

## PRESENTACIÓN

Esta tesis trata sobre el paternalismo en general y, especialmente, sobre el paternalismo jurídico. La noción de paternalismo apunta a una extrapolación del modelo de relación paterno-filial a otro tipo de relaciones sociales: por ejemplo, la relación entre el Estado y sus ciudadanos o entre el médico y el paciente. En particular, la analogía se construye no tanto sobre el aspecto del cuidado, como sobre el aspecto del control que entraña el ejercicio de la paternidad. Es la aplicación del modelo del poder paternal (la *patria potestas*) a otros ámbitos sociales lo que se cuestiona.

El problema del paternalismo es esencialmente práctico. El ejercicio de cualquier responsabilidad cuyo cumplimiento, parcial o totalmente, se oriente a promover o proteger el bienestar individual de otros pone de manifiesto que este bienestar puede ser puesto en peligro por los propios individuos. Ésta es una experiencia común entre los legisladores, médicos, profesores, abogados etc. La lucha contra la enfermedad, por ejemplo, se ve frustrada en muchas ocasiones por los hábitos de vida no saludables: pensemos en el consumo de tabaco, la mala alimentación o el sedentarismo. Me atrevería a decir que el paternalismo es una posibilidad abierta y con frecuencia practicada en cualquier ámbito de responsabilidad pública que se relacione directamente con el bienestar individual.

Frente a esta realidad, la ideología dominante en los países industrializados es claramente anti-paternalista. El valor otorgado a la autonomía individual, a la democracia e, incluso, al sistema de libre mercado parecen descartar la posibilidad de encontrar supuestos de paternalismo justificado. Sin embargo, la persistente presencia de supuestos concretos de intervenciones que se nos presentan como plausiblemente justificadas, por un lado, y como paternalistas, por otro, desafían a esta corriente de pensamiento. El paternalismo adquiere, por ello, una extraordinaria relevancia teórica. A mi juicio, las implicaciones de la justificación del paternalismo constituyen, junto con una consideración profunda del alcance del principio de daño a terceros, una poderosa herramienta contra las diferentes teorías del Estado mínimo que emanan de esa fuente de muchos caños en que se ha convertido el liberalismo político.

El paternalismo es un problema muy difícil. De un lado, más allá de las connotaciones sugeridas por la analogía con la relación paterno-filial, resulta extraordinariamente complejo precisar el concepto. De otro lado, el problema de la justificación de las prácticas paternalistas muestra conexiones con muchos aspectos controvertidos en la filosofía práctica. La búsqueda de la coherencia en este tema tiene, por ello, algo de ideal de imposible realización plena. Espero que el resultado de mi trabajo se haya aproximado un tanto, sin embargo, a ese ideal.

## 1. Introducción

### 1.1. Origen y generalización del uso del término “paternalismo”

El término “paternalismo” es de origen anglosajón y en esta particular forma con sufijo en “ismo” se remonta al siglo XIX<sup>1</sup>. El *Oxford English Dictionary* define “*paternalism*”, en una primera acepción, como “*el principio y la práctica de la administración paternal; el gobierno como un padre; la pretensión o el intento de suplir las necesidades o regular la vida de una nación o comunidad de la misma forma que un padre hace con sus hijos*”<sup>2</sup>; y, en una segunda acepción más general: “*el principio de actuar del modo como un padre en relación con sus hijos*”<sup>3</sup>. Este mismo diccionario señala como primeros ejemplos del uso del término algunos artículos periodísticos de finales del siglo XIX, que se referían al ámbito de las relaciones laborales y al de las relaciones entre las metrópolis y sus colonias<sup>4</sup>.

Por su parte, el *Diccionario de la Real Academia Española* lo define como “*La tendencia a aplicar las formas de autoridad y protección propias del padre en la familia tradicional a relaciones sociales de otro tipo; políticas, laborales, etcétera*”<sup>5</sup>. A lo que añade que es frecuentemente usado con carácter peyorativo.

El término comenzó a usarse principalmente en el contexto de ciertas prácticas sociales desarrolladas por los patronos en relación con sus trabajadores caracterizadas por la asunción de responsabilidades en la mejora de la calidad de vida del obrero, las cuales rebasaban con creces el cumplimiento de las condiciones contractuales en materia de salario y condiciones de trabajo<sup>6</sup>. Estas prácticas de los patronos, denominadas por la historiografía actual *paternalismo industrial*, tuvieron su apogeo en la segunda mitad del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX, en todos los países industrializados, y en España resurgieron, además, desde 1940 hasta bien entrados los años sesenta, en el contexto de la dictadura franquista<sup>7</sup>. Es de destacar que, por ejemplo, en la *Enciclopedia Universal Ilustrada* de Espasa, publicada por primera vez en 1920, la única acepción que se incluye de “paternalismo” es, precisamente, la siguiente:

*“Régimen de relaciones entre el patrono y el obrero que, asimilándolas a las familiares, atribuye al patrono una especie de protección tutelar sobre sus obreros”<sup>8</sup>.*

Los ejemplos históricos de paternalismo industrial más importantes son las llamadas ciudades-fábrica. Paradigmáticos son los casos de *Pullman City* en los Estados Unidos, la *cit  Mulhouse* o *Le Creusot* en Francia, *Le Grand Hornu* en Bélgica, etc. En España cabe destacar el paternalismo practicado en las explotaciones mineras de Río Tinto en Huelva y en las empresas mineras asturianas como Hullera Española en Bustiello, Solvay en Lieres o Ensidesa en Avilés<sup>9</sup>.

A lo largo del siglo pasado, el término “paternalismo” ha tenido una considerable difusión tanto en el lenguaje ordinario como en el lenguaje propio de las ciencias sociales y de la filosofía práctica. El carácter metafórico de la idea de paternalismo, que es el que se limita a recoger la definición de la Real Academia Española, le proporciona una gran capacidad para encontrar nuevos usos y cargarse de diferentes significaciones, pero manteniendo una connotación mínima común de significado, que es la que se extrae precisamente de la analogía con las relaciones paterno-filiales. Aplicado a las relaciones entre el Estado y sus ciudadanos, Norberto Bobbio y Nicola Matteucci definen al paternalismo como

*“una política social, tendiente al bienestar de los ciudadanos y del pueblo, que excluye la directa participación de los mismos: es una política autoritaria y al mismo tiempo benévola, una actividad asistencial para el pueblo, ejercida desde arriba, con métodos puramente administrativos”<sup>10</sup>.*

Una definición todavía más general nos la ofrece Eligio Resta para quien el paternalismo es

*“una técnica de gobierno caracterizada por comportamientos autoritarios, aunque benévolo, de los gobernantes en sus relaciones con los gobernados”<sup>11</sup>.*

Merece destacarse, por último, que en el mundo académico, el uso del término “paternalismo” alcanza, a partir de los años setenta del pasado siglo, una notable extensión en el ámbito de la historiografía social internacional<sup>12</sup> y de la filosofía jurídica

y moral anglosajona, hasta el punto de constituirse en un tema de investigación propio o, incluso, de materia de catalogación bibliográfica.

## 1.2. Breve descripción de la ideología del “paternalismo industrial”

La calificación como “paternalistas” de ciertas prácticas de los patronos decimonónicos suscita inmediatamente la sospecha de tratarse de un burdo enmascaramiento de la explotación de la fuerza de trabajo por el capital, en las relaciones de producción del capitalismo industrial. Es precisamente a la luz de estas relaciones de producción que se teorizó el propio concepto de explotación capitalista. Sin embargo, parece que debemos distinguir un primer paternalismo movido fundamentalmente por consideraciones prácticas y disfrazado toscamente de filantropía y una posterior ideología como alternativa tanto a los movimientos revolucionarios de izquierdas como al liberalismo de *laissez faire*.

Efectivamente, el paternalismo industrial tuvo en un principio un fuerte carácter pragmático. Los grandes patronos paternalistas pronto se dieron cuenta de que el libre mercado de la fuerza de trabajo era insuficiente para proveerles de una mano de obra estable, suficiente, cualificada y disciplinada. Los ingentes recursos humanos que requería la industria metalúrgica, textil o las actividades mineras exigió de los capitalistas una estrategia eficaz orientada a enraizar al obrero en la fábrica: fundamentalmente, a través de garantizarle el alojamiento y desarrollar instituciones de previsión como cajas de socorro y retiro (estas últimas condicionadas, claro está, a la permanencia del trabajador en la empresa). Por otro lado, y éste es un punto en el que vale la pena insistir, el conflicto con el liberalismo de *laissez faire* podía sortearse en tanto que se respetaba uno de sus principios fundamentales: el no intervencionismo del Estado. Incluso, paternalismo y no intervencionismo estatal se favorecieron mutuamente al atenuar el primero las peores consecuencias de la industrialización; parece ser, además, que todo intento de intervención estatal era adelantado por los patronos, y frustrado de esta manera, pues preferían ser ellos mismos quienes pusieran en marcha ciertas reformas sociales con tal de mantener alejado al Estado de sus fábricas (salvo cuando se trataba de disponer de la guarnición local para sofocar las revueltas).

La visión más materialista de la historia casa perfectamente con este primer paternalismo pragmático. Desde esta perspectiva conflictualista, los programas del “paternalismo industrial” cumplieron una función de dominación y una función ideológica. Por un lado, función de dominación por cuanto el sentido primordial del programa paternalista consistía en extender la disciplina fabril fuera de la fábrica: “la clave de las estrategias paternalistas –dice José Sierra- reside en el intento de disciplinar productivamente la mano de obra a través de intervenciones sobre el no-trabajo”<sup>13</sup>. A juicio de este autor, es precisamente este espacio de intervención, fuera del trabajo, lo que caracteriza al paternalismo frente a otras disciplinas industriales. Tres fueron los objetivos principales, nos explica, que buscó el patrono en el paternalismo: 1) reclutamiento y estabilización de la mano de obra, 2) disciplinamiento productivo de la mano de obra y 3) alejamiento de la mano de obra de la autoorganización obrera<sup>14</sup>. Por otro lado, función ideológica del paternalismo por cuanto enmascaró la dominación bajo la forma de intención benevolente, humanizadora o, incluso, bajo la forma del cumplimiento de un deber social que nacía de la superioridad de los ricos sobre los pobres. “Mítica duplicación de las metas del programa paternalista”<sup>15</sup> que resultaba indispensable, subraya José Sierra, como “instrumento de legitimación social de las prácticas paternalistas”<sup>16</sup> y como condición de eficacia de las mismas<sup>17</sup>.

Sin embargo, en el último tercio del siglo XIX, la expansión del socialismo y la inestabilidad social desafió a ese paternalismo práctico y de poco calado teórico a constituirse en una verdadera alternativa al socialismo. Fueron entonces los ideólogos católicos quienes insuflaron una mayor sustancia teórica a las prácticas paternalistas como el mejor medio para luchar contra la propagación de la izquierda revolucionaria y, en consecuencia, para garantizar la paz social compatible con el capitalismo<sup>18</sup>. Esta ideología contemporánea del paternalismo tuvo su versión más sofisticada en los pensadores católicos belgas y franceses, que son las fuentes de las que directamente se nutrieron los católicos sociales españoles.

Quizá si no fuera por el predominio cultural anglosajón actual, a esta ideología conservadora se la denominaría todavía el “patronazgo” o “patronato”. Término que en su versión francesa, “*patronage*”, fue el concepto básico de la elaboración teórica del paternalismo francés en el siglo XIX, teniendo mucha más difusión que la palabra, recién nacida en aquel momento, de “*paternalisme*”<sup>19</sup>. Frédéric Le Play, figura clave de la doctrina paternalista, definió al “*patronage*” como una forma particular de relaciones sociales “mantenidas por un firme sentimiento de intereses y deberes recíprocos”<sup>20</sup>, cuyo modelo son las relaciones familiares<sup>21</sup>.

El núcleo del desafío ideológico del paternalismo al socialismo era la negación de su visión conflictualista de la sociedad, y en particular de las relaciones de producción, proponiendo en su lugar un modelo de relaciones caracterizadas por este firme “sentimiento de intereses y deberes recíprocos”<sup>22</sup>, propugnado por Frédéric Le Play. El pensamiento de Frédéric Le Play aunaba tres elementos: doctrina católica, positivismo y conservadurismo liberal<sup>23</sup>. Se trataba de llevar a cabo una “reforma social que eliminase las desigualdades sociales más sangrantes, generadas por la transformación capitalista de la economía, y abriese camino a la paz y a la estabilidad sociales, pero, siempre, dentro de unos límites que no traspasaran los principios marcados por el liberalismo político”<sup>24</sup>.

En esta búsqueda por la paz y la estabilidad sociales, la conclusión a la que llegó Frédéric Le Play es que éstas emanaban fundamentalmente de las instituciones privadas, entre las cuales la familia troncal y el patronazgo eran las más idóneas. El patronazgo se caracterizaba por “enlazar por el establecimiento de relaciones más o menos estrechas un determinado número de familias pobres a otra rica, que mediante protección y trabajo, le garantiza el sustento diario y la supervivencia vital”<sup>25</sup>. Esta teoría combinaba elementos de Saint-Simon y del catolicismo social de manera que la autoridad social correspondía a un “buen pastor” que siempre había de respetar el decálogo<sup>26</sup>.

La calificación del pensamiento de Frédéric Le Play como de “conservadurismo liberal” o “compatible con el liberalismo político” merece una aclaración. Por un lado, la doctrina católica social se oponía, en razón de su conservadurismo, a la ideología política, a veces denominada “liberal”, que propugnaba el laicismo de las instituciones públicas y la neutralidad del Estado en materia religiosa. Humanistas laicos y social católicos discrepaban fuertemente en torno al fundamento del deber de mejorar las condiciones de vida del proletariado, aunque coincidieran en la existencia de tal deber: frente al valor otorgado a la autonomía individual por el liberalismo, la clave del pensamiento social católico es la caridad. Por otro lado, el social-catolicismo estaba del

lado del liberalismo de *laissez faire* por su defensa del capitalismo, la propiedad privada y, sobre todo, por su inicial respeto al principio de la no intervención estatal (en este sentido, eran igualmente liberales). Más adelante, la paulatina aceptación por parte de los reformistas social católicos de un creciente intervencionismo estatal en cuestiones sociales, produjo una mayor diferenciación política con un grupo de “liberales” que, además de con el laicismo, seguían profundamente comprometidos con el no intervencionismo estatal.

La idea de un “paternalismo liberal” es mucho más reconocible en el ingeniero filósofo Émile Cheysson que en su maestro Frédéric Le Play. El primero trató de combinar la benevolencia patronal con el reconocimiento de una mayor autonomía para el obrero, por medio de la articulación de instituciones de encuentro entre patronos y obreros (todavía a las afueras del Estado). A su juicio, el *patronazgo* siempre presupone la unión del patrón con sus obreros y un sentimiento favorable a sus intereses, pero adopta muy diversas formas según el rol que el patrón desempeña frente a ellos: “los unos –dice Émile Cheysson- quieren tratarlos como un coronel a sus soldados; los otros como un padre a sus hijos. Pero se subdividen estos mismos en padres del antiguo o del nuevo testamento, o más bien del antiguo o del nuevo régimen. De aquí, tres variedades principales del patronazgo que yo llamaré el patronazgo militar, el patronazgo patriarcal y el patronazgo liberal”<sup>27</sup>. Tanto en el patronazgo militar como en el patriarcal el patrono conserva toda su autoridad sin delegar ni un ápice de ella en los propios obreros; aunque en el patriarcal el ejercicio de esta autoridad se mitiga por la benevolencia. El patrón liberal, por el contrario, ha abandonado el proceder autoritario característico de la relación con los menores de edad y sabe “que el obrero está emancipado y ya no admite hoy en día que, aunque sea por su bien, se produzca el menor atentado a su independencia, de la cual está orgulloso y celoso”<sup>28</sup>. Émile Cheysson busca el equilibrio entre el necesario paternalismo y el máximo acercamiento al respeto de la autonomía de los obreros. Cada una de las instituciones paternalistas más importantes reflejan esta tensión.

En las *cajas de pensiones* la elección se plantea en torno a la imposición de un plazo de permanencia en la empresa para beneficiarse de ellas (de manera que una salida anticipada no da derecho a recuperar las cantidades aportadas), o la restitución sin condiciones a voluntad del trabajador. La solución apuntada por Émile Cheysson es la “cartilla individual”, donde se consignan las cantidades individualmente aportadas para proceder a una eventual restitución antes de tiempo. Sin embargo, el paternalismo reclama que esta renuncia a la total pérdida de derechos por incumplimiento de las condiciones de la caja de pensiones se haga evitando

“que se vuelva contra el obrero y el patrón y dañe la estabilidad de sus relaciones. Si la fábrica restituyera a caja abierta –dice Cheysson-, y en vista del primer requerimiento, el peculio inscrito en la cuenta del titular gracias al juego de las instituciones patronales, sería una facultad peligrosa para el obrero que estaría tentado de usarla a cada asalto de una necesidad apremiante, de una pasión, de un simple capricho. Por un juego de placer, una vuelta al cabaret con los camaradas, hay quien abandonaría el taller y dilapidaría en pocas horas los fondos tan laboriosamente reunidos moneda a moneda, en vista de su vejez”<sup>29</sup>.

La “cartilla individual”, por el contrario, no es directamente consumible, no es dinero, sino el título para reclamarlo (lo cual lleva inevitablemente un tiempo).

A propósito del *suministro de todo lo necesario para la vida* de los obreros la alternativa (dejando al margen el odioso sistema de *truck-system*<sup>30</sup>) aparece entre el economato (“tienda patronal abierta en interés exclusivo de los obreros”<sup>31</sup>) o la cooperativa gestionada por los propios obreros. El economato es una amenaza para los comerciantes locales porque vende a precio de coste, favorece la imprevisión de los obreros que compran fiado sin reparar en la merma excesiva que eso supondrá en la paga, los obreros se “imaginan o se dejan persuadir” que están obligados a comprar en el economato o que incluso, por medio de la contabilidad de la tienda, son controlados en sus consumos. Por el contrario, en la cooperativa de consumo el obrero compra a precios de mercado, participa en la gestión y, lo que es más importante, en los beneficios; recibiendo al final de ejercicio una cantidad de bonos dependiendo de las ventas, que son un pequeño germen de previsión obrera para los momentos de carestía.

Con el *alojamiento*, igualmente, hay dos formas de operar con los obreros por parte del patrono: “actuar solo o provocar la acción de los obreros”<sup>32</sup>: alquilar simplemente a bajo precio las casas o, por ejemplo, prestar el dinero necesario para construirse una casa, una vez que el obrero ha demostrado su responsabilidad ahorrando cierta suma, quizás el valor del terreno, pero dejando en sus manos la iniciativa y realización del proyecto.

En conclusión, la forma “discreta y liberal” del patronazgo, dice Emile Cheysson, es aquella que trata de “emancipar al obrero de la tutela patronal”<sup>33</sup>.

Como vemos, ambas nociones, el patronazgo patriarcal y el liberal, se conciben relacionadas con la distinción entre asistencia y previsión. La asistencia es el paradigma de la estrategia del Antiguo Régimen en relación con los pobres; se trata de la “sopa boba”, del socorro para las situaciones más graves de necesidad. La asistencia es un remedio. La previsión, por el contrario, es un principio de gestión social, que mira hacia el futuro. Aunque, en todo caso, la clave de distinción entre uno y otro tipo de patronazgo reside en “la participación de los obreros en los cargos y en la gestión de las instituciones establecidas en su favor”<sup>34</sup>.

Históricamente, el paternalismo liberal sucedió al patriarcal con el cambio de siglo. Como ya constatará Emile Cheysson, la resistencia y la lucha obreras por el control de las instituciones patronales arruinaron al paternalismo (patronazgo) patriarcal y también dejaron una frágil base para la estabilización del paternalismo liberal. Cuando y donde el sindicalismo de masas haga que el paternalismo, aún el liberal, no cumpla una función de pacificación social éste se extinguirá.

Las anteriores consideraciones históricas revelan que las intervenciones paternalistas eran interpretadas por los propios actores de tres maneras. Con mucha frecuencia, a estas acciones se les atribuía el sentido de ser necesarias para el progreso económico y social. El paternalismo era, simplemente, una nueva estrategia para disponer de una mano de obra en condiciones óptimas para la producción industrial y no estaba orientado a beneficiar a los obreros. Los mismos “científicos sociales” que propugnaban la tesis de la conveniencia de mantener el salario en el umbral de la subsistencia, porque el obrero gastaba inadecuadamente lo poco que le sobraba tras cubrir las necesidades más elementales (por ejemplo, bebiendo en la taberna), se convirtieron en defensores de la ciudad paternalista como una mejor manera de controlar los *malos hábitos* del obrero, es decir, todos aquellos que pudieran interferir con la producción. En otras ocasiones, aunque no necesariamente por personas diferentes, al paternalismo se le atribuía el sentido de una acción benevolente, guiada por el bien del obrero, orientada a satisfacer las “necesidades reales” del proletariado (no las subjetivas, desde luego). Esta atribución de sentido de las propias acciones paternalistas como benevolentes se prestaba a dos importantes interpretaciones, según se considerara que tales acciones eran meramente altruismo, resultado de un comportamiento loable, virtuoso, pero no exigible por los beneficiados o, por el contrario, acciones morales vistas como cumplimiento de un deber social (de caridad) de las clases privilegiadas fundado en su propia superioridad.

En España, la influencia de Frédéric Le Play está claramente presente en la obra del pensador católico Severino Aznar Embid<sup>35</sup>, cuyo punto de partida ideológico fueron las encíclicas *Rerum Novarum* (1891) de León XIII y *Quadragesimo Anno* (1931) de Pío IX. En su obra reaparecen los elementos ya señalados en el caso de Frédéric Le Play: “teoría social basada en la doctrina católica, positivismo metodológico y reformismo social de índole moral articulado en torno a la familia y a la difusión de la propiedad corporativa”<sup>36</sup>. Los católicos sociales, junto con krausistas y, en menor medida, socialdemócratas constituyeron el núcleo de reformadores españoles que dieron lugar a las primeras instituciones del Estado del Bienestar<sup>37</sup>.

Los católicos sociales españoles del primer tercio del siglo XX fueron una corriente minoritaria del catolicismo español y no lograron, a diferencia de belgas y franceses, generar un movimiento democristiano amplio y estable<sup>38</sup>. La idea fundamental de su programa de reformas era no aceptar a todas las desigualdades como “naturales”, lo cual no los convertía ni mucho menos en niveladores, ni les acercaba al ideal socialista de la igualdad. Pero sí que se alejaban notablemente de la ortodoxia católica al defender enfáticamente la función social de la propiedad e, incluso, la legitimidad de su expropiación por razones de interés público<sup>39</sup>.

Tras la Guerra civil española, la Iglesia católica participó decisivamente en la consolidación de la dictadura franquista. El paternalismo social ofrecía al régimen el fundamento de una política anti-liberal y anti-socialista. Misión de construcción ideológica compartida, no sin tensiones, con el fascismo falangista. Durante los terribles años cuarenta, se trató de la versión más conservadora del paternalismo: el paternalismo patriarcal al que se refería Émile Cheysson. Patriarcalismo, por cierto, también en el sentido de régimen de discriminación social de la mujer, que se mantendría durante toda la dictadura.

Transcurrida la década de los años 40 algunos católicos españoles trataron de recuperar el catolicismo social anterior a la guerra. Sobre todo a partir de 1953, tras la firma del Concordato con la Santa Sede, ideólogos como Ángel Herrera Oria, también muy influyente en la etapa anterior, comenzarían a esbozar algunas críticas al régimen. El retorno a la idea de paternalismo liberal se manifiesta claramente en la potenciación de las organizaciones obreras católicas: Juventudes Obreras Católicas (JOC) y las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC), y en el activo apoyo, por parte de los católicos, a la Ley de 24 de abril de 1958 sobre Convenios Colectivos Sindicales. Se confiaba en que estas organizaciones obreras constituyesen el sindicalismo católico que acompañara a un futuro partido democristiano tras la caída del régimen<sup>40</sup>.

Esta doctrina conservadora sobre la cuestión social evolucionó acercándose a la izquierda, podría decirse, y ello sobre el rechazo a la propia definición en términos de “paternalismo”. Las vicisitudes de esta evolución en España se manifiestan claramente en el breve ensayo del sociólogo católico Ignacio Fernández de Castro: *Del paternalismo a la justicia social*<sup>41</sup>, publicado en 1956. Ignacio Fernández de Castro trata de fundamentar la doctrina social de la Iglesia a través de una crítica a la situación social de España en los años cincuenta. Nos presenta un análisis de la sociedad capitalista en términos conflictualistas, como el resultado de una tensión entre asalariados y no-propietarios, por un lado, y patronos y propietarios, por otro; y un análisis marcadamente funcionalista de la época precapitalista<sup>42</sup> y de un posible futuro en el que sustituyendo los principios cristianos a los principios capitalistas, las necesidades de todos los hombres encontrarían adecuada satisfacción.

El autor se pregunta si el paternalismo, que de hecho se extendía entre las empresas españolas, era una buena solución a la cuestión social y se apoya en Ángel Herrera Oria para dar una respuesta negativa: “el paternalismo social es inadmisibile, porque ofrece a título de caridad una parte de lo que se debe de justicia y coloca al patrono en una usurpadora posición protectora que ofende a la dignidad del obrero y es un irritante sucedáneo de justas reformas sociales”<sup>43</sup>. Aunque esto no implica que el paternalismo no pueda ser considerado como un “progreso en la formación de la conciencia patronal”<sup>44</sup> y que no quepa distinguir entre un buen y un mal paternalismo. El buen paternalismo es el cristiano y se funda en el amor al prójimo junto con la constatación de las *desigualdades naturales* entre los hombres. El mal paternalismo, el efectivamente realizado por los empresarios, trata como desigualdades naturales lo que son, en realidad, *desigualdades artificiales*, impuestas por la injusticia: “la desigualdad –dice Ignacio Fernández de Castro- requisito previo indispensable para que la relación paternalista se realice, es necesario que sea una desigualdad natural, impuesta por la misma naturaleza, derivación necesaria, forzada, de la ley natural, que no sea en definitiva una desigualdad injusta”<sup>45</sup>.

El paternalismo industrial ha devenido un proyecto injustificable e ineficaz, concluye Ignacio Fernández de Castro, porque los obreros "ya no aceptarán nunca la vuelta a unas formas paternalistas, aun cuando fueran totales y sinceras por parte de los patronos y vinieran precedidas del absoluto abandono de los principios capitalistas, sino que exigirán siempre una reforma más justa y acorde con las necesidades de los tiempos actuales y considerarán toda tentativa paternalista como un irritante sucedáneo de estas justas reformas que están pidiendo los tiempos"<sup>46</sup>.

Como conclusión a este apartado puede decirse que en la Europa de principios del siglo XX, en el espacio ideológico que se abría entre las doctrinas revolucionarias y el liberalismo librecambista decimonónico, se dieron tres grandes corrientes ideológicas *en torno a la cuestión social*: conservadurismo católico, liberalismo igualitario y socialdemocracia<sup>47</sup>.

El socialismo reformista y el conservadurismo católico (paternalismo cristiano) son doctrinas antitéticas en algunas de sus tesis fundamentales: lucha de clases frente a intereses comunes entre patronos y obreros, apropiación de los medios de producción frente a participación en los beneficios, justicia social frente a filantropía, participación obrera frente a paternalismo patriarcal, sindicato de clase frente a paternalismo liberal, emancipación obrera, en fin, frente a tutela empresarial. Sin embargo, ambas doctrinas confluyen contra el liberalismo librecambista en dos tesis esenciales: la prioridad de la satisfacción de ciertas necesidades básicas y la concepción del Estado como benefactor. En la defensa de esta última tesis, el catolicismo social ha variado mucho de unos países a otros: mientras que en Bélgica fueron los gobiernos católicos quienes promulgaron, a finales del siglo XIX, una temprana legislación social<sup>48</sup>; en España, el tradicional monopolio de la Iglesia católica en la asistencia social favoreció una defensa más débil del intervencionismo estatal por parte de los católicos, que en esto se distinguían claramente del fascismo falangista. No obstante, después de la Gran Depresión de 1929 y, radicalmente, tras la Segunda Guerra Mundial, pocos tomaban en serio el ideal abstencionista del liberalismo decimonónico, por lo que era inevitable que socialdemócratas, democristianos y liberales igualitarios practicasen más o menos las mismas políticas sociales. En España, el final de la influencia del pensamiento católico social se produjo con la llegada de la democracia.

## 2. La analogía entre el poder paternal y el poder político

Hemos visto que el término “paternalismo” nace, como palabra de uso ordinario, en el siglo XIX en el contexto de las relaciones patrono-obrero y, como concepto de la filosofía y la historiografía social, su uso se generaliza en el último tercio del siglo XX, pero la analogía entre el *poder paternal* y otras formas de poder es una idea mucho más antigua. Bien pudiera decirse que el “paternalismo” es un término nuevo pero un concepto muy antiguo<sup>49</sup>.

Según una analogía clásica de la filosofía política, la relación entre el soberano y el súbdito es como la relación entre el padre y el hijo. Se trata de una analogía en el sentido de Chaïm Perelman, es decir, de una semejanza de relaciones: *A* es a *B*, lo mismo que *C* es a *D*<sup>50</sup>; a partir de la cual se derivan metáforas tales como las que establecen que “el rey es padre de los súbditos”, “los súbditos, hijos del rey”, “el Estado es una gran familia”, “la familia, un pequeño Estado”, “el padre es el Señor de la familia”, etc.

La analogía puede funcionar como un argumento en tanto que uno de los pares de términos comparados, llamado “foro”, sea mejor conocido o esté más claramente (in)justificado que el otro par de términos, llamado “tema”. “El foro –explica Atienza– permite aclarar la estructura o establecer el valor del tema”<sup>51</sup>. La analogía paternalista se dirige a aclarar la naturaleza y/o justificación del poder político, por medio de ponerla en relación con la más conocida naturaleza y/o justificación del poder que el padre ejerce sobre sus hijos.

La importancia que en la filosofía política tienen las analogías y metáforas es de sobra conocida. En ella se ha producido una dialéctica constante (y milenaria) entre analogías competitivas donde al *tema* del poder político se le han arrimado diferentes *foros*: por ejemplo, la relación del médico con el paciente, del piloto con su nave, del artista con su obra, del amo con el esclavo, de la mente sobre los miembros del cuerpo

humano, de las partes contratantes entre sí o con respecto a un mandatario, etc<sup>52</sup>. A continuación, trataré, en primer lugar, de aclarar el foro de la analogía paternalista y, en segundo lugar, me ocuparé brevemente de algunas funciones importantes que ésta ha cumplido en la teoría política, guiado únicamente por el objetivo de poner a la discusión actual en su contexto ideológico.

## 2.1. El foro de la analogía paternalista: poder paternal y patriarcado

El foro de la analogía paternalista es el poder paternal. El interés tradicional de la teoría política por estudiar y describir sus rasgos reside en considerar al poder paternal como una dominación conforme a la naturaleza de las cosas: el padre naturalmente es quien debe gobernar la casa, por su mayor edad, y su gobierno es justo porque el padre naturalmente gobierna en interés de sus hijos, por el amor que siente por ellos. Es fácil advertir la fuerza persuasiva de la analogía paternalista para tratar de legitimar otros ejercicios de poder diferentes y menos obviamente conectados con lo que es “conforme a la naturaleza”.

¿Cuáles son los rasgos principales del poder paternal? Hay dos aspectos que deben ser distinguidos: el título de adquisición característico del poder paternal y su modo característico de ejercicio.

En cuanto al título del poder paternal, según una división tradicional de los tipos de poder, que parte de Aristóteles, y que distingue entre: a) el poder del padre sobre el hijo: *poder paternal*; b) el poder del soberano sobre los súbditos: *poder civil*; y c) el poder del amo sobre los esclavos: *poder despótico*; al poder paternal le corresponde un título de adquisición *ex generatione*; mientras que al poder civil le corresponde un título *ex consensu* y al poder despótico un título *ex delicto*. El título *ex generatione* implica que los individuos, por el simple hecho del nacimiento, se encuentran sujetos al poder del padre (o de los progenitores, según la crítica de John Locke que veremos). Poder paternal y poder despótico aparecen como *naturales* frente al ambiguo carácter del poder civil.

En cuanto al modo de ejercer el gobierno, hay dos rasgos centrales: uno, desigualdad natural y, dos, estar constituido en interés de los hijos. Estos dos rasgos están también presentes en la caracterización que Aristóteles hace del poder paternal y son, además, los criterios que el filósofo usa para distinguirlo de los otros dos tipos de poder: el del amo sobre los esclavos, también ejercido sobre los que no son iguales pero en beneficio del amo; y el del gobernante sobre sus gobernados, que es ejercido sobre los que son iguales y tanto en beneficio propio como en beneficio de los gobernados.

El cumplimiento de la finalidad del poder paternal: proteger, satisfacer las necesidades y educar a los hijos está garantizado por el amor que los padres experimentan hacia sus hijos. Lo importante a destacar aquí es que esta benevolencia imposibilita el conflicto de intereses entre padres e hijos y hace inapropiada la limitación jurídica de la autoridad paternal.

## 2.2. El tema de la analogía paternalista

Correlativamente a los dos aspectos del foro de la analogía recién mencionados, los dos temas principales en la analogía del poder paternal con el poder político son el del título para gobernar y el del modo de gobernar. Las relaciones entre estos dos temas son complejas desde el punto de vista teórico, fundamentalmente porque hay modos de entender el título que afectan al juicio sobre el modo de gobierno y viceversa<sup>53</sup>. No

---

<sup>53</sup> Liborio Hierro ha propuesto una clasificación de tres escenarios teóricos principales que ordenan de manera diferente la relación entre la legitimidad, sobre quién debe gobernar, y la justicia, cómo se debe gobernar. A su juicio, el primer escenario es aquel en el que el problema de quién hace las leyes, la legitimidad, resulta irrelevante, o secundario, a efectos de la justicia, porque es “posible establecer (o acceder al conocimiento de) las evaluaciones necesarias para dar respuesta a las condiciones de la justicia conmutativa y de la justicia distributiva”; éste es el escenario de, por ejemplo, el “iusnaturalismo ontológico”. El segundo escenario es aquel “en el que no resulta posible establecer (o acceder al conocimiento de) las evaluaciones necesarias para dar respuesta a las condiciones de la justicia conmutativa y de la justicia distributiva”, de manera que el problema valorativo estriba en determinar “quién tiene autoridad moral (legitimidad) para establecer el orden legal”. La ley se convierte en criterio de justicia distributiva y conmutativa y la ley es legítima si quien la dicta tiene legitimidad para hacerlo; éste es el escenario de, por ejemplo, la concepción democrática de Rousseau. Aquí el problema “primario y definitivo” es quién hace las leyes. Por último, un tercer escenario, “es el que admite que pueden establecerse de algún modo criterios de justicia distributiva y de justicia conmutativa pero que, además, el soberano requiere un criterio de legitimidad”; el ejemplo es el “iusnaturalismo deontológico en su forma más madura”. Aquí aparecen dos “especificaciones distintas: la de las posiciones básicas que corresponden por naturaleza a los agentes y que el orden legal debe garantizar y la del criterio de legitimidad del poder.

obstante, creo que se puede distinguir entre un uso de la analogía paternalista centrado en el título y otro centrado en el modo de gobierno.

En cuanto a la analogía entre el título para gobernar y el poder paternal, al ser ejercido éste, en su concepción tradicional, por un solo varón, cabeza de la familia, el tema central de la analogía paternalista, desde el pensamiento griego hasta las revoluciones burguesas, ha sido el del gobierno monárquico y, en particular, el de la monarquía hereditaria. La defensa más importante del título *ex generatione* como fundamento del poder político corresponde, en la filosofía política moderna, a la teoría del derecho divino de los reyes. Sobre ésta se volverá más adelante al tratar de la polémica entre Robert Filmer y John Locke.

---

En cuanto a la analogía entre el *modo del gobierno* del padre y el poder político, ésta se incluye en el problema general de la justificación de las acciones que puede llevar a cabo el gobernante, es decir, el problema de los fines y límites de la intervención estatal. Aquí la analogía con el poder paternal también ha jugado, desde los orígenes mismos del pensamiento filosófico, un papel muy importante. De hecho, si el poder paternal constituye o no una buena analogía con el poder político es ya un punto central de discrepancia entre Aristóteles y Platón, el cual es muy significativo del alcance que había de tener dicha analogía. Como explica George Sabine, para Platón:

“el estadista es una especie de artista cuya principal cualificación es el conocimiento. La figura utilizada es la del pastor que tiene la dirección y el cuidado de un rebaño humano, o más específicamente, el cabeza de una comunidad doméstica que dirige a su familia buscando el bien de todos sus miembros. Es de notar –continúa George Sabine–, aunque sea de pasada, que este argumento constituye el punto de partida de la *Política* de Aristóteles, que comienza con un intento de mostrar que la comunidad doméstica y el estado son especies distintas de grupos y que, en consecuencia, la familia no ofrece una buena analogía del gobierno civil. El problema es más amplio de lo que parece y ha llegado a ser tradicionalmente una manzana de la discordia entre los defensores del régimen absoluto y los del régimen liberal. *Se trata, naturalmente, de averiguar si debe suponerse que los súbditos se encuentran respecto de los gobernantes en la misma relación que los niños con sus padres, o si debe suponerse que son responsables y autónomos*”<sup>54</sup> (la cursiva es mía).

Esta discusión en torno a los límites del ejercicio justificado del poder político se centra principalmente en lo que constituye el medio propio de la acción política: la fuerza. El foro de la analogía es, en particular, el derecho de corrección del padre y, por tanto, la cuestión que se plantea es si corresponde o no al Estado imponer coactivamente ciertos comportamientos a los individuos para evitar que se dañen a sí mismos o para conducirlos a la felicidad, tal y como haría un padre con sus hijos.

Junto a este problema, se suele tratar otro en relación con el paternalismo que no tiene que ver con la fuerza sino con el engaño. Como es sabido, no es infrecuente que los padres engañen a sus hijos por su propio bien; ya sea, para mantener las ilusiones de la infancia (hacer que sean felices) o para simplificarles una realidad demasiado compleja y peligrosa (para evitarles daños). Suele señalarse a la *República* de Platón como el texto fundacional de la doctrina sobre la justificación de la mentira y el engaño en el ejercicio del poder: la denominada *teoría de la noble mentira*<sup>55</sup>. Para Platón la mentira es un remedio útil de los gobernantes, pero sólo a su disposición, y en beneficio de la república: “si es adecuado –dice Platón- que algunos hombres mientan estos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado”<sup>56</sup>. Vemos que los destinatarios de la mentira pueden ser los enemigos y también “cuando los amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o algún tipo de insensatez”<sup>57</sup>. Hay que advertir que el poder paternalista es el poder ejercido para hacer más felices a los súbditos o para evitarles daños, pero no el poder que mediante engaños o violencia busca perpetuarse.

En Platón se encuentra también un interesante caso de engaño justificado que no es ejercido por los gobernantes sino por los filósofos y que tiene por objeto la *fundación misma del gobierno*. Así, Platón considera útil engañar a los propios gobernantes, para los cuales sería conveniente creer en algún mito que, como el *Mito de los metales del hombre y de los Terrígenos*, les fortalecería como clase dominante. El Sócrates de Platón titubea en contar una mentira útil sobre la que “se necesita mucho poder de persuasión para llegar a convencer”, porque supone hacer que los gobernantes primero, y después los ciudadanos

“crean que lo que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en sueños; pero que en realidad habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a ellos mismos como a sus armas y a todos los demás enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los dio a la luz. Y por ello deben ahora preocuparse por el territorio en el cual viven, como por una madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos y como hijos de la misma tierra”<sup>58</sup>.

El mito se completa con la distinción entre los gobernantes, los guardianes y los labradores y demás artesanos según que “el dios que los modeló” puso en su composición oro, plata o bronce y hierro. La enseñanza del mito es que se debe atender a mantener la pureza de los metales. El engaño parece tan osado que Platón reconoce que no es posible persuadir a su generación coetánea pero, quizás, sí a sus descendientes<sup>59</sup>.