

# El catolicismo social: Éxitos del pasado – Objetivos para el futuro

*Arnd Küppers*

Fiel a la dialéctica de los conflictos históricos, el catolicismo social surge como movimiento social progresista justamente en una época en que se expande el antimodernismo en la Iglesia, vale decir, el rechazo combatiente de todo aquello que los tiempos modernos habían traído como conquistas liberales. Este antimodernismo tiene sus orígenes en la Revolución Francesa y los conflictos que resultaron de ella y se continuaron durante el siglo XIX entre la Iglesia y el Estado. En término de unos pocos años la Iglesia debió aceptar una reducción importante del poder político, económico y cultural que había acumulado durante siglos. En Alemania, el Decreto de la Deputación de los Estados (*Reichsdeputationshauptschluss*) de 1803 llevó a la secularización de los Estados eclesiásticos del Imperio y a la expropiación de la mayor parte de los bienes de la Iglesia, y con la disolución del Sacro Imperio Romano Germánico (1806) la Iglesia Católica perdió su poder político. Finalmente, las resoluciones del *Congreso de Viena* (1815) tuvieron por consecuencia que millones de católicos, por ejemplo, en Renania y Westfalia, quedaran bajo del dominio de príncipes protestantes. Para muchos católicos, tanto clérigos como laicos, esta experiencia histórica significó un trauma que se extendió como una sombra sobre la historia eclesiástica europea del siglo XIX y principios del XX.

Si en un principio aún hubo intentos por una recepción católica de la filosofía del enciclopedismo, entonces después de la revolución estos cedieron a una crítica fundamental del pensamiento de autonomía enciclopedista y del liberalismo. Este fue el comienzo del “Ultramontanismo”, un movimiento que se opuso fuertemente al espíritu de la época y a la tutela de la Iglesia por el Estado. A partir de la década del 1840 el ultramontanismo se extendió por toda Alemania, poco a poco las sillas episcopales fueron ocupadas por hombres de esa orientación. Pero este no era un movimiento eclesiástico, sino un movimiento verdaderamente cultural que resultó en el catolicismo moderno. El antimodernismo, el clericalismo y la uniformización de la Iglesia sólo fueron una cara de la moneda. Por el otro lado se produjo una popularización de las creencias y la vida eclesiástica. A los aspectos de la vida ajenos a la Iglesia se les impuso una forma católica incluyendo a los creyentes en una estructura de asociaciones católicas que abarcaban casi todas las áreas sociales y de la vida. Así surgió el “catolicismo como forma social”<sup>1</sup>, el entorno católico que iría a acuñar en forma decisiva la historia alemana durante más de cien años. El historiador Thomas Nipperdey habla de una verdadera “subcultura’ católica de increíble densidad e intensidad”<sup>2</sup>.

En este caso el ardid de la historia consiste en que a pesar de la creciente clericalización y jerarquización de la vida eclesiástica, esta movilización de las masas católicas tuvo un efecto fuertemente igualador en sentido social. Aun cuando no tuvieran nada que opinar en la jerarquía eclesiástica, los legos y el clero bajo se volvieron magnitudes determinantes en la vida política y social. Y

puesto que en el catolicismo del medio social la confesión era el elemento aglutinante fundamental, la importancia de otras diferencias – como ante todo la pertenencia a una clase social determinada – pasó a un segundo plano. Esta es una de las razones por las cuales el naciente catolicismo político desde un principio también tematizó ofensivamente la cuestión social. Por esta razón, a partir de 1870 el partido católico de centro pudo pasar a ser el primer partido popular alemán votado por la mayoría de los católicos, atravesando todos los estratos sociales. Políticos de centro como Georg von Hertling (1843 – 1919) y Franz Hitze (1851 – 1921) fueron algunos de los políticos sociales de más alto perfil durante el imperio. Hitze también fue uno de los iniciadores del *Volksverein für das katholische Deutschland* (Asociación Popular por una Alemania Católica), fundado en 1890, que se abocó ante todo a la formación sociopolítica de gremialistas cristianos y a la difusión de las ideas del catolicismo social. Antes de la Primera Guerra Mundial el *Volksverein* contaba con unos 800.000 asociados y más de 15.000 colaboradores voluntarios. De este modo, después de la socialdemocracia, el catolicismo social organizado se volvió el movimiento social de masas más exitoso de Alemania.

Tanto la socialdemocracia, como el catolicismo social tuvieron el mismo “tema de nacimiento”: la *cuestión de los trabajadores*. El punto de partida de lo que se dio en llamar el conflicto de la época, fue la aspiración por imponer en la vida económica y laboral el derecho de autodeterminación de los hombres propagado por la filosofía enciclopedista. Fue exactamente este el objetivo de la introducción de la libertad de profesiones y oficios a inicios del siglo XIX. Pero la realidad no se quiso someter a esta idea sublime. El hecho que muy pronto ya no se podría pasar por alto, de que el contrato laboral formalmente libre se pervirtió en un documento de verdadera privación de la libertad para el trabajador individual, se tornó en la experiencia característica y chocante de toda una época. Carlos Marx expresó esta relación con el sarcasmo que lo caracterizaba pintando una caricatura del mercado laboral como “un verdadero Edén de los derechos humanos innatos”<sup>3</sup>.

Obviamente Marx propicia la idea de una respuesta revolucionaria a la cuestión social. Su programa revolucionario pesó durante décadas sobre la joven socialdemocracia. Marx rezongaba contra el joven movimiento sindical que luchaba por mayores sueldos y mejores condiciones de trabajo, diciendo que: “estaba luchando contra los efectos, pero no así contra las causas de esos efectos; que, si bien desaceleraba el movimiento descendiente, no cambiaba su dirección; que aplicaba medios paliativos, pero no curaba el mal. [...] En lugar del lema conservador ‘¡Un jornal justo por una jornada justa!’ debía escribir el lema revolucionario en sus banderas: ‘¡Abajo el sistema salarial!’”<sup>4</sup>. Esta vinculación inseparable entre el trabajo asalariado y el carácter enajenante del trabajo en que se basa el análisis de la cuestión social en Marx y que determina todo su programa político, constituye desde un principio la diferencia decisiva con el catolicismo social. Si bien en el catolicismo también había fuerzas conservadoras que soñaban con una reorganización de la sociedad industrial por estamentos, el *mainstream* del catolicismo social alemán ya siguió el camino de la reforma social, a más tardar desde la constitución del *Reich*. Wilhelm Emmanuel von Ketteler, el “Obispo de los trabajadores” de Maguncia, ya describió este camino en 1869 en un discurso

ante la Conferencia de Obispos de Fulda: “Puesto que no se puede voltear la totalidad del sistema, se trata de mitigarlo, de buscar los remedios adecuados para cada una de sus graves consecuencias y de hacer que los trabajadores, en la medida de lo posible, participen de las partes buenas del sistema, de sus bendiciones.”<sup>5</sup>

La crítica de Ketteler al capitalismo realmente existente y a las condiciones laborales reinantes resultó apenas menos dura que aquella de Carlos Marx. Pero la diferencia decisiva era: contrariamente a Marx, Ketteler y el catolicismo social no rechazaban en principio la relación sueldo-trabajo. Solo se rechazaba la idea *laissez-faire-liberal* de la época en cuanto a una libertad total en la redacción del contrato de trabajo. Es por ello que Ketteler ya propiciaba una legislación estatal en defensa del trabajador, una organización gremial de los trabajadores e inclusive el derecho de huelga. Este último punto es tan llamativo porque la huelga como recurso de la lucha laboral siguió siendo muy debatida durante mucho tiempo – no entre los católicos social y gremialmente activos, pero sí en algunas posturas magisteriales de la doctrina social. Con miras a la realidad de estas discusiones en el siglo XIX y principios del XX, la lucha laboral se consideraba – no sin cierta justificación – un elemento de la lucha de clases, tal como se lo encuentra en el centro de la teoría marxista. Pero esta idea de la lucha de clases se opone diametralmente a los ideales sociales tradicionales del catolicismo que se basa originariamente en un pensamiento comunitario orgánico y en cuyo centro sigue estando el bien común hasta el día de hoy.

Por el contrario, la idea de las convenciones paritarias, vale decir de los contratos colectivos tendientes a reglamentar las condiciones laborales y salariales en un marco de consenso entre empleadores y empleados, gozó de mucho eco en el catolicismo social desde un principio, ante el trasfondo de la orientación colectiva y hacia el bien común. El vocero sociopolítico del bloque de centro Franz Hitze ya abogaba en 1898 por sustituir “la reglamentación individual del contrato de trabajo y del sueldo [...] por la reglamentación ‘collective’ de la organización profesional”.<sup>6</sup> Al gobierno de tendencia escéptica y a la industria, que en su mayoría rechazaba la idea de las convenciones paritarias, le respondía que “el fortalecimiento de las asociaciones gremiales es apto en primera instancia para contrarrestar la lucha de clases.”<sup>7</sup> Con esto Hitze estaba demostrando una enorme visión de futuro. En 1981 nadie menos que Jürgen Habermas comprobó: “La institucionalización jurídica del conflicto tarifario se ha vuelto la base de una política reformista, que condujo a una pacificación del conflicto de clases en los estados sociales”.<sup>8</sup> Recién esta amortiguación social y su marco hicieron que el capitalismo triunfara sobre el comunismo en la lucha entre los sistemas que dominó el siglo XX, pues: “En estas condiciones, el proletariado, portador designado de una futura revolución, se disolvió *en tanto* proletariado.”<sup>9</sup>

Pero desde un principio, el objetivo del catolicismo social consistió en conformar los convenios paritarios en una verdadera cooperación tarifaria y en una cooperación social más amplia aún. Con el ideal social que esto expresa, el catolicismo social ha hecho un aporte fundamental al desarrollo de la cultura social orientada hacia el consenso en Alemania, que vista en su totalidad tal

vez haya sido y aún sea más importante que los progresos institucionales logrados durante 150 años. De todas maneras, el catolicismo social también puede presentar un balance llamativo, no por último con miras a la historia de la joven República Federal de Alemania y la evolución de la Economía Social de Mercado. Aquí el catolicismo social fue tan exitoso, que Ralf Dahrendorf pudo constatar en 2004: “Quien habla de Economía Social de Mercado en Alemania [...] se refiere a Ludwig Erhard más la Doctrina Social de la Iglesia, ese programa de incompatibilidades que acuñó a la Democracia Cristiana (CDU) y a la Unión Social Cristiana (CSU) tempranas y que en cierto modo las sigue caracterizando hasta el día de hoy, siendo que el Partido Social (SPD) lo adoptó después de la convención partidaria de Bad Godesberg en 1960 y más aún después de Karl Schiller.”<sup>10</sup>

La palabra “incompatibilidad” ya indica que Dahrendorf lo veía de modo crítico en 2004. Eran los tiempos de la Agenda 2010 y el liberal Dahrendorf consideraba que para volver a dotar a la Economía Social de Mercado de mayor firmeza era necesario menos Doctrina Social de la Iglesia – para Dahrendorf un sinónimo de política social – y volver a tener más de Ludwig Erhard – para él un sinónimo de libre mercado. Al menos en lo global, esta exigencia ha quedado superada entre tanto. En ocasión de la crisis de los mercados financieros de los años 2007 a 2009 se ha demostrado contundentemente que el neoliberalismo primitivo con su exigencia global por menos Estado y más mercado ha fracasado. También ha quedado en claro que determinados recaudos sociales – por ejemplo: remuneración por jornada laboral reducida – pueden resultar de gran ayuda para que una economía atraviese una crisis de esas características sin grandes rupturas sociales. Después de este episodio decisivo, la discusión político-económica se ha vuelto más diferenciada en el ínterin. Frente a la ideología del neoliberalismo en su forma vulgar, el pensamiento ordo-político ha vuelto a ganar importancia. La gobernanza es una de las ideas clave del neoliberalismo en su forma original, exigente, de Walter Eucken y otros; además presenta una proximidad imposible de obviar con la Doctrina Social de la Iglesia concebida como ética del orden. Por eso, el catolicismo social debería aprovechar los beneficios de la hora y colaborar para romper con la contraposición ideológica de tantas décadas – y bastante irracional – entre política económica y política social. Una política social moderna hoy siempre debería estar bien pensada desde lo reglamentario. Vale decir que la política social dentro de lo posible debería tender a lograr los fines sociales mediante instrumentos que no afecten la funcionalidad del mercado – en particular la competencia justa y la libre formación de precios –. Por el otro lado, la política económica también debería contemplar siempre el objetivo de la justicia social. Las injusticias sociales – esto también lo han dejado muy en claro los años de crisis – no son solamente un problema moral, sino que causan altos costos de oportunidad a la economía. Es cierto que en la actualidad toda economía se debe adecuar estructuralmente a los desafíos del mercado globalizado. Pero al mismo tiempo también se debe proveer que todos los ciudadanos reciban una parte justa de los beneficios económicos así logrados. Es por eso que la reivindicación del Obispo Ketteler de 1869 sigue válida en la actualidad, en tiempos de globalización, como afirmación programática del catolicismo social: “Puesto que no se puede voltear la totalidad del sistema, se trata de mitigarlo, de buscar los

remedios adecuados para cada una de sus graves consecuencias y de hacer que los trabajadores [hoy posiblemente se diría: todas las personas, especialmente los débiles; AK], en la medida de lo posible, participen de las partes buenas del sistema, de sus bendiciones.”

A finales del milenio hubo críticas a la Economía de Mercado envejecida, pero no sólo desde el lado del libre mercado, sino también desde la izquierda. Se destaca especialmente aquella del sociólogo danés Gøsta Esping-Andersen, quien en su libro *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, publicado en 1990, critica de “conservadores” y “corporativistas” los Estados de bienestar inspirados por la Doctrina Social de la Iglesia, tal como existen por ejemplo en Alemania y Austria. Si bien para él este modelo es mejor que el “anglosajón”, que se practica arquetípicamente en los Estados Unidos, pero notablemente peor que el modelo “escandinavo”, que se destaca por un Estado benefactor fuerte, que incluye a todos los ciudadanos en un mismo sistema de seguridad social, independientemente de su profesión o status social, a fin de garantizar la igualdad social a alto nivel.

Entre tanto esta crítica también ha quedado mayormente superada. El Estado benefactor escandinavo ha llegado a sus límites debido al exceso de exigencias y ha debido reducir notablemente sus servicios. Entretanto, tanto Dinamarca, como también Finlandia, han tomado distancia o bien se han despedido del “modelo escandinavo” idealizado por Esping-Andersen. Por el contrario, el venerable principio de subsidiariedad originado en la Doctrina Social de la Iglesia y tan despreciado por Esping-Andersen (“corporativista” y “conservador”), vuelve a gozar de mucha popularidad como principio rector para reformas estructurales de los Estados sociales, porque marca un camino entre Escila del estatismo y Caribdis de la sociedad mercantil pura.

Pero Esping-Andersen tenía razón en el sentido de que la presión por una adecuación del Estado benefactor hoy en modo alguno resulta solamente de las condiciones marco económicas modificadas por la globalización, sino también de otros cambios socioeconómicos. A modo de ejemplo, la relación laboral normal hoy en día está tan poco sobrentendida, como la familia en tanto matrimonio por toda la vida, con un mínimo de dos hijos, en que el padre trabaja a tiempo completo y la madre eventualmente a tiempo parcial. La erosión de la familia tradicional es justamente una circunstancia que le duele a muchos en la Iglesia católica. Pero tampoco y justamente la Doctrina Social de la Iglesia no puede continuar apostando inmutable a sobrentendidos que ya no lo son. Rige cuanto dijo cierta vez el jesuita y referente de la Doctrina Social Hermann Josef Wallraff: la Doctrina Social de la Iglesia es una estructura de frases abiertas que se deben llenar de contenido de acuerdo a los desafíos sociales de los tiempos concretos y de la sociedad.<sup>11</sup>

Hoy la cuestión social ya no se plantea como la cuestión de los trabajadores que constituyó el trasfondo del surgimiento de la Doctrina Social de la Iglesia en el siglo XIX. Actualmente la línea del conflicto social ya no transcurre como entonces entre el capital y el trabajo, entre “arriba” y “abajo”. Hoy la línea del conflicto social separa a aquellos que están “adentro” de aquellos que se quedan “afuera”, excluidos de los recursos económicos, sociales y culturales

centrales de nuestra sociedad. A diferencia del proletariado del siglo XIX, el grupo de los afectados por este problema hoy es muy heterogéneo; lo forman desocupados por períodos prolongados, trabajadores precarios, discapacitados, madres o padres solteros, niños de familias socialmente débiles y migrantes. Y no es casualidad que este nuevo desafío haya sido reconocido antes en el catolicismo social orientado hacia el bien común, que en otras partes. En su notable epístola de los pastores económicos "Economic Justice for All" de 1986, los obispos católicos norteamericanos ya ampliaron el concepto tradicional de la justicia social con el objetivo de la inclusión social y hablaron de "justicia participativa".<sup>12</sup>

Entre tanto, estos conceptos se encuentran en boca de todos, pero aun 30 años después aquí sigue estando el gran desafío social en tiempos de migración de millones de refugiados y migrantes, tal vez más que nunca antes. Pero justamente la crisis de los refugiados también ha demostrado, cuántos recursos solidarios siguen existiendo en nuestra sociedad, especialmente también en las Iglesias. El catolicismo social no está muerto, sino muy vivaz, aun cuando hoy se manifieste de modos muy distintos que en tiempos pasados.

---

<sup>1</sup> Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. 1992, 80.

<sup>2</sup> Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918, Erster Band. Arbeitswelt und Bürgergeist*, Edic. especial, Múnich 1998, 439.

<sup>3</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie (Marx-Engels-Werke 23-25)*, Berlin 1962-64, Tomo 1, 189.

<sup>4</sup> Karl Marx, *Lohn, Preis und Profit*, en: *Marx-Engels-Werke*, Tomo 16, Berlin 1962, 101-152, aquí: 152.

<sup>5</sup> Wilhelm Emmanuel von Ketteler, *Ansprache vor der Fuldaer Bischofskonferenz vom 05/09/1869*, en: *Sämtliche Werke und Briefe*, Editado por E. Iserloh, Tomo. I.2, Mainz 1977, 429-451, aquí: 438.

<sup>6</sup> Franz Hitze, *Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, 4. edic., Mönchengladbach 1905, 14.

<sup>7</sup> Franz Hitze, *Reichstagsrede zur Bedeutung der Gewerkvereine (1898)*, en: Gabriel, Karl/Große Kracht, Hermann-Josef (Ed.), *Franz Hitze (1851-1921). Sozialpolitik und Sozialreform*, Paderborn y otros 2006, 225-232, aquí: 231.

<sup>8</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981, Tomo 2, 510.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4. edic., Frankfurt a. M. 1971, 229.

<sup>10</sup> Ralf Dahrendorf, *Wie sozial kann die Soziale Marktwirtschaft noch sein? 3. Ludwig-Erhard-Lecture*, Berlin 2004, 13.

---

<sup>11</sup> Véase Hermann Josef Wallraff, *Katholische Soziallehre – Leitideen der Entwicklung? Eigenart, Wege, Grenzen*, Colonia 1975, 26 ss.

<sup>12</sup> Véase al respecto Arnd Küppers, *Soziale Gerechtigkeit im Verständnis der Katholischen Soziallehre*, en: *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 165-174.