

## UN TRATADO CLÁSICO DE SOCIOLOGÍA

**Pompeyo Ramis Muscato**\*

Maestría de Filosofía

Departamento de Filosofía

Facultad de Humanidades y Educación

Universidad de Los Andes

Mérida – Venezuela

*ramis4@hotmail.com*

### Resumen

En este artículo recordamos un viejo tratado de Sociología, que se distingue por su concepto realista acerca del origen de la sociedad y su estructura organizativa. Puede presentarse como modelo clásico en su materia, aunque, como muchos otros clásicos, ha caído en el olvido. El interés que actualmente podría tener estriba en su estilo claro y una agilidad metodológica que facilitan en gran manera el aprendizaje, a pesar de la densidad de la doctrina. Su desarrollo expositivo sigue el orden sistemático de la cuádruple causalidad: eficiente, material, formal y final. A este último punto es al que dedica mayor atención, extendiéndose minuciosamente en el fin económico. Sólo con limpiarlo de unos pocos anacronismos, sería el tratado de Sociología que necesitan los estudiantes de hoy.

**Palabras clave:** causa, estado, forma, justicia, orden, persona, sociedad, trabajo.

## A CLASSICAL TREATISE ON SOCIOLOGY

### Abstract

In this article we are remembering an old treatise on Sociology, that is remarkable for his realistic understanding about the origin of society and

---

\* Doctor en Filosofía. Profesor de Lógica y Filosofía en la Maestría en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Los Andes. Autor de numerosos artículos y traducciones publicados en revistas de filosofía. Entre sus libros publicados destacan: *Lógica y Crítica del Discurso* (Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes. Mérida, 1999); *Esencia prejurídica del Derecho* (Vicerrectorado Académico, Universidad de Los Andes. Mérida, 2002); *Veinte filósofos venezolanos* (Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes. Mérida, 1978).

the organization of social structure. One may consider it as a classical model in his matter, although it's already forgotten by now, as well as many others. The interest of this treatise for to day lies in his clear speech and in a methodological agility, giving a great facility for the best learning, notwithstanding the density of his doctrine. His expositive development fellows the systematic order of the efficient, material, formal and final causality. This last point is the most extensively explained, specially in the questions concerning to the economical purposes.

**Key Words:** cause, equality, form, justice, order, person, society, State, work.

Un tratado didáctico, cualquiera que sea su materia, puede hacerse clásico si en él encontramos conocimientos de valor permanente, expuestos en un lenguaje adecuado a todos los tiempos y una metodología que facilite el aprendizaje. Tal es el caso del *Tratado elemental de sociología cristiana*, escrito por el canónigo José M<sup>a</sup> Llovera (1874-1949). Se trata de una obra ganadora de un concurso convocado en Barcelona por "Acción Popular" en el año 1909. Su autor, hoy desconocido fuera de algunos círculos muy especializados, fue un notable exponente del renacer de la intelectualidad catalana de principios del siglo XX<sup>1</sup>.

El ejemplar que tengo en mi poder data de 1924; una quinta edición revisada, con una sólida encuadernación en cartón-tela (22x15) y aceptable calidad de papel. Pero lo más destacable de sus trescientas setenta y seis páginas es la acertada combinación tipográfica, que hace resaltar la arquitectura metodológica de la obra, ofreciendo a la primera mirada los conceptos fundamentales de cada parágrafo. El tratado está dividido en cuatro capítulos, subdistribuidos en artículos y párrafos, unas nociones preliminares y un apéndice. Cada capítulo está dedicado a una de las cuatro causas —eficiente, material, formal y final— que el autor, según su metodología escolástica, da por constitutivas del orden social. El índice onomástico, de seiscientos sesenta y siete autores, nos da idea de la cantidad y calidad bibliográfica y documental. Finaliza con un extenso índice alfabético de materias, donde el lector puede hacer un recorrido por los principales conceptos esparcidos en todo el

<sup>1</sup> Para datos biográficos de José M<sup>a</sup> Llovera y las circunstancias que rodearon la publicación de su *Tratado elemental de sociología cristiana*, véase: Millán Romeral, F., *Un escrito del P. Llovera (1874-1949) sobre la guerra civil española*, en "Carmelus", vol. 44, fasc. 1, pp. 125-155. Año 1997.

tratado. La obra es una especie de *summa* panorámica en que se ofrece todo el bagaje sociológico que en su momento se podía obtener, que es cualitativamente el mismo de hoy. Un tratado, en fin, bastante más que “elemental”.

1. Sin preámbulo ni introducción alguna, José M<sup>a</sup> Llovera nos hace entrar directamente *in medias res*. Ante todo, un concepto realista de *sociedad* que, en atención a las cuatro mencionadas causas, define como “la convivencia de varios seres inteligentes y libres, que juntos cooperan de una manera estable a la consecución de un bien común” (p. 2). No podía faltar la justificación de una Sociología a la que se da el calificativo de “cristiana”. Este adjetivo va a colorear todo el tratado, impregnándolo de una intención apologética, probablemente estipulada en las bases del concurso a que iba destinado. Partiendo de esta noción de sociedad, se nos introduce en el concepto científico de Sociología, que el autor conceptúa como disciplina teórico-práctica, consistente en estudiar “las causas del orden social en la sociedad civil, con el fin de implantarlo, mantenerlo y afianzarlo” (p. 4). Comparando esta definición con otras veintidós de carácter etiológico y descriptivo, nos presenta la suya *teleológica* como término medio entre los exclusivismos que representan las demás. Llovera entiende que la Sociología, como cualquier otra ciencia, no puede contentarse con los meros trazos descriptivos en que suelen abundar los tratados de tendencia positivista, sino que debe abordar el problema de las causas del orden social.

Al entrar a estudiar la causa eficiente de la sociedad, lo primero que se pregunta es si debe buscarse en la naturaleza o en la convención. Cuestión de suma importancia, pues en ella se juega la escogencia entre la arbitrariedad y la racionalidad del orden social y jurídico. Es especialmente notable la maestría y claridad con que expone las teorías pactualistas, en forma tal que casi parecería partidario de ellas si no fuera por el vigor de las refutaciones con que las ataca por varios flancos. Como es de suponer, el autor que peor parado deja es Rousseau, en cuyo sistema contempla los falsos conceptos de igualdad y libertad de que parte, además de los equívocos, contradicciones y suposiciones imaginarias de que adolece. Es una refutación que, por su solidez y rigor lógico se aparta notoriamente de las que figuran en ciertos manuales escolares de Sociología. Se distingue también de las diatribas un tanto ingenuas que contra el autor del *Contrato social* dirige Balmes en el capítulo 50 de *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Con mayor realismo y unas gotas de humor cáustico resume así Llovera su crítica: “Bien podrá de-

cirnos Rousseau que esta voluntad general es *santa, pura, indefectiblemente recta, custodio incorruptible del bien común*. Demos de barato que ella lo sea; mas esta voluntad general necesita imprescindiblemente de un órgano mediante el cual ejerza sus funciones, necesita del *poder*. Y ese poder ¿será también recto, puro, justo por necesidad? Rousseau podrá, cuanto guste, gratuitamente, afirmarlo; mas no podrá desmentir la historia que con elocuentes hechos nos muestra lo contrario. En realidad, lo que se le concede al asociado, en la teoría del pacto social, es el mezquino consuelo de ser esclavo, *con* la mayoría o *de* la mayoría, pero siempre esclavo, salvo los pocos funcionarios que disfrutaban del poder”. Y añade citando a Taparelli: “En la hipótesis del Contrato social los miembros de la sociedad se parecerían al valiente que, para no ser robado, ocultase su tesoro en el bolsillo del ladrón” (p. 22). Lástima que en unas refutaciones de tanta solidez se haya filtrado un momento de ingenuidad, al aceptar la tradicional objeción balmesiana, que conviene resaltar como primera sombra del cuadro: “De ser cierta la existencia primitiva del hombre en estado de naturaleza y su paso a la sociedad por el contrato, sería inexplicable cómo de un hecho de tal trascendencia, que debía dejar forzosamente profundas huellas e impecedero recuerdo en la vida y en la memoria de los pueblos, no se encuentra ningún vestigio ni en la historia ni en la tradición” (p. 21). Aceptemos que el ginebrino se excedió en la coloración de su doctrina, pero no hasta el extremo de transmitirnos una idea tan obtusa de su *Contrato Social*.

Por la misma acabada exposición y minuciosa crítica pasan las restantes teorías sociales de mayor vigencia a principios del siglo XX. Ante los absurdos a que conducía el pactualismo roussoniano, los sociólogos abandonaron las ficciones románticas y buscaron los orígenes de la sociedad y del derecho en factores naturales. Aunque algunos no pudieron sacudirse del todo la fijación producida por los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, con todo pensaron que la voluntad humana debía operar en un engranaje natural que funcionara por sí mismo según leyes universales de la materia o del espíritu. Llovera nos introduce en la comprensión de los sistemas idealistas y positivistas, pero su crítica se dirige sólo a los últimos, que, siendo menos especulativos y mucho más descriptivos, se imponían con mayor efecto de seducción.

Después de abundar en las diversas pruebas y demostraciones aducidas por el positivismo y el evolucionismo, mejorándolas en claridad y coherencia, les endulza la crítica que va a seguir con un reconocimiento por el mérito de

haber reaccionado contra “los absurdos y monstruosidades del Contrato social”. En efecto, “este movimiento produjo el resultado inestimable de poner en evidencia y confirmar, por medio de observaciones numerosas y pacientísimos análisis, que las instituciones sociales no son, ni pueden ser, resultado de la humana voluntad, sino de las mismas condiciones de la naturaleza humana, de sus necesidades, de sus inclinaciones, de hechos anteriores y de circunstancias independientes de su voluntad” (p. 35). Pero el elogio se corta al pasar de la reacción a la acción. En efecto, cambiar el factualismo por el evolucionismo social supone una pésima sustitución. El evolucionismo, además de no haber pasado de mera hipótesis, implica contradicciones metodológicas, porque el problema del origen del mundo orgánico y superorgánico, que es precisamente el que pretende resolver el evolucionismo, escapa a toda experiencia y, por tanto, no puede someterse a la experimentación, sin la cual la metodología positivista no admite proposiciones legítimamente científicas. Más aún, el mismo proceso inductivo del que se sirve el evolucionismo es el que le lleva a la falsedad de sus proposiciones, por la unilateralidad de la observación de los hechos, por confundir la analogía con la igualdad y por formular conclusiones más extensas que las premisas.

La observación del evolucionismo es unilateral porque los hechos sociales no son sólo producto de leyes naturales permanentes sino también de la libre elección humana; confunde la analogía con la igualdad, pues la unidad orgánica del cuerpo humano es física, mientras que la del cuerpo social es moral; extiende más la conclusión que las premisas, porque el evolucionismo entiende la tendencia a la sociabilidad como un impulso instintivo, pero no da ninguna explicación de los fenómenos de conciencia, de los estados de ánimo, del ordenamiento jurídico, etc., que provienen de un universo distinto de la sociabilidad instintiva.

La teoría evolucionista, en fin, frustra las esperanzas de fundar sobre aquello que más se espera de una doctrina social: reglas de ordenamiento práctico. Todo se reduce a una mera hipótesis. “Pero una hipótesis absurda, entendida en el sentido de determinismo positivista. Los que se jactaban de habernos dicho la última palabra de la ciencia social y habernos explicado todos sus misterios, pretenden ahora que nos contentemos con creer, seducidos por la fascinación de sus palabras, que de la materia puede, por autogénesis, salir el pensamiento, del caos nacer el orden, lo más de lo menos, del no ser el ser” (p. 40).

Llegado a este punto, el autor sostiene que la única teoría que explica la verdadera causa eficiente del orden social es la de la naturaleza social del hombre. Porque, si seguimos las doctrinas contractualistas y naturalistas antes examinadas, hallaremos que el origen de la sociedad se debe, o a la libre voluntad humana, o a una fuerza superior necesaria y fatal. En cambio, la filosofía cristiana nos ofrece una explicación en la que intervienen, en adecuada síntesis de cooperación, un poder superior inteligente y libre, y la voluntad humana. Hay, pues, un origen divino del fenómeno social, que Llovera plantea como tesis fundamental de su primer capítulo: “La sociedad civil reconoce su causa en la misma naturaleza del hombre, y, por consiguiente, viene de Dios por institución natural” (p. 43). (Dice “por institución natural”, refiriéndose a un principio de orden que es anterior a la sociedad misma, porque sería absurdo afirmar que las instituciones sociales concretas, pasadas y presentes, vienen todas de Dios). De ello nos da el autor una demostración indirecta y otra directa. El fenómeno social, con su constate modo de manifestarse —aun con todas su diversas modalidades— a través de todos los tiempos, nos muestra, *indirectamente*, que no puede tener otro origen que el de la misma naturaleza humana. Por otra parte, y *directamente*, observamos en los hombres un instinto de sociabilidad y un lenguaje que los llevan a complementarse entre ellos y a subsanar las insuficiencias de que individualmente adolecen; todo lo cual indujo a la definición aristotélica del hombre como *animal social*. El fenómeno social se manifiesta así en todas las escalas, desde la más restringida hasta la más extensa. “La familia es la primera sociedad natural. Por extensión espontánea de la familia, o por agregación de varias familias, se forma luego el *común, municipio o ciudad*. En esta sociedad halla el hombre la *satisfacción de todas sus necesidades* de la vida, hasta las no cotidianas; mas como la ciudad, aun cuando se baste a sí misma para su vida interior, no podría subsistir enfrente de enemigos que la combatiesen, el temor de ellos y la *necesidad de defensa común* exigen la unión de las ciudades para formar el *reino, la nación o Estado*, en el cual solamente encuentra el hombre la suficiencia perfecta” (p. 46). En cada uno de los subrayados quiere el autor que veamos los principales aspectos de la insuficiencia humana que lleva a formar cada vez círculos sociales más extensos.

Así, pues, ni pactos ni determinismos de ninguna especie han dado origen al fenómeno social. Si algún autor o fundador hubiera que asignarle sería Dios, pues él es el creador de la naturaleza humana, una de cuyas propiedades esen-

ciales es la sociabilidad. Por eso afirma Llovera que “la sociedad civil es de institución divina”.

Pero no cabe hablar sólo de una causa eficiente general de la sociedad, sino que también hay que considerar una “causa eficiente próxima”, que nuestro autor, examinando las doctrinas de algunos escolásticos modernos, resume en “el consentimiento, por lo menos implícito, de los asociados que son *sui iuris*”. Por descontado que no se refiere a un consentimiento similar al de las teorías pactuales, y así nos lo aclara añadiendo que tal consentimiento implícito sólo es perceptible “en los varios hechos ocasionales de la sociedad”. Nótese que la expresión “ocasionales” sólo significa referencia a hechos capaces de determinar a una sociedad como tal. No cualesquiera ocasiones son constitutivas de causa eficiente próxima de la sociedad. No cualquier agregación de individuos y familias que se unen accidental y transitoriamente, incluso para defender derechos tan sagrados como los naturales, pueden tener razón de causa eficiente próxima, sino sólo las que envuelven “obligación jurídica de los miembros del cuerpo social, en cuanto tales, con la autoridad; de los ciudadanos como tales entre sí”. Por consiguiente, “el consentimiento tácito, la adhesión usual, el sufragio directo, la aceptación práctica del orden que está en vías de constituirse, son los que crean inmediatamente el vínculo social, la verdadera causa eficiente próxima de la sociedad” (p. 51).

2) La expansión de la sociedad desde el núcleo familiar hasta el Estado o nación, nos introduce en el estudio de las causas materiales del orden social. Para seguir estudiando la estructura social, no basta observar su fenómeno expansivo desde el primer núcleo hasta la formación de las sociedades más complejas y completas. Y aquí el realismo de Llovera no podía menos que afincar bien los pies en la tierra, yendo directamente al elemento protocelular de la sociedad. Hay que tocar y agotar el tema del individuo, que tan menoscabado nos lo traen muchos manuales de Sociología, que pretenden llevarnos de una sola vez al fondo del fenómeno social, dejándonos en ayunas de su primer constitutivo: el hombre concreto, el individuo, el supósito, la persona. Para empezar, no deben reinar confusiones acerca del origen del hombre. Las teorías evolucionistas y deterministas no nos trazan el perfil humano suficientemente apto para constituirse en su propia especie. La teoría de la evolución se halla todavía en estado de hipótesis científica, y supondría una audacia desconsiderada atribuirle el rango de doctrina definitiva. Las analogías de otros organismos animales con el humano son indudablemente muchas, pero

permanece insalvable el abismo diferencial entre la aprehensión sensitiva y la intelectual. Por eso nuestro autor no halla otro modo de explicar el origen del hombre que por un acto expreso de creación divina. Ni el escepticismo, ni el positivismo criteriológico, ni el monismo materialista, ni el evolucionismo darwinista pueden explicar satisfactoriamente la naturaleza intelectual humana ni sus manifestaciones preternaturales. Impónese, pues, sacudir el miedo a sufrir la repulsa de la modernidad, y apostar decididamente por la filiación divina del hombre. “El hombre procede de Dios por libre creación”. Sería una insensatez hacerle sentirse cómodo en su condición de materia engendrada para nacer y morir en la tierra, sin más destino que ser víctima de una evolución fatal, universal y ciega, conducido por fuerzas químicas y biológicas. ( *Cf.* p. 57).

El hombre luce en el reino animal con sus dos potencias superiores: inteligencia y libre voluntad, que le hacen dueño de su destino en el marco de un plan preestablecido por la mente ordenadora del universo. En estas dos facultades está la razón de la perfectibilidad de que hablaba Rousseau. Sólo que en este caso se trata de una perfectibilidad libremente ejercida dentro de un orden social que la facilita. En consecuencia, el hombre, como ser social, se hace sujeto de deberes y derechos; “deberes para con Dios, para consigo mismo, para con sus semejantes”. “Todos estos deberes dan origen a otros tantos derechos: el derecho a conservar la dignidad racional y libre (a lo cual se opondría la esclavitud); el derecho a la instrucción y a la verdad, a la moralidad y a la religión; el derecho al uso de los bienes materiales, al trabajo y a la asociación como medio de conseguirlos; el derecho a la propiedad, y demás. Estos derechos, generalmente hablando, deben subsistir en estado social. Solamente en caso de colisión con otro derecho prevalente podrán cesar” (p. 61).

El individuo humano, con sus facultades superiores, es naturalmente llevado a constituir “el primer núcleo social perfecto, la verdadera célula de ese organismo que se llama sociedad”. De ahí la sociedad conyugal. Como era de esperar, Llovera defiende, apoyado en toda la tradición cristiana, la sacramentalidad e indisolubilidad del matrimonio como única forma de mantener esta primera célula de la sociedad. En el contrato conyugal no debe intervenir más autoridad que la de Dios y la Iglesia, a la cual solamente toca establecer las condiciones del contrato y determinar los impedimentos dirimentes. Y como hasta en las más pequeñas sociedades debe regir una auto-



ridad, resulta insoslayable el tema de la “potestad marital”. La posmodernidad se sonreiría ante ciertas afirmaciones de nuestro autor, si no tuviera en cuenta que hay que distinguir los tiempos para concordar los derechos. He aquí una muestra: “El individuo, al entrar libremente a formar parte de la sociedad conyugal, recibe de la naturaleza la investidura de nuevos derechos y queda ligado con nuevos deberes. Por la misma *preeminencia de su sexo*[el subrayado es del autor] queda el varón constituido en autoridad, a cuyo régimen debe someterse la mujer” (p. 65). Es probable que en 1909 estas palabras no suscitaran muchas protestas. Contra ellas clamarian los partidarios de Ahrens y Krause, defensores de la paridad de sexos, pero los demás lectores no verían en ello ninguna discriminación, sino una observación simplemente realista. En efecto, Llovera se atiene prescindiendo de teorías. Sin embargo, no se olvida de un movimiento —todavía muy tímido en su tiempo— conocido con el nombre de “feminismo cristiano”, el cual, fundándose en la esencia democrática del cristianismo y su espíritu emancipador, defendía las siguientes tesis: a) igualdad del hombre y de la mujer ante la ley moral; b) libertad de la mujer para el cumplimiento de todos sus deberes, a pesar de las imposiciones del marido; c) especial asistencia de parte del Estado en sus diversas condiciones de hija, esposa y madre; d) cierta intervención en los negocios públicos, compatible con las funciones domésticas que le son propias. (Cf. p. 67).

Completan el capítulo de las causas materiales de la sociedad las consiguientes proposiciones del derecho natural escolástico acerca de la patria potestad, la sociedad patronal, el municipio y las regiones. Es interés del autor reforzar la autonomía municipal y regional, con el fin de que la concentración de la potestad decisiva en el Estado no distraiga la atención que merecen los problemas y necesidades concretas de cada territorio estatal. Así como de las buenas iniciativas del individuo dependerá el buen desarrollo de toda la sociedad, también la autonomía municipal y regional conferirá mayor agilidad al desarrollo del Estado. Allá donde el Estado es constituido por regiones, éste “debe reconocerle y respetarle a la región sus fueros, su derecho, su lenguaje, sus instituciones tradicionales. Querer medir a todos, grandes y chicos, por un mismo rasero, o vestir a todos, gruesos y flacos, con un mismo traje, es irritante absolutismo del Estado liberal moderno, que se proclama omnipotente y omnisciente y resulta omnívoro” (p. 84). [Un ligero asomo de la catalanidad del autor]. Y no se contenta con un regionalismo meramente político, es decir, reducido a una cierta organización nominativa, sino que lo exige en todo el

ordenamiento jurídico y social, de modo que abarque todos los aspectos “civiles, políticos, económicos, históricos, consuetudinarios y tradicionales”. Que este tratado siguiera vigente en centros de enseñanza públicos y privados durante los primeros años de la posguerra civil española, es un caso raro de supervivencia frente a la meticulosa censura que entonces se imponía. Es posible que el título de “cristiana” que exhibe esta obra despistara por momentos el celo de los guardianes de la ortodoxia oficial.

3. El desarrollo de la sociedad supone división de trabajo, en el que Llovera funda el concepto de *clase*. “Llamamos ‘clase’ al conjunto de individuos que ejercen una misma industria o profesión o que se encuentran en una misma posición social y, por consiguiente, tienen intereses comunes” (p. 85). Las clases tienen su raíz natural en la desigualdad entre individuos, en la solidaridad de intereses particulares y en la insuficiencia individual para obtener aquellos fines que sólo son asequibles dentro de una coordinación de trabajos. De aquí la necesidad de la organización profesional, que tiene, entre otras ventajas, la de proteger la libertad de las clases y sus derechos profesionales, y la de ofrecer al individuo los medios para ejercer su profesión sin las trabas de la concurrencia desleal.

El capítulo dedicado a la causa formal de la sociedad presenta una diáfana síntesis de la doctrina sobre el poder y la autoridad. Es la misma naturaleza del orden social la que hace necesaria una autoridad. Nuestro autor deja bien esclarecidas las frecuentes confusiones entre el derecho divino y el derecho político. La potestad civil es de origen divino, pero no en su constitución civil actual o pretérita, sino como principio de orden establecido por la naturaleza. La controvertida sentencia paulina: “no hay poder que no venga de Dios”, no se refiere al poder constituido, sino a la causa primera del mismo. En otras palabras: la autoridad como principio y no como hecho; en sí misma y no en la persona de quien la ejerce. O acudiendo a la expresión de León XIII: “El derecho de imperio, de por sí, no está vinculado a ninguna forma política, ni mucho menos, por consiguiente, a ningún sujeto”. (p. 96). Siendo esto así, sólo hemos expresado el origen remoto del poder que, según se ha dicho, radica en Dios. Fáltanos ahora determinar su origen próximo, y aquí es donde las opiniones se dividen. El autor revisa las principales teorías: la de la institución divina natural, la de la institución divina positiva y la del consentimiento expreso o tácito de la multitud. Esta última es la preferida por derivarse de la

naturaleza social del hombre. En consecuencia, el autor establece así su tesis: “La aceptación o consentimiento del pueblo es la causa originariamente determinante del sujeto y forma de la autoridad”. Y como corolario, precisa todavía mejor: “El derecho de establecer una nueva forma de gobierno y una nueva ley de investidura del poder, o en otros términos, el poder constituyente, reside siempre en la comunidad, si bien regulado y limitado en su ejercicio por la necesidad del bien común” (p. 101). Pero este “consentimiento del pueblo” debe diferenciarse muy bien de la teoría pactual roussoniana. Primero, porque aquí se establece el origen de la autoridad como principio de orden, en Dios, mientras que para Rousseau reside en la suma de las voluntades individuales; segundo, porque el primer sujeto de la autoridad no es el pueblo —lo que resulta ser una vana abstracción— sino el sujeto de su consentimiento; en tercer lugar, porque la fuente de todo derecho no es la voluntad general, sino la ley natural derivada de la divina; cuarto, porque este consentimiento no es un pacto social, sino político, por cuanto sirve para determinar “la forma de la autoridad y la ley de investidura”; finalmente, porque “este pacto no es revocable sino por una necesidad de bien común”. (Cf. p. 102).

A pesar de la consistencia de principios que en esta posición parece lucir, Llovera no se excusa de enumerar los requisitos de la legitimidad del poder elegido y constituido: “Para una *legitimidad definitiva* bastará la adhesión total, moralmente hablando, de la comunidad. Adhesión que, una vez prestada, no podrá retirarse sin una verdadera necesidad de bien común. Para una legitimidad que podríamos llamar *original* se necesitará, además, que la comunidad al dar el consentimiento esté en su derecho, es decir, apoyada en el orden de las cosas ya legalmente preexistente o en una poderosa necesidad de bien común. Para una legitimidad nada más, digámoslo así, que *provisoria* bastará la adhesión de una parte de la comunidad, creando un estado de cosas que sin menoscabo del bien común no pueda destruirse” (pp. 102-103). Bien se nota el empeño del autor en que nunca se pierda de vista el bien común, el cual se supone de tal manera instalado en la conciencia del pueblo, que no es posible que se vea por mucho tiempo conculcado. Igualmente presente se halla la idea de bien común en el examen de las formas políticas de la autoridad social y de la misión y funciones del poder civil. Que nuestro autor sienta preferencias por la democracia cristiana, era cosa de suponer. Pero no quiere que se juegue con el sentido del sustantivo “democracia” ni del adjetivo “cristiana”. El sentido cristiano de la democracia no es político, sino social, es

decir, no pretende tanto fundar una corriente ideológica cuanto un movimiento en beneficio del pueblo. Por lo que toca a lo “cristiano” solo, no se pretende que la democracia cristiana se incline a procurar exclusivamente el bien de las clases más humildes, dejando preteridas las superiores; porque la democracia cristiana ha heredado de los escolásticos medievales un realismo que le hace apreciar en su justo valor todas las clases sociales, pues de todas ellas “tiene necesidad el Estado para su conservación y perfeccionamiento”.

Igualmente protagonista es el bien común al considerar las funciones de la autoridad civil. La autoridad es social por definición. No es la sociedad para la autoridad, sino al revés. De donde se infiere un doble deber de la autoridad civil: uno estático y otro dinámico: “por una parte, mantener el equilibrio social, la paz, la tranquilidad pública, mediante la defensa de todo derecho y de todo legítimo interés; por otra parte, ayudar, fomentar y promover, si es necesario, la tendencia eficaz de los asociados al bien común, supliendo lo que falte al esfuerzo e iniciativa privados” (p. 107). A estos dos deberes van ordenadas las tres principales funciones de la autoridad: la legislativa, la judicial y la ejecutiva. El dictado de las leyes “debe estar siempre en conformidad con la ley natural, de la cual es deducción, o determinación, o confirmación, o aplicación en todos los casos”. Para que la determinación de la ley natural en la positiva no esté a merced de unas pocas manos ni dependa de tendencias políticas, el reformismo católico sugiere que en las asambleas legislativas esté activamente presente una representación de las profesiones y clases. La función judicial requiere, además de un profundo conocimiento de las leyes y de los hombres, prudencia, sagacidad e incorruptibilidad a toda prueba. Es cosa obvia y trivial, bien lo sabemos, pero fue preciso que el autor lo repitiera, pues tanto en su tiempo como en el nuestro se han seguido repitiendo las corruptelas de los tribunales. La función ejecutiva, en su deber de poner en acción las dos anteriores, debe lucir por su prudencia, firmeza y fidelidad a las leyes, “de modo que ni degenera por rigor en despotismo, ni por excesiva blandura contribuya a la relajación de los vínculos sociales y a la disolución de la sociedad” (p. 120).

Los tres poderes tienen sus límites, que Llovera resume en los siguientes: *a)* la ley natural y, en sus casos, la divino-positiva; *b)* la Constitución del respectivo Estado; *c)* los derechos naturales del individuo y *d)* los derechos domésticos. (Cf. pp.113-114). Y tras una breve síntesis de las causas materiales, eficientes y formales de la sociedad, concluye así: “No es, por consiguiente, la sociedad

un agregado de átomos o partes homogéneas, privadas de actividad propia, ordenadas y yuxtapuestas artificiosamente, para obrar sólo a impulsos de una fuerza exterior cuya actividad imprima movimiento a todo el conjunto; sino una reunión orgánica de partes heterogéneas, dotadas cada una de su propia y peculiar estructura, y de nativa energía y actividad, en orden a un fin especial y privativo suyo, el cual, si bien está subordinado al fin general de la sociedad, no puede en manera alguna ser absorbido por éste” (pp. 121-122).

4. El cuarto y último capítulo ocupa los dos tercios del tratado; y es razón que así sea, puesto que trata de las causas finales del orden social, que son las que mayor atención requieren. Desde una visión muy general, el fin de la sociedad estriba en procurar el bienestar de los asociados. Pero esta generalidad no basta; es preciso concretar los aspectos de ese bienestar. Para ello procederemos atendiendo a las dos potencias manifestativas de la racionalidad humana: la inteligencia y la voluntad. Con su inteligencia el hombre apetece la verdad, y con su voluntad el bien. Pero estas dos apetencias no se cumplen si no es con un conjunto de medios materiales, pues el hombre es materia además de espíritu. Por consiguiente, los asociados requieren la educación de su inteligencia y voluntad y la satisfacción de sus necesidades materiales. Así, en definitiva, los fines del orden social se concretan en tres: fin intelectual, fin moral y fin económico.

En cuanto al primero, el autor hace hincapié en la libertad académica y en el consiguiente rechazo de cualquier monopolio de la enseñanza, pero salvando siempre el respeto por las verdades trascendentales. Rechaza la prioridad meramente utilitaria de la enseñanza: “La escuela no está directamente destinada a obtener buenos funcionarios públicos, sino hombres honrados y capaces para gobernarse a sí mismos en las múltiples circunstancias y necesidades de la vida” (p. 127). En consecuencia, el Estado respetará los derechos de la familia en lo tocante a la educación de los hijos. Curiosamente, Llovera se opone a la obligatoriedad de la escolaridad elemental, ya que las familias podrían procurar la educación primaria de los hijos por otros medios. “Aunque muy conveniente, no es necesaria, absolutamente hablando, la instrucción elemental, ni hay justo título para privar de los derechos civiles comunes a quienes de ella carezcan. No es derecho del Estado el fijar el grado de instrucción a que necesariamente debe llegar todo ciudadano, y ni por razones de bien común, ni a pretexto del derecho de los niños a ser instruidos, podrá legitimarse tal medida” (pp. 130-131).

La libertad académica no debe confundirse con la libertad de cátedra. La primera consiste en “el libre intercambio de los conocimientos y habilidades entre las personas *sui iuris* (emancipadas o mayores de edad)”, mientras que la segunda es la opción, por parte del maestro o profesor, “de adoptar a su beneplácito cualesquiera doctrinas u opiniones, no sólo en el orden puramente científico, sino también en el económico, político, religioso o moral” (p. 133). Se da por supuesto que la única libertad sana es la académica. Nuestro autor, muy de acuerdo con una corriente dominante en su tiempo, no quiere transigir en favor de ninguna heterodoxia, pues para él la heterodoxia es el error. Y si la libertad de cátedra se junta con el monopolio de la enseñanza, entonces se produce “la libertad de uno con la servidumbre de muchos”. Es una tiranía que, “en nombre de una ilustración falsa, contribuye a borrar de las conciencias las leyes fundamentales de la religión y de la moral; y un proceso educativo antisocial, porque a la ruina de los principios religiosos se sigue la ruina de los principios sociales, como tristemente lo demuestra la experiencia” (p. 143).

Cuando se trata de un Estado católico, ni siquiera deben tolerarse las escuelas neutras, ya sean mixtas o ateas, porque en tal caso la pretendida neutralidad es un engaño, ya que en la práctica es imposible no mostrar simpatía o antipatía por alguna creencia determinada, siguiéndose de aquí una tendencia a independizar la moral de la religión, “sin la cual no puede haber moralidad verdadera y completa”. Sólo en un Estado pagano o agnóstico puede permitirse y hasta recomendarse la escuela mixta, en prevención del mal mayor que supondría la eliminación de la enseñanza religiosa.

En estrecha relación con el fin intelectual, está el fin moral, que, para el bienestar de las sociedades, es más importante que la ilustración y la difusión de la cultura. El fomento de la rectitud moral exige unos deberes positivos para estimular la virtud y otros negativos para reprimir los conatos de inmoralidad. A estos fines habrá de servir el control de las libertades de pensamiento y de palabra. “Aunque el hombre tiene facultad física de pensar y juzgar lo que se le antoje y como se le antoje, no tiene el derecho o facultad moral. El entendimiento ha sido hecho para la verdad, y, por tanto, la libertad de pensar viene por su naturaleza limitada por la misma relación esencial de subordinación de la inteligencia a la verdad, sea conocida por vía de raciocinio o por vía de autoridad digna de fe” (p. 136). Sin embargo, la libertad de pensar está en el fuero interno de la conciencia, adonde las imposiciones de la ley no pueden

llegar. Pero cuando el pensamiento se exterioriza, debe intervenir la ley civil para prevenir las posibles colisiones con el derecho ajeno a la honestidad, la fama o las creencias. Así como el Estado debe tener una dogmática en cuestión de orden social y económico, debe también tenerla en lo tocante a la religiosidad y la moralidad ciudadana, “porque sin el reconocimiento de ciertas verdades morales y religiosas no hay base estable para la sociedad” (Cf. p. 137).

Para un claro entendimiento de los límites antes referidos, servirá tener presentes los siguientes principios: *a*) “En ningún caso deberá imponerse al hombre una creencia religiosa contra su voluntad, ni obligarle a obrar contra el dictamen de su conciencia”; pero, *b*) si el Estado adopta como oficial la religión verdadera -la católica-, “la autoridad civil está en el derecho y en el deber de castigar todo acto público dirigido contra ella”; *c*) dentro de un Estado que permite libertad de cultos, lo más conveniente es adoptar la tolerancia en prevención de tensiones y roces sociales. Semejantes consideraciones valen para la libertad de asociación y de asociaciones religiosas. (Cf. pp. 139-141).

En este orden de cosas, el liberalismo es, para Llovera, el enemigo número uno. “Resumen Monstruoso de todas las libertades de perdición es el liberalismo, sistema social cuyas ramificaciones se extienden a todos los órdenes de la sociedad, lo mismo al religioso que al moral y al político y económico” (p. 141). Después de hacernos una detallada exposición del liberalismo con la claridad que le vemos lucir en todo el tratado, se centra en el aspecto para él más pernicioso: las relaciones entre Iglesia y Estado. Hay tres grados de liberalismo social: el del Estado ateo que no reconoce a la Iglesia como sociedad perfecta, el de la independencia absoluta entre ambos y el reconocimiento, por parte de la Iglesia, “de las condiciones de la actual sociedad, tal como la ha creado el liberalismo”, es decir, admitiendo que la Iglesia ya no puede ostentar la supremacía en lo intelectual y científico y que, por consiguiente, no puede aspirar a dirigir la vida social del hombre. Inevitablemente, esta última condición sería la que debería aceptar la Iglesia. Pero cabría una especie de “liberalismo católico” en este tercer grado, aceptado el principio de separación entre ambas instituciones, pero postulando el reconocimiento de la Iglesia como exponente de la única religión verdadera y sobrenaturalmente instituida. (Cf. p. 143). Pero es evidente que esta concesión por parte del Estado iría contra los principios del liberalismo. Ningún liberal estaría dispuesto a conceder que existe una única religión verdadera, y por demás divina y sobre-

natural. Brevemente dicho: un liberalismo católico ya no sería liberalismo. Por otra parte, la Iglesia posconciliar difícilmente aceptaría esta concepción de Llovera.

5. El fin económico del orden social es el más minuciosa y extensamente tratado: desde la página 147 a la 321. En él hace gala el autor de toda la información que en su tiempo se podía tener en materia de economía social. Bien se puede decir que no deja un solo punto por tratar. Ante todo se hace destacar la importancia del ordenamiento económico, acompañada de esta reflexión: “Una buena organización económica de la sociedad exige, como condiciones indispensables, la existencia, en cantidad suficiente, de bienes materiales, para la satisfacción de las necesidades legítimas de los asociados, y la aplicación conveniente de esos mismos bienes a la necesidad de cada cual” (p. 148). Como medio de obtener esta finalidad, se exponen y describen: la producción, distribución, circulación y consumo de las riquezas. El llamado “feudo divino” donde estos fenómenos se desarrollan es la tierra, que nos suministra los bienes de utilidad inmediata y los de utilidad potencial. Todo ello constituye el proceso productivo, que Llovera entiende como conjunto de operaciones por las que se crea o se obtiene una utilidad. Idea que se opone a la de algunos fisiócratas que, desde fines del siglo XIX, esparcieron, con cierto éxito, la opinión de que sólo la agricultura podía contarse como protagonista del proceso productivo, quedando por fuera la industria, las artes liberales y otras actividades. Nada más fuera de la realidad, pues “los diversos ramos de la actividad económica, o modos de producción, van contenidos en la clasificación de las industrias, entendiéndose por esta palabra, no una determinada aplicación, sino el conjunto de aplicaciones del trabajo económico” (p. 151).

Especial atención merecen las leyes de producción, que son las siguientes: proporción cuantitativa con el consumo, sin excederlo en demasía; subordinación de los productos a los intereses higiénicos, morales y religiosos; compatibilidad de la producción con la vida familiar, la instrucción elemental de la niñez y demás derechos individuales; orden de la producción según la jerarquía de las necesidades y las condiciones de fecundidad que ofrece la naturaleza. Contra estas leyes representa un peligro la libre concurrencia, una de las tesis capitales del liberalismo económico. No se trata de menospreciar la concurrencia como modo de estímulo para el progreso económico, sino de moderarla convenientemente. Si se ejerce desmesuradamente, los resultados serán: adulteración de productos; ruina de los productores más débiles; disminución



del salario y aumento de la jornada laboral; antagonismo de clases. El vicio fundamental de la concurrencia excesiva lleva al individualismo exacerbado, tomando la libertad como fin, cuando no es más que un medio. “La libertad no es más que la posibilidad de hacer; después de conseguida, falta investigar qué es lo que debe hacerse” (p. 155).

En la idea de distribución, destacan dos factores: de un lado el equilibrio entre el uso universal de los bienes y el derecho de propiedad individual, y de otro un régimen que permita que todos los actores de la producción reciban la parte proporcional de los correspondientes beneficios. Estos aspectos de la distribución y sus leyes, que universalmente reconoce la Sociología, son sólo los que requiere una distribución justa, es decir, meramente racional. Pero en una Sociología que aspire a llamarse cristiana, nuestro autor exige un paso más: “Estudiar la distribución desde un punto de vista más vasto y elevado que, además de la equidad y la justicia natural que debe regular la repartición de los beneficios y productos, incluya también el elemento esencialmente cristiano de la caridad” (*Ibid.*)

La circulación, como función económica que hace llegar los bienes al consumidor, debe distinguirse por tres caracteres: prontitud, facilidad y seguridad. Detalladamente se explican los medios de circulación: cambio, crédito, banco, bolsa, comercio exterior, etc. Llovera muestra cierto temor de que dichos medios entren por caminos de abuso y exclusividad, por lo cual recomienda un moderado proteccionismo estatal que tenga en cuenta la justicia conmutativa. Nunca debe darse desproporción entre lo que se da y lo que se recibe.

Finalmente, se pone en su justo medio el consumo, limitándolo a la necesidad y a la comodidad, advirtiendo que el consumismo termina casi siempre en la improductividad. En 1909 todavía no se alzaban voces de alarma contra el fenómeno del consumismo, pero nuestro autor ya advierte que, para prevenir este vicio, conviene dejar un espacio para el ahorro y la previsión. Sin embargo hay que atender al término medio entre el lujo y el atesoramiento. “No sólo es reprobable, por apartarse del recto orden natural en el uso de la riqueza, quien pródigamente despilfarra en gastos no justificados por la necesidad natural y social, y tal vez inmorales y hasta nocivos, sino también el que se afana por allegar riquezas impulsado tan sólo por el ansia de poseer” (pp. 161-162).

El realismo de Llovera se manifiesta con especial relevancia al tratar la cuestión del trabajo. Antes de abordarlo en sus sentidos económico y social, nos lo

presenta en su aspecto psicológico. Lejos de la utopía de algunos socialistas (Fourier), no se limita a considerar el trabajo como un placer, sino más bien como una penalidad, dada la natural proclividad del hombre a la pereza. Lo que nos impulsa al trabajo, por encima de otras motivaciones –que las puede haber- es la necesidad, la utilidad y el deber. Dar mayor importancia a las motivaciones halagüeñas es simplemente pretender escaparse de la realidad, pues el hombre no puede deshacerse de su condición relapsa. Pero, en contrapartida, el trabajo es la forma más eficiente de regeneración y perfeccionamiento. Por consiguiente hay que menospreciar en este aspecto la teoría del liberalismo económico, que reduce al hombre a un determinismo “envilecedor y degradante”, condenando al obrero a la condición de simple engranaje de la gran maquinaria de la producción. Este pensamiento nos retrotrae a las ideas paganas del trabajo, que señalaban el salario como el precio de la esclavitud y, por tanto, como indigno del ciudadano libre.

Tras un atento estudio de la función social del trabajo, sus especies y su efecto productivo, el autor se detiene en la naturaleza y finalidad del contrato. Puestas algunas reservas y matices a diversas opiniones sobre cada uno de estos aspectos, se propone como mejor solución la de tender paulatinamente a transformar el salario en participación de todos los trabajadores en los beneficios del producto, hasta cumplir el mejor ideal posible: la coparticipación del obrero en el capital de la empresa. Sin negar la legitimidad del régimen salarial - siempre que equivalga al producto del trabajo prestado- son muy estimables ciertas ventajas del contrato de participación, como: salvar al obrero de su condición de inferioridad y servidumbre; suprimir el antagonismo de clases; garantizar una repartición de bienes más equitativa. (Cf. pp.167-174).

6. Dentro de la economía de salarios, es ineludible el problema de la intervención del Estado, de lo que el autor hace una breve y acabada síntesis. Pero lo que más importa son las cuatro principales teorías a este respecto: no intervención absoluta; intervención moderada, supletoria y provisional; intervención sistemática, pero limitada; intervención absoluta. Como era de esperar, la teoría de la intervención moderada se lleva las preferencias. El tratadista la analiza prolijamente y, combinándola con las ventajas que encuentra en otras, formula las siguientes proposiciones: “Hay casos en que el Estado tiene no sólo el derecho, sino también el deber de intervención, y entre estos casos debe contarse actualmente el contrato de trabajo”. En caso de intervención limitada con respecto al contrato de trabajo, “la intervención del Estado debe

restringirse a lo necesario” (pp. 181-182). Se analizan programas concretos de la intervención estatal, como el del conde de Mun, el de los católicos italianos, el de los demócratas belgas, el de los Diputados Católicos de Holanda, el de la Legislación internacional del trabajo y el de la Legislación social española.

Pero la forma más natural de proteger los derechos del trabajador son las asociaciones. Se concede especial atención a los ideales formulados por la Escuela social católica, concretados en una sola aspiración: “que las clases trabajadoras en particular encuentren en ellas la protección de sus derechos y de su dignidad” (p.186). A tales fines sirven las cooperativas de producción, crédito y consumo, las sociedades colectivas, anónimas y comanditarias, las Cajas Raiffeisen, sindicatos, Círculos de obreros, etc. El autor deja sobrentender su preferencia por las asociaciones mixtas, pero con serios reparos en cuanto a su aplicabilidad sin menoscabo del buen entendimiento entre las partes. “En su conjunto, sólo las asociaciones mixtas pueden dar la verdadera corporación, y con ella la verdadera organización normal de la sociedad. [...] Sin embargo, se oponen a su realización, por un lado, la desconfianza y hasta aversión de los obreros con respecto a los capitalistas, y por otro, la falta de verdadero espíritu de caridad y aun de justicia en una gran parte de la clase patronal” (pp. 200-201).

En caso de una clara conculcación de derechos, debe imponerse el de coalición y huelga, tanto por parte de los trabajadores como de los patronos. La huelga, que está en el género de la coalición, debe justificarse principalmente por tres causas: “explotación injusta por parte de los patronos, pretensiones exageradas por parte de los trabajadores, y excitaciones subversivas y falsas promesas por parte de políticos, con el fin de explotar las pasiones populares en su favor”. Dado que en la mayoría de los casos las huelgas se asemejan a las guerras en que hay vencedores y vencidos, o bien perjuicios por ambos bandos, es preciso establecer algunas reglas. Mencionamos las principales: cuando existe contrato, basta el persistente incumplimiento del mismo para desatar la huelga; en caso de reiterada injusticia social en ausencia de contrato, deberán mediar los intentos de arreglo pacífico, fracasado el cual se justifica la huelga; no declarar una huelga con precariedad de medios para sostenerla y sin razonable probabilidad de buenos resultados; la huelga es un medio de defensa de legítimos intereses y no una perturbación del orden público. (pp. 205-207).

7. Después de lo dicho, necesariamente se plantea la cuestión del salario justo. Llovera toca tan sólo brevemente los sentidos más generales en que se puede tomar esta expresión, y se centra en la acepción más restringida, de la que ordinariamente -al menos en su tiempo- se hablaba en economía, es decir, la palabra “salario” limitada a significar no una remuneración cualquiera, “sino una manera especial de remuneración: la retribución que el obrero recibe de su patrono en recompensa de su trabajo” (p. 208). La definición del concepto y sus clasificaciones, que se dan profusamente, ceden en importancia ante la exposición y refutación de las teorías de Lassalle y Maltus. La exposición, como es costumbre en nuestro tratadista, es tan clara y precisa, que más de un lector poco romántico podría sentirse inclinado a favor del maltusianismo. Algo más floja es la refutación, al menos vista desde la mentalidad actual. La deslucen ciertos toques de ingenuidad, tal vez debidos a la intención apologética de la obra, como el dar por supuesto que la Providencia “no llamará a la vida a las criaturas sin proveerlas de los medios necesarios para conservarla” (p. 224). Llovera acusa a Maltus de pasar injustificadamente del orden matemático al orden físico. Por lo demás cree que la argumentación maltusiana no tiene otro apoyo que el de unos datos aislados y barajados a su manera. “El hecho de la sobrepoblación en casos determinados es innegable. Lo que hay es que este hecho no se presenta como espontáneo resultado de las leyes naturales por las que normalmente debe regirse la sociedad, sino como un hecho de carácter accidental, efecto de un desequilibrio económico en la producción, artificialmente procurado o debido a causas fortuitas. Fuera de estos casos, que representan una anomalía, las estadísticas comprueban que naturalmente la población tiende a colocarse siempre en una relación de proporción armónica con la producción, sin nunca traspasar los límites por ésta señalados, antes bien, quedándose, si acaso, por debajo de ellos” (p. 225).

Exponente de dicha “proporción armónica” es la teoría del salario justo, que Llovera expone y defiende según el espíritu de la encíclica *Rerum Novarum*. Esta doctrina, remontando el pensamiento que domina en la economía mecanicista contractual, plantea la necesidad de considerar el trabajo bajo dos aspectos: el de la persona del trabajador y el de la necesidad del trabajo para la subsistencia. De aquí se sigue que los contratos de trabajo no sólo deben tener en cuenta la ley de la oferta y la demanda, sino también y sobre todo la dignidad del trabajador y las necesidades naturales que con el salario debe cubrir. Si el obrero acepta un salario indigno movido por la necesidad extrema o el

miedo, entonces se produce una violencia contra la razón y la justicia. “El salario debe ser suficiente para la sustentación del obrero frugal y de buenas costumbres. He aquí el principio general de la encíclica. Pero este principio [...] no debe considerarse asilado de aquellos otros pasajes de la misma encíclica donde enseña León XIII que todo hombre tiene derecho natural y primordial al matrimonio; que la naturaleza impone al padre de familia el deber sagrado de alimentar y sostener a sus hijos; que la infancia no puede entrar en la fábrica sino después que la edad haya desarrollado sus fuerzas físicas, intelectuales y morales; que hay trabajos que no se adaptan bien a la mujer [...] En una palabra, conviene hacer notar [...] que al tomar el Papa como base de su solución lo suficiente para la sustentación del obrero, no habla del *homo oeconomicus* de la escuela de Manchester y de Maltus, sino del hombre tal como lo conoce todo el mundo, con todos sus instintos naturales, con todas sus necesidades y obligaciones” (pp. 228-229).

Sin embargo, suele ser grande la distancia que suele darse entre el salario justo y las necesidades reales de cada trabajador en particular. Intentando dar alguna orientación a este respecto, se formulan algunas reglas: el patrono está obligado a pagar un salario que cubra las necesidades normales de un trabajador que posee una familia en condiciones ordinarias; si el patrono no está en capacidad de retribuir hasta tal punto, debe al menos pagar un salario equivalente al valor del trabajo prestado; el patrono sólo dejaría de estar obligado en justicia a pagar salarios justos en caso de crisis general, no particular suya; en cualquier caso, es conveniente que la justicia del salario sea discutida entre el patrono y el obrero, siempre y cuando éste sea “conocedor del precio de su trabajo y esté libre de toda violencia y presión moral”. (Cf. P. 238). Si en ningún caso es posible establecer la justicia salarial, se requerirá la intervención del Estado.

8. Aproximándonos al fin del tratado, entramos en los temas del capital y de la propiedad, cuidadosa y profusamente explicados a través de sus definiciones y clasificaciones. Dado que capital y propiedad son conceptos tan estrechamente unidos que no son más que sendos elementos de un mismo fenómeno, el autor los considera conjuntamente. Sin embargo, desde el punto de vista de la justicia natural, otorga primacía al derecho de propiedad, para que, a partir de él, se perciban mejor las condiciones de legitimidad del capital. El derecho de propiedad se caracteriza como “poder moral, individual, exclusivo y perfecto, pero limitado y subordinado”. En modo alguno hay que poner este

derecho en función de la sociedad, puesto que es anterior a ella. “No hay que olvidar que el derecho de propiedad es anterior, con prioridad de naturaleza, a la sociedad misma; que se ordena ésta a aquél como medio al fin; que si el recto orden natural exige alguna vez que el derecho individual ceda al interés colectivo (*expropiación forzosa*), esto es solamente efecto de una colisión accidental con derechos prevalentes, y aun entonces mediando la indemnización oportuna” (p. 245). Pero rebasando los marcos jurídicos del derecho de propiedad, hay que añadir que no se trata de un derecho a disponer arbitrariamente de las riquezas habidas, las cuales deben administrarse según criterios de utilidad social.

A este propósito Llovera fustiga todos los sistemas de colectivismo social que niegan o coartan excesivamente el derecho a la propiedad privada: el comunismo negativo, el comunismo positivo absoluto, el comunismo positivo moderado, el anarquismo, el socialismo, el socialismo anarquista y el bolcheviquismo ruso. A todos estos sistemas obstan, cuando menos, las siguientes observaciones: ausencia de factibilidad en la práctica, debida a los siguientes inconvenientes: imposibilidad de establecer un criterio sobre la nacionalización de los bienes; dificultades en la distribución de los oficios y de las fuerzas de trabajo; la organización de los servicios personales; apatía y escasez de rendimiento debidos a la estrangulación de la iniciativa privada; imposibilidad de una equitativa distribución de los productos, por la dificultad de valorar objetivamente la calidad de cada trabajo. (Cf. pp. 259-270).

Por estas razones conviene afrontar directamente y con mayor rigor crítico el problema del derecho a la propiedad privada. Ante todo es preciso dar valor axiomático a ciertas proposiciones previas: “Poseer algo propio y con exclusión de los demás es un derecho que dio la naturaleza a todo hombre”; los bienes externos están destinados a la utilidad del género humano, sin exclusión de ningún individuo”; el hecho de que la naturaleza se ofrezca para uso y disfrute de linaje humano “no se opone en manera alguna a la existencia de propiedades particulares”; del hecho de que la tierra pertenece a todo el linaje humano no se sigue la negación de propiedades particulares de la misma. De ello se derivan, a su vez, otras proposiciones con no menos valor axiomático que las anteriores: que el derecho a la propiedad es inseparable de la naturaleza humana, independientemente de si es ejercido o no; que el derecho de propiedad no se funda ni en pactos tácitos, ni en la ley civil, ni en el derecho de victoria y de despojo, ni únicamente en el derecho a los frutos del trabajo, sino

en hechos determinantes del derecho de propiedad, como la ocupación legítima de la cosa y “el ejercicio de la humana actividad sobre la misma”. (Cf. pp. 275-276).

Pero también hay que atender a los límites de la propiedad. Resumiéndolos en breves proposiciones: inadmisibles la propiedad absoluta e ilimitada; posesión y administración de los bienes dentro de los términos del orden natural; no olvidar que los bienes materiales privados deben estar en función del bien común; destinar lo superfluo a los necesitados es un acto, aunque no de justicia, sí de obligatoria solidaridad. (Cf. p. 278).

En lo tocante a la cuestión del capital, vuelve a exhibir Llovera sus técnicas de exposición y consiguiente refutación. Partiendo de que toda la teoría económica de Marx se cifra en que la única fuente de valor de cambio es el trabajo y que el capital es improductivo, responde, primero: que es falso y gratuito atribuir al solo trabajo el valor de cambio, cuando en ello también cuenta la *utilidad* del producto, así como la *necesidad* que surge de la oferta y demanda. Segundo: el capital no es improductivo, puesto que por medio de él es posible aumentar y mejorar los medios de producción y por ende la producción misma. “Bajo la forma de anticipaciones y bajo la de instrumentos y máquinas, el capital es auxiliar indispensable para el desarrollo de la fecundidad del trabajo; y su utilidad es tan evidente, que precisamente en ella se funda el empeño de los socialistas por despojar de él a sus actuales poseedores” (p. 287).

La legitimidad del capital no ofrece duda alguna si sólo se debe al trabajo propio y no al ajeno. El fruto del ahorro no será sólo el aumento del capital sino también, eventualmente, el mejoramiento de la producción. Los abusos que de ahí puedan surgir no se achacan al capital acumulado, sino al uso perverso que de él se hace a menudo. Pero esto no significa que el único medio de evitar tal abuso sea la negación absoluta de la participación en los beneficios. Mucho ayuda a entender esta posición el no vincular el capital con el capitalismo. Teniendo esto en cuenta, nadie puede a buen derecho involucrar el capital en las fundadas invectivas que se han dirigido y se siguen dirigiendo contra el capitalismo. (Cf. p. 289).

Llovera finaliza el último capítulo de su tratado ahondando en detalladas explicaciones técnicas y morales acerca de la explotación del capital en la agricultura, la industria, el comercio y las diversas formas de especulación pecuniaria. En todas estas operaciones importa sobre todo el logro de la justicia y

la equidad. Que la competitividad desenfrenada tenga sus límites; que los latifundios, las grandes industrias y la macroeconomía en general no sean obstáculo para la prosperidad de otras iniciativas menos ambiciosas. A este fin coadyuvan las organizaciones interprofesionales y, en última medida, la moderada intervención del Estado. Al fin y al cabo, “trátase tan sólo de proteger, mediante una sabia legislación y sobre todo mediante una organización profesional conveniente, a aquellos ramos de la producción manual o doméstica cuya crisis se debe en primer término al desenfreno de la concurrencia y al abuso de la protección capitalista, y de suavizar, mediante una transición hábilmente preparada, la ruina de los que por evolución técnica del trabajo están llamados a desaparecer” (p. 305).

En el epílogo se hace una síntesis de la tan debatida “cuestión social”. Según Llovera, hay que contemplarla prescindiendo de utopías y romanticismos. La cuestión social no debe confundirse con la “cuestión obrera”, ni reducirse al justo salario, o a la prevención contra el comunismo, o al problema de la pobreza; todos estos factores son sólo partes de la gran cuestión, y en ninguna sola de ellas está la clave para resolverla. Hay que atender primero a sus múltiples causas. Las principales están en el orden económico. Las soluciones no debemos esperarlas ni del socialismo ni de la escuela liberal. “Ni pedimos la libertad de los manchesterianos, que conduce a una lucha donde por precisión sucumbe el inerme y desamparado, ni concedemos la intrusión abusiva de los socialistas, que desconoce y conculca hasta los más elementales derechos de la justicia y de la humana dignidad” (p. 340). La verdadera solución no debe hacerse depender de escuelas ni teorías, sino de la realidad objetiva, donde aparecen las causas reales de la injusticia social. “La verdadera solución de la cuestión social debe solamente ir encaminada a aliviar, mejorar y elevar en lo posible el estado de las clases populares por el reconocimiento de todos sus derechos y por una más amplia participación en los beneficios morales y materiales de la civilización, y a que desaparezca el *pauperismo*, que no es la pobreza, sino la degradación, el abandono y la extensión exorbitante de la pobreza” (p. 324).

\*\*\*\*\*

En definitiva, el TRATADO ELEMENTAL DE SOCIOLOGÍA CRISTIANA de José M<sup>a</sup> Llovera es una pequeña y al mismo tiempo completa enciclopedia de conocimientos sociológicos, la mayoría de ellos mucho más que elementa-



les. Para adaptarlos a la epistemología de nuestro tiempo bastarían muy pocas enmiendas: sólo unos toques que eliminaran la tendencia apologética y ciertas consideraciones sobre el rol de la mujer en la familia y en la sociedad. Con todo, y aun sin dichas enmiendas, el tratado no deja de tener condiciones para acceder al rango de la clasicidad.