

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

- EL ESTADO DE LA NACION
- DOMINAR LA CRISIS ECONOMICA
- TEOLOGIA DE LA LIBERACION
- LA CRISIS DE VALORES
- ENSEÑANZA SOCIAL E IGLESIA



156

OCTUBRE-DICIEMBRE / 1984

*REVISTA
de FOMENTO SOCIAL
Revista Trimestral
de socioeconomía normativa*

DIRECTOR: VICTORINO ORTEGA GARCIA

SECRETARIO: FERNANDO M. GALDEANO

COLABORADORES: JULIO COLOMER - ALFONSO ECHANOVE - MATIAS GARCIA - JUAN GARCIA PEREZ - FRANCISCO GOMEZ CAMACHO - JAVIER GOROSQUIETA - GONZALO HIGUERA - JULIAN LOPEZ GARCIA - ENRIQUE MENENDEZ UREÑA - TOMAS ZAMARRIEGO

Propietario: C.E.S.I.

Redacción:

Pablo Aranda, 3. Madrid - 6

Teléfono: 262 49 30

Precios de suscripción para 1984:

España 1.540 pesetas
Extranjero, correo ordinario ... 30 dólares
Extranjero, correo aéreo 40 dólares
Número suelto 385 pesetas.

DEPOSITO LEGAL:
M. 1.437 - 1958 ISSN 0015 - 6043

Imprime:
A. G. Encinas (COCULSA)
Torregalindo, 5
Madrid-16

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

NUMERO 156 - VOLUMEN 39

Octubre - Diciembre 1984

SUMARIO

EDITORIAL:	Págs.
Estado de la Nación y consenso	339
ESTUDIOS:	
Dominar la Crisis y crear empleo, por Javier GOROS- QUIETA.....	345
Instrucción Vaticana sobre la Teología de la Liberación (Observaciones para una lectura crítica), por Manuel ALCALA	365
La "Teología de la Liberación" sometida a discernimiento, por Jean-Yves CALVEZ.....	373
Teología de la Liberación y papel de la Iglesia en el mundo moderno, por Ildefonso CAMACHO	381
"Revalorizar la enseñanza social de la Iglesia", por Denis MAUGENEST.....	397
El "Documento Ratzinger": Reflexiones para creyentes en torno a un problema, por Antonio MARZAL	405
Cambio de valores en la sociedad secularizada, por Walter KERBER	415
El Derecho negativo de sindicación: El "Closed Shop" como delito, por Gaspar RUL-LAN BUADES	421
BIBLIOGRAFIA	437
	337

Reservados los derechos de
propiedad literaria

Precios de suscripción para 1985:

España 1.660 pesetas
Extranjero, correo ordinario ... 30 dólares
Extranjero, correo aéreo 40 dólares
Número suelto 415 pesetas

EDITORIAL

ESTADO DE LA NACION Y CONSENSO

El presidente del Gobierno al comenzar su discurso-informe a la nación el 23 de octubre señaló, a nuestro juicio con acierto, que a mitad de la legislatura un análisis de la situación española debía basarse en esta pregunta: "¿La situación de España es mejor que en 1982?"

Al oír este planteamiento del debate parlamentario creímos que este año ciertamente íbamos a contar con un análisis riguroso sobre la política económica, la política de empleo, la política exterior, la política autonómica, etc., y sus efectos positivos y negativos. Pero esa esperanza pronto se desvaneció. Es cierto que Felipe González presentó en su informe una serie de datos económicos sobre la reducción de la inflación que de un 14,4 por 100 en 1982 se quedará en algo más del 9 por 100 en 1984; sobre el crecimiento del PIB que pasó de 0,7 por 100 de incremento en 1982 al 2,1 por 100 en 1983 y al 2,5 por 100 previsto para 1984 y sobre la balanza de pagos por cuenta corriente que teniendo en 1982 un déficit de 4.125 millones de dólares cerrará el año 1984 con un superávit aproximado de 1.500 millones de dólares.

Naturalmente ésta es la cara positiva del análisis de la situación económica que hizo el presidente del Gobierno y que ya conocíamos por los informes de la OCDE, el FMI y el Banco de España (véase el estudio "La situación económica a examen" publicado en el número anterior de esta revista), así como por los informes de la CEOE, la CEIM y la prensa económica en general (ver en este mismo número el artículo de J. Gorosquieta titulado "Dominar la crisis y crear empleo"). Precisamente por conocer esos datos y estar avalados por organizaciones solventes de fuera y de dentro de España nos extrañó que el líder de la oposición mayoritaria no iniciara su disertación reconociendo esos tres aspectos positivos y de mejora de la situación económica española.

Peró en todo balance socioeconómico, especialmente en medio de una crisis económica duradera, hay por definición también una cara negativa. Los organismos mencionados en el párrafo anterior señalan también como aspectos o puntos negativos de la actual política econó-

mica: el elevado déficit público que prácticamente se mantiene el mismo de 1982, en torno al 5,7 por 100 del Producto Interior Bruto (PIB); la caída del ahorro y la inversión y el aumento notable del paro.

Sobre estos aspectos negativos también hay datos relativamente objetivos que el presidente del Gobierno silenció y el líder de la oposición mayoritaria exageró llegando a calificar el estado de la nación "de pronóstico reservado, por no decir grave". Está bien la rectificación de Felipe González al reconocer que se equivocó el año anterior al afirmar que se había tocado fondo en el problema del desempleo. Pero en un análisis de la situación económica no basta la rectificación, ni sólo añadir, por enésima vez, que se está frenando el proceso de destrucción de puestos de trabajo.

Hay que ofrecer los datos que existen tales como el que en los dos últimos años el paro ha aumentado en 450.000 desempleados más; que si bien es verdad que la inflación ha descendido en cinco puntos, el índice de paro ha aumentado casi cinco puntos también al situarse en el 20/21 por 100 de la población activa; que el plan de empleo rural (antiguo empleo comunitario) aplicable a más de 100.000 jornaleros de Andalucía y Extremadura ha fracasado puesto que el 70 por 100 de esos jornaleros no habrán logrado las 60 jornadas de trabajo para poder tener derecho al subsidio de desempleo el próximo año.

No tratamos de recargar las tintas negras, pues, hemos comenzado reconociendo los aspectos positivos. Simplemente pretendemos decir que ni el presidente del Gobierno, ni los líderes de la oposición (con la excepción en parte sólo de Miguel Roca) ofrecieron a los españoles un análisis serio, realista e imparcial sobre la situación económica y social. Lo mismo hay que decir sobre los otros temas como la reconversión industrial, sanidad, educación, política de rentas, seguridad ciudadana que sólo se abordaron tangencialmente, como lo demuestran las endebles y poco o nada comprometidas doce mociones que se aprobaron. ¿Qué queda de las 24 mociones que se aprobaron el año anterior?

Sin embargo, lo preocupante no es el hecho de que no se haya llegado a análisis serios y objetivos del estado de la nación en los distintos campos de la política gubernamental. Posiblemente ni el sistema, ni el método empleado en los debates son los adecuados para conseguir ese objetivo. Lo preocupante es que ninguno de los líderes políticos, incluido el presidente del Gobierno, respondieron a la pregunta básica: ¿La situación de los españoles en 1984 es mejor que en 1982?

Y es que para poder responder a esta pregunta, no es suficiente analizar los datos macroeconómicos y menos si el análisis es parcial, por no decir partidista, sino que hay que preguntárselo a los españoles. Esto es ni más ni menos lo que han hecho las encuestas (ver "El País" del 28 de octubre de 1984) que nos ofrecen los siguientes resultados:

— Sólo un 15 por 100 de los españoles consultados piensa que su situación personal ha mejorado durante estos dos últimos años. El 45 por 100 responde que siguen igual y el 33 por 100 considera que su situación ha empeorado. Y si de la pregunta sobre la situación personal, se pasa a

la pregunta sobre cómo ven la situación de los otros, la respuesta es más negativa: el 42 por 100 creen que la situación general ha empeorado.

— Respecto del índice de precios al consumo (no obstante el descenso de la inflación), el 50 por 100 de los encuestados opinan que este problema ha empeorado y sólo el 27 por 100 piensa que va mejor. Y nadie cree que este problema esté solucionado.

— Con relación a la inseguridad ciudadana, otro de los platos fuertes del debate, el 50 por 100 de los españoles piensa que ha empeorado la situación. Sólo un 19 por 100 cree que está en vías de solución y el 23 por 100 opina que sigue igual.

— El paro y la situación general de la economía son los dos problemas que más preocupan. Así el 69 por 100 de los encuestados dicen que la situación de desempleo está empeorando, un 15 por 100 responde que sigue igual y sólo un escaso 13 por 100 piensa que está en vías de solución. Y por lo que se refiere a la situación económica, no sólo nadie piensa que está solucionada, sino que el 47 por 100 responde que ha empeorado, un 20 por 100 que sigue igual y un 25 por 100 que está en vías de solución.

Es cierto que la visión de los españoles sobre otras cuestiones importantes, como son las libertades públicas, el terrorismo, las relaciones exteriores y la corrupción administrativa, es más positiva. Así, por ejemplo, el 46 por 100 opina que las libertades públicas han mejorado, frente a sólo el 15 por 100 que cree han empeorado; el 47 por 100 (en el País Vasco sólo el 30 por 100) piensa que el problema del terrorismo ha mejorado, frente a un 23 por 100 que sigue creyendo que ha empeorado; el 48 por 100 reconoce que las relaciones exteriores/internacionales han mejorado o se encuentran en vías de solución, frente a sólo un 12 por 100 que cree han empeorado. Y por lo que se refiere a la lucha contra la corrupción administrativa, un 35 por 100 piensa que la situación ha mejorado, un 26 por 100 opina que este problema sigue igual y un 16 por 100 cree que todo sigue igual.

Al margen de las matizaciones o correcciones que se puedan hacer en la lectura e interpretación de todos estos datos, lo cierto es que una valoración de conjunto de todos ellos nos conduce a la conclusión de que la visión que tienen los ciudadanos españoles de la situación española en 1984, no coincide ni con la visión optimista que ofreció a los diputados el presidente de Gobierno, ni con la visión un tanto catastrófica que dibujó el líder de la oposición mayoritaria en la misma Cámara. Este manifiesto distanciamiento entre la realidad tal como la está viviendo el pueblo y los análisis de esa misma realidad realizados por el jefe del Gobierno y el jefe de la oposición mayoritaria, es la causa de que descienda en los ciudadanos el interés por la política y se incremente la desconfianza en los partidos políticos de uno u otro signo.

No obstante, el debate sobre el estado de la nación ha tenido este año una novedad que para nosotros consiste en lo que podríamos llamar la "vuelta al consenso" o lo que es lo mismo "la vuelta al realismo".

Nos referimos no sólo a la propuesta de Felipe González de los 10

puntos para establecer un consenso entre todas las fuerzas políticas en materia de seguridad nacional y para la permanencia de España en la OTAN, sino al alcance que puede tener la moción 10 que fue aprobada. Dice así esta moción: El Gobierno se compromete a procurar un pacto de Estado entre todos los grupos y fuerzas parlamentarias a fin de coordinar los esfuerzos para superar la crisis, vencer el paro, culminar el proceso autonómico y lograr la plena inserción de España en el sistema defensivo occidental.

Sinceramente echamos de menos algunos capítulos o temas importantes en el contenido de esa moción y que por consiguiente quedarán fuera del "posible" pacto de Estado. Estos son principalmente, la reforma de la Seguridad Social que se está retrasando en exceso y que está fuertemente condicionada por la crisis económica. No se puede resolver la crisis de la una sin resolver la crisis de la otra. La incorporación de España a la CEE que va tener efectos traumáticos sobre muchas empresas y sectores. Y finalmente el "pacto escolar", no sólo en lo que se refiere a la aplicación de la LODE, sino en todo lo referente a la iniciada reforma de las enseñanzas medias.

Entre otros motivos, nos congratulamos de la vuelta al consenso, al pacto de Estado, en definitiva al realismo, porque no existe una "alternativa" a la actual política económica por parte de la oposición; porque lo exige la situación de paro a que estamos llegando y porque la crítica constructiva de la oposición y de la sociedad dejaría de estar bloqueada por la izquierda socialista en el Gobierno y el Parlamento.

El presidente del Gobierno en el debate sobre el estado de la nación pidió a los grupos parlamentarios que si tenían una "alternativa" a la política económica gubernamental, la expusieran porque él estaba "abierto a toda clase de sugerencias". Y ninguno de ellos presentó una nueva forma de hacer política económica. A lo sumo se hicieron algunas críticas referentes a determinados aspectos de la política monetaria y fiscal. Pero nadie ofreció un programa económico mínimo alternativo al que está siguiendo el Gobierno.

Y sin embargo la salida de la crisis y la creación de empleo están postulando algo así como un pacto de Estado. Porque como escribía un experto en temas económicos al analizar el "Programa Económico 1984-87" del Gobierno "los siete puntos de la política económica (incluidos en este programa) son expuestos y defendidos, una vez más, como una previa aceptación de los actuales niveles de paro, pues, lo único que se va a procurar es que no se destruya más empleo". Si este juicio de valor es objetivo quiere decir que tampoco el Gobierno tiene otra "alternativa" a la política económica que viene practicando y que si bien reduce la inflación, al mismo tiempo crea más paro. Esto es un hecho.

Desde otro punto de vista más experimental, otro experto como es el presidente de Unión de Explosivos Río Tinto (ERT), llegaba a la conclusión de que es preciso "superar las diferencias partidistas y, con un sentido de Estado, llegar tras un diagnóstico realizado en común a soluciones también comunes. Pero eso significa un gran pacto de todas

las fuerzas sociales, económicas, políticas y sindicales, con una duración de por lo menos seis años, para empezar a crear de verdad empleo, regenerar el tejido empresarial español y poder abordar así una entrada en la CEE con alguna probabilidad de éxito" ("Un pacto de Estado contra el paro", en "El País", 2 y 3 de octubre de 1984).

Lo que sucede es que un consenso auténtico, un pacto de Estado o como se le quiera llamar exige dos grandes renunciaciones. Por una parte, dejar de pensar en las elecciones generales del 86 y en las elecciones sindicales, algo a lo que prácticamente ningún grupo parece estar dispuesto. Y por otra parte, y esto es más fundamental, la izquierda socialista en el partido y en el Gobierno tiene que renunciar a tener el monopolio de la verdad y encajar la crítica constructiva, no sólo de la oposición, sino de los distintos grupos de la sociedad.

Esto segundo está por ver, pues, como escribía con gran agudeza el profesor Antonio Marzal en "La Vanguardia", "la izquierda —los socialistas— supone una epistemología, es decir, unos criterios de validación de los juicios, por los que ella siempre tiene razón, o lo que es lo mismo, por lo que ella no puede ser sometida nunca a otra crítica que no venga formulada desde ella y para ella, único sitio seguro de análisis y de crítica... Todo el que no hable desde la izquierda y para la izquierda, por más razón que aparente tener, sólo es un despreciable reaccionario".

Mientras el PSOE mantenga esta criteriología, ni habrá verdadero cambio, ni auténtico consenso, ni mucho menos algo semejante a un pacto de Estado. Por eso tienen razón quienes piensan que no es serio plantear el consenso en el tema de la OTAN y no estar dispuestos a hacer lo mismo en otros temas tan capitales o más que el problema de la OTAN.

DOMINAR LA CRISIS Y CREAR EMPLEO

Por Javier GOROSQUIETA

“Si los cristianos queremos vivir de acuerdo con el ejemplo y las enseñanzas de Jesucristo, debemos estar presentes allí donde lo exige la degradación de los hombres sin trabajo o sin unas pensiones y atenciones sanitarias dignas que la sociedad tiene obligación de garantizar a todos sin excepción.” (Del documento “Crisis Económica y Responsabilidad Moral” de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, 25 de septiembre de 1984).

CRISIS ECONOMICA

La crisis económica se manifiesta en España, a la altura del mes de octubre de 1984, en lo siguiente:

a) En las altas cifras absolutas y porcentajes de variación del paro o desempleo de la población activa. Al 31 de enero de 1984 la cifra de paro estimado por la Encuesta de Población Activa (EPA) del INE ascendía a 2.558.500 personas, lo que representa el 19,38 por 100 de la población activa. Ello significa un aumento del paro en el último año más enero de 1984 de 323.700 personas. Recordemos que el paro español se incrementó en 246.500 personas en 1982, en 368.000 en 1981 y en 385.300 en 1980. Las tasas de paro han aumentado en España del 2,94 por 100 en 1972 al 10,14 por 100 en 1979, al 17,06 por 100 en 1982 y al 18,42 por 100 en 1983. Según la misma encuesta de la EPA, a fines de junio de 1984 había ya 2.644.900 parados en España, un 20,1 verdaderamente alarmante y catastrófico, de la población activa.

De estas cifras de paro destaquemos el de quienes buscan su primer empleo. Su ritmo de aumento se redujo en cifras absolutas y relativas, 62.600 y 7,1 por 100 respectivamente, pero el total, 948.500 en el último trimestre de 1983, se acerca cada vez más, con toda la gravedad que ello conlleva, al guarismo mítico del millón de personas que no

han trabajado todavía, es decir, a casi el 40 por 100 de la cifra global del desempleo.

b) En la inflación, en la subida acumulativa de los precios. El Índice de Precios al Consumo creció, en diciembre de 1983 respecto de diciembre de 1982, en el 12,2 por 100. Casi se cumplieron las metas gubernamentales que había situado el aumento en el 12 por 100. El diferencial respecto a otras áreas y países apenas registró corrección, al situarse en el 5,3 por 100 respecto a la CEE, 4,1 por 100 respecto a la OCDE-Europa y 6,9 por 100 respecto a la OCDE total. Ligera mejoría que denota el esfuerzo español, pero que resulta insuficiente para el ajuste de la economía española en orden a mantener y mejorar su competitividad externa sin necesidad de reajustes en el tipo de cambio.

Para 1984 el objetivo que lograr ha sido ambicioso. Rebajar en 4,2 puntos —del 12,2 al 8 por 100— la inflación de 1983. Pero tras el susto dado por los precios en julio —una subida del 1,5 por 100— prácticamente se desespera de lograrlo. Para ello en el conjunto de los cinco últimos meses del año tendrían que subir los precios al consumo en sólo 1,9 puntos.

c) En los bajos ritmos de crecimiento del Producto Interior Bruto. En 1983 el PIB creció en torno a un 2 por 100 respecto de 1982, año en que, según estimación oficial de la Contabilidad Nacional del INE, el PIB se incrementó en un 1,2 por 100. Compárense estas tasas de crecimiento con las habituales de la década del desarrollo, la de los 1960, de un 5, 6, 7 por 100. En la comparación internacional nos ganaron en 1983 Estados Unidos (3,50 por 100), Japón y Canadá (3 por 100), Reino Unido (2,50 por 100). Ganamos a Alemania (1,25 por 100), media de la OCDE-Europa (1 por 100), Italia (-1,50 por 100).

Digamos de paso que este bajo ritmo de crecimiento del PIB español a todo lo largo de la crisis del petróleo, desde 1973, ha hecho que el nivel de vida individual haya caído en España. La producción ha aumentado, a pesar de la crisis, pero como se ha incrementado más, a una tasa superior, la población, el resultado final es que ha disminuido la renta real "per cápita", la renta por habitante medida en poder de compra. Así, en pesetas constantes de 1970 la renta "per cápita" a precios de mercado ha sido en España: de 38.387 pts. en 1960, de 70.267 pts. en 1970, de 88.932 pts. en 1975, de 92.112 pts. en 1979 (récord histórico), para descender a 90.410 en 1983. A partir de 1979 la tendencia de la renta "per capita" es a disminuir. Esta es la base estadística que tiene la afirmación de que España, con la crisis, se está empobreciendo.

d) En el déficit público. En 1983 fue de cerca de 1,4 billones de pesetas, equivalente al 6 por 100 del PIB. Este último porcentaje no sería en sí mismo muy alarmante en una comparación internacional. Hay países industriales bien organizados, Alemania Federal, por ejemplo, que lo igualan; y otros que ampliamente lo superan, Italia, con un 11 por 100. Lo verdaderamente preocupante en España es su ritmo de crecimiento. La necesidad pública de financiación en nuestro país ha crecido ininterrumpidamente desde sólo 18.200 millones de pesetas en 1977 a esos casi 1,4 billones en 1983. En términos de PIB la senda ha

sido ésta: 1,7 por 100 en 1978, 2,1 por 100 en 1980, 5,8 por 100 en 1982 y 6,0 por 100 en 1983. ¿Qué sucederá en 1984? Las autoridades económicas confían aún en rebajar el déficit hasta el 5,5 por 100 del PIB, pero tal como ha ido la evolución en los nueve primeros meses del año, este objetivo parece casi inalcanzable.

Otro aspecto negativo del déficit público en nuestro país es el de su porcentaje en relación con el ahorro privado creado. Así, mientras en los Estados Unidos ese porcentaje supone sólo el 21,1 por 100, en Japón el 9,8, en Alemania el 10,1, en el Reino Unido el 14,7, en España llega a significar el 34,4 por 100. Sólo nos supera, de nuevo, entre los países industriales, Italia, con un 48,1 por 100. En este sentido cabe señalar que, si bien antes de 1978 el sector público no detraía ahorro del sistema financiero en cantidad apreciable, a partir de dicho año la absorción del ahorro se inició al ritmo del 1,5 por 100 y llegó a alcanzar ese 34,4 por 100 en 1983. Esto equivale a la práctica totalidad del ahorro de las economías domésticas, por lo que la formación bruta de capital de las empresas sólo pudo financiarse con su propio ahorro o con ahorro extranjero. En términos de flujos de financiación de la economía estas cifras significan que, si bien en 1978 el sector público vivía con sus propios recursos, en 1982 pasó a recibir el 27 por 100 de la financiación nueva total utilizada por los sectores público y privado, y en 1983 esta cifra se ha elevado ya a casi el 40 por 100. Esto quiere decir que, por contraste, la financiación nueva disponible para el sector privado ha pasado de casi el 100 por 100 en 1978 a ser solamente el 61 por 100 en 1983 (1).

e) En los altos tipos de interés. Los altos tipos de interés encarecen el uso del dinero y dificultan las inversiones y la creación de empleo. Las estadísticas a medio plazo, y las más recientes, muestran la subida. En los préstamos a tres meses, desde un 15 por 100 en enero de 1982 a un máximo del 23 por 100 en agosto de 1983, para iniciar desde ahí una benéfica e ininterrumpida caída hasta el 17 por 100 en diciembre de ese mismo año. En los pagarés del Tesoro, desde el 14,9 por 100 en junio de 1982, al 16,45 por 100 en noviembre de ese mismo año, al 15,50 por 100 en diciembre de 1983, para caer también después a las cercanías del 14 por 100.

Recordemos a este respecto el reciente acuerdo de bancos y cajas de ahorro de reducir en 1,5 puntos los intereses en los préstamos preferenciales, es decir en aquellos créditos que se otorgan a los "mejores clientes".

f) En el desaliento de las inversiones. La formación bruta de capital en 1983 ha supuesto el 18,2 por 100 del PIB frente al 18,9 por 100 registrado en 1982. La cuota de formación de capital de la economía española ha perdido 8,1 puntos en 1983, respecto a 1973, año en que dicha cuota alcanzó el 26,3 por 100. El esfuerzo inversor de la economía española es hoy sólo el 69 por 100 del de 1973. Dicho dato explica una de las principales causas del débil crecimiento de la economía

(1) Vicente Mortes Alfonso: *Paro y déficit público*, en "ESIC-MARKET" n.º 43, enero-marzo 1984, pág. 20.

española y la alta tasa de paro registrada diez años después del comienzo de la crisis.

La inversión de capital fijo descendió en 1983 al 17,86 por 100 del PIB, frente al 18,56 por 100 registrado en 1982. Ha continuado, por tanto, el deterioro de este "ratio" que en 1973 había llegado al 24,14 por 100 del PIB de dicho año. La caída de la inversión productiva en los años de crisis ha sido consecuencia obligada del descenso del ahorro interior bruto, de la caída del excedente empresarial, del alza del precio del dinero, de la dura competencia internacional, etc.

También la inversión pública ha seguido esta tónica de desaliento. Por contraste, las transferencias corrientes del sector público han pasado a representar del 24,1 por 100 del total del presupuesto de gastos en 1975, al 35,4 por 100 en 1980, al 41,7 por 100 en 1983 y se espera que al 41,8 por 100 en 1984.

g) En la quiebra de las empresas públicas. El sector de la empresa pública en España es un agujero sin fondo. 27.725 millones perdió ENSIDESA en 1983; 29.965 millones IBERIA; 35.778 millones SEAT. El conjunto de las empresas del INI 162.000 millones. RENFE 59.810 millones (2). Cuando se llega a cifras de tal naturaleza no hay más remedio que poner coto a la avalancha si no se quiere que poco a poco vayan absorbiendo las pérdidas la totalidad de los ingresos fiscales del Estado. Imposible una corrección del déficit público sin un saneamiento y/o reconversión de la empresa pública ruinosa.

h) En la necesidad de reconversión industrial. Se consideran oficialmente en reconversión por haber perdido su necesaria competitividad, por razones tecnológicas y/o económicas los siguientes sectores: siderurgia integral, aceros especiales, textil, electrodomésticos de línea blanca, componentes electrónicos, automoción, construcción naval, bienes de equipo, sobre todo bienes de equipo eléctricos, cobre, aceros comunes, componentes electrónicos, forja pesada, cinc. Para el conjunto de estos sectores están previstas unas subvenciones en el período 1982-1986 de 104.340 millones de pesetas a cargo de los presupuestos generales del Estado. Pero el coste financiero global es mucho mayor; el de la reconversión industrial que realizar durante el período 1984-1986 asciende a 995.000 millones de pesetas, cuya financiación se desarrollaría como sigue: 1) 150.000 millones de pesetas, como subvenciones o créditos participativos, a través de los presupuestos generales del Estado; 2) 150.000 millones, a cargo de aportaciones del INI, como compensación de pérdidas de sus empresas durante el proceso de reconversión; 3) 100.000 millones, también del INI, para ampliaciones de capital en empresas públicas en reconversión; 4) 130.000 millones, por medio de créditos o avales concedidos por el INI; 5) 325.000 millones, correspondientes a préstamos del Banco de Crédito Industrial, monto obtenido tanto a cargo de los recursos propios de éste como a las emisiones de cédulas suscritas por los intermediarios financieros; 6) 100.000 millones, finalmente, deberán ser aportados por el sector privado.

(2) Cfr. "N. E.", n.º 216, 15-30 de junio de 1984, pág. 56.

En materia de subvenciones se lleva la parte del león el sector textil, con 43.060 millones de pesetas en el período 1982-1986, seguido de la siderurgia integral con 40.000 millones. En materia de empleo, la reconversión significa generalmente la pérdida de puestos de trabajo. Efectivamente, de todos los sectores enumerados, sólo se prevé la creación positiva de empleo (27.000 nuevos puestos de trabajo) en el subsector confección y fibras químicas dentro del textil. El conjunto de los demás esta previsto pierdan, en el quinquenio 1981-1985, 92.154 puestos de trabajo.

i) En la crisis de la Seguridad Social. A pesar de la aportación del Estado en 1983 de más de 700.000 millones de pesetas a los ingresos de la Seguridad Social, ésta cerró con un déficit de unos 30.000 millones. El 57 por 100 de los ingresos del sistema se dedican ya al pago de pensiones. Y va disminuyendo progresivamente la relación entre el número de activos (cotizantes) y el de pasivos (beneficiarios). Mientras en 1960 había en España 4,27 activos por cada pasivo, la proporción baja a 2,99 en 1970 y a 2,09 en 1980. La tendencia ha continuado, a lo cual ayuda el hecho de que los parados se conviertan en beneficiarios más que en activos. Esa proporción entre activos y pasivos es desfavorable a España en una comparación internacional con países industriales. Así en 1980 por cada beneficiario había en el Reino Unido 3,66 activos, en Alemania 3,46, en USA 4,95; y esto a pesar de la madurez demográfica y del envejecimiento relativo de la población de que hablamos en bastantes de esos países desarrollados.

El nivel de fraude es, por otro lado, enorme, en la Seguridad Social española. Un botón de muestra: en ocho provincias españolas es mayor el número oficial de inválidos permanentes que el de jubilados.

j) En la caída de la demanda interior. La demanda tonificante del mercado nacional es necesaria para el buen pulso de la economía. Porque si no se vende no se produce, y si no se produce no hay inversión ni se crea empleo.

En las compras de bienes y servicios para el consumo privado asistimos en los últimos años a una fuerte desaceleración en los ritmos de crecimiento. En los años 60 encontramos unas fuertes tasas de crecimiento de esta magnitud: en pesetas constantes de 1970 un 10,4 por 100 en 1962, un 8,6 en 1966, un 8,2 en 1972. Por contraste tenemos para los últimos años: un 0,9 por 100 en 1980; una disminución del 0,3 por 100 en 1981, un aumento de sólo el 0,3 por 100 en 1982 y otro del 1 por 100 en 1983.

La demanda de bienes y servicios de consumo por parte del sector público está creciendo un poco más: un 4,6 por 100 en 1980, 1,5 por 100 en 1981, 4,8 por 100 en 1982 y 3,9 por 100 en 1983.

La demanda de bienes y servicios de inversión, de factores productivos, tanto por parte de las empresas privadas como por parte del Estado y de las administraciones públicas, está siendo catastrófica a lo largo de la crisis: en pesetas constantes de 1970, disminuciones, respecto del año anterior, del 6,7 por 100 en 1975, 1,7 por 100 en 1976, 3,2 por 100 en 1977, 4,8 por 100 en 1978, 7,7 por 100 en 1981 y 2,4 por

100 en 1983. Ligeros aumentos del 0,2 por 100, 4,6 por 100 y 1,3 por 100 en los años 1979, 1980 y 1982 respectivamente. Compárense estas variaciones con algunas de los años de la década del desarrollo: un 36,2 por 100 de aumento en 1961, un 20,7 por 100 en 1962, un 21,8 por 100 en 1965, un 15,9 por 100 en 1969. Todavía en el año de inicio de la crisis, 1973, aumentó esa inversión productiva en un 14,3 por 100, en términos reales, sobre el año anterior.

k) En los déficits de la balanza por cuenta corriente (que comprende el intercambio de mercancías —exportaciones e importaciones— de servicios —turismo sobre todo— y de transferencias a título gratuito). Este déficit de nuestra balanza por cuenta corriente cayó de un saldo positivo de cerca de 2.000 millones de dólares a fines de 1978 a otro negativo de unos 5.000 millones de dólares a fines de 1980. Esta brusca caída se debió sobre todo al fuerte incremento del déficit de la balanza comercial (intercambio de mercancías). En los últimos dos años, aún permaneciendo en guarismos negativos, nos hemos ido recuperando del pozo de 1980: unos 4.900 millones de dólares de déficit en 1981, 4.217,1 millones en 1982 y 2.533,3 millones en 1983. Para 1984 se espera con fundamento una nueva disminución de ese déficit de la balanza por cuenta corriente en aproximadamente otros 1.500 millones de dólares.

Pregunta

¿Cómo lograr, a la vez, los objetivos del pleno empleo, de la estabilidad de los precios, de relativamente elevadas tasas de crecimiento, de equilibrio presupuestario, de bajos tipos de interés, de reactivación de las inversiones (creadoras de empleo), de saneamiento económico y financiero de la empresa pública, de la modernización industrial, de la autosuficiencia financiera de la Seguridad Social, de la reactivación de la demanda y consumo interiores, del equilibrio o superávit de la balanza de pagos? ¿Cómo lograrlo todo en la equidad y la justicia?

OBSERVACIONES A LOS DATOS

Antes de entrar directamente a responder a la pregunta formulada expresemos algunas observaciones que, al mismo tiempo, sirvan para delimitar y definir mejor el estado de la cuestión y para adelantar algo en el camino de las soluciones adecuadas.

Primera observación. No siempre el déficit presupuestario es malo para la buena marcha de la economía. Muchas personas aplican a las cuentas del Estado la imagen que tienen de una buena administración familiar. En esta última el ideal es terminar el año con más ingresos que gastos, en superávit. Y si no es posible el superávit, al menos con igualdad de ingresos y gastos, con un presupuesto equilibrado. No siempre es esto lo mejor, repito, para las cuentas del Estado.

Conocida es la teoría del famoso economista John Maynard Key-

nes sobre el déficit del presupuesto del Estado y de las Administraciones Públicas. Una teoría económica que es generalmente admitida como válida para remediar la situación económica que Keynes tuvo presente: una depresión coyuntural, a corto plazo, de la economía. Cuando la economía está deprimida, trabajando por debajo de su capacidad instalada, cuando se da, por consiguiente, el paro, por falta de demanda suficiente de bienes y servicios de consumo y de bienes y servicios de inversión, piensa el gran economista inglés que conviene que el Estado y las Administraciones Públicas sean beligerantes entrando a reactivar directamente la demanda deprimida. ¿Cómo? Gastando, en la compra de bienes y servicios de consumo y de inversión, más de lo que ingresan, endeudándose, cerrando, por lo tanto, el presupuesto, con déficit. A través de ese endeudamiento los poderes públicos toman ahorro ocioso del mercado y lo gastan o invierten. De este modo suplen la atonía y depresión de la iniciativa privada, reactivan la demanda, ceban la bomba, inician la espiral que irá ya casi automáticamente hacia arriba. Con esta estrategia los países industriales salieron de la depresión y el paro de los años 1930. Recuérdese la política del "New Deal" de Roosevelt en los Estados Unidos o la construcción pública, por entonces, de las autopistas alemanas.

En coyuntura de pleno empleo, de euforia y de prosperidad económica, por el contrario, piensa Keynes que conviene que el Estado cierre sus presupuestos con superávit. ¿Por qué? Porque el riesgo entonces es precisamente la inflación de los precios por un exceso de demanda; la demanda desbordada presiona al alza de los precios. En esta coyuntura de pleno empleo y de alza considera Keynes que conviene que el Estado ingrese más de lo que gasta, que cierre sus presupuestos con superávit. Y esto para que el superávit retenido reste medios de pago a la demanda boyante y se enfríe de esta manera la economía, la hoguera de la inflación.

Con el exceso de ingresos en las fases de prosperidad podrá el Estado devolver su endeudamiento en la época de crisis, de depresión.

Parecida a esta doctrina de Keynes es la teoría del presupuesto cíclico, del presupuesto cíclicamente equilibrado, elaborada particularmente por los economistas suecos. Estos sostienen que continúa siendo un ideal el presupuesto equilibrado, pero no equilibrado cada año, sino a lo largo del ciclo.

Sabido es que la investigación histórica estadística ha demostrado que la economía no crece en vertical ni en línea recta sino en forma cíclica, sinuosa; a través de altibajos, de ciclos, divididos en cuatro fases: prosperidad, crisis de la prosperidad, depresión y recuperación. Sabido es también que se dan en la realidad, entrelazados, ciclos de larga duración, de duración media, de corto plazo.

Pues bien; la teoría del presupuesto cíclicamente equilibrado defiende que una buena política fiscal es aquella que se endeuda, que cierra con déficit, en las fases de depresión y que atesora, salda las cuentas con superávit, en las etapas de prosperidad. El dinero sobrante en la fase alcista sirve para pagar las deudas contraídas en la fase depresiva. Así el presupuesto se equilibra a lo largo del ciclo.

La filosofía de fondo de esta doctrina es la misma básicamente que la keynesiana. El Estado conviene que sea adecuadamente beligerante en la economía luchando tanto contra el paro —fase depresiva— como contra la inflación —fase de prosperidad.

A la luz de estas teorías y en una coyuntura de paro y depresión, como la que nos encontramos, parece a primera vista que habría que dar la bienvenida al actual déficit público si fuera adecuadamente beligerante. Pero no es así. El actual déficit público es sencillamente un mal, un mal para la reactivación de la economía y para la salida de la crisis. Es un mal, sobre todo por tres motivos: por su magnitud, por su carácter estructural, permanente, por derivarse sobre todo de los gastos públicos corrientes.

Los economistas antes aludidos nunca pensaron que el déficit estratégico pudiera ser de tal tamaño que elevara desmesuradamente los tipos de interés, que tendiera a hacer una “sociedad de rentistas” desmoralizando el espíritu de riesgo empresarial, que restara muy significativamente fondos financieros a las inversiones privadas. Tal es, sin embargo, la realidad de nuestro déficit. El Estado se endeuda y entra en competencia con la iniciativa privada, para ello, en la atracción y captación del ahorro nacional. Esta mayor competencia eleva el precio del uso del dinero y estos mayores costes del dinero —tipos de interés— dejan en la estacada muchísimos proyectos empresariales. He aquí una primera conexión entre déficit público actual y paro. Precisamente por su magnitud.

Por otro lado ¿quién se va a embarcar en los quebraderos de cabeza de una empresa real si comprando, p. ej., pagarés del Tesoro, obtengo un 15 ó 16 por 100 largos de interés, de rentabilidad? Compremos, pues, y esperemos sencillamente los vencimientos. Nada de problemas laborales, ni financieros, ni de aprovisionamiento de materias primas o energía, ni de mercado, etc. Nada de “meternos en líos”. Nada de crear empleo..., diríamos nosotros. Otra conexión, por lo tanto, del déficit público y el paro. Téngase en cuenta que los pagarés del Tesoro se emiten en gran parte, para financiar ese déficit.

Que el actual déficit, en España en concreto, resta medios financieros a la iniciativa privada ya lo dimos a entender antes, con cifras, al hablar de las formas cómo se manifiesta la crisis en España. Y esto es muy importante y significativo en una economía como la nuestra en la que, aproximadamente el 75 por 100 de la misma está en manos de esa iniciativa privada. El restarle significativamente medios financieros a ésta significa más depresión y paro. Esto es particularmente importante en unos momentos como los actuales en que se escatima el dinero, en que se lleva, acertadamente en líneas generales, desde el Estado, una política monetaria restrictiva como vía de lucha contra la inflación.

Los economistas antes aludidos tampoco pensaron que el déficit se centrara sobre todo en los gastos corrientes, de consumo, no productivos. Un cierto consumo público es de alguna manera necesario para sostener la demanda, pero sobre todo son necesarias las inversiones públicas, creadoras directamente de empleo. Y en España hay una gran

desproporción entre esas dos direcciones, en favor de los gastos corrientes. En 1983 sólo las transferencias corrientes supusieron nada menos que el 41,8 por 100 del presupuesto de gastos del Estado (en 1975 esas transferencias sólo fueron del 24,1 por 100 y en 1980 del 35,4 por 100). Y el total de los gastos corrientes del Estado (remuneraciones de personal, compra de bienes y servicios, intereses y transferencias corrientes) ascendieron en 1983 a 3.555,7 mil millones de pesetas. Frente a esto las inversiones públicas reales sólo fueron, en ese mismo año, de 437,6 mil millones de pesetas (a ellas habría que añadir, de alguna manera, 569,9 mil millones de transferencias públicas de capital). Acostumbrada al Estado del Bienestar, hay una demanda social impresionante de toda clase de bienes y servicios públicos. Los reclama al Estado, con toda clase de presiones, la sociedad. Los poderes públicos encuentran políticamente difícil y comprometido oponerse a ellas. Transigen. Pero llega un momento, como el presente, en que las cosas del déficit público y de su crecimiento acelerado se ponen tan mal que no queda más remedio que cortar por lo sano, afrontando la impopularidad y el desgaste político que pueda conllevar la negativa a un mayor crecimiento de las transferencias y gastos corrientes.

Finalmente Keynes y los clásicos suecos se refirieron a un déficit público coyuntural, a corto plazo. Más el déficit actual, en España y otros países, da muestras de contener un muy importante componente estructural, de carácter permanente. Entonces no sirve para ser manejado de la manera ágil, flexible, a corto plazo, que suponían aquellos economistas. Lo hacen hoy estructural aquella demanda crónica de la sociedad de las delicias del Estado del Bienestar más la permanencia del fenómeno del paro que exige cuantiosas transferencias para el pago del seguro de desempleo, más los déficits también endémicos de la empresa pública que pide, asimismo, de manera continuada, año tras año, elevadas transferencias de capital.

* * *

Segunda observación. El descenso del paro y el descenso de la inflación se consideran hoy dos objetivos perfectamente compatibles. Se puede y debe luchar simultáneamente contra los dos. Se piensa hoy, efectivamente, que la inflación promueve el paro y que el declinar de la inflación genera empleo. Y la experiencia avala el acierto de esta postura. ¿Por qué es correcta? Porque la inflación pone hoy a los empresarios entre la espada y la pared. Entre la espada de unos costes crecientes y la pared de la imposibilidad de su traslado a los precios de venta. Crecen los precios en todo el frente de los costes de producción: materias primas, energía, salarios, intereses financieros. Y no pueden trasladar los aumentos a los precios de venta porque la demanda está deprimida por la crisis. Consecuencia: reducción de los márgenes empresariales, caída de las inversiones privadas, incremento del paro.

En este proceso tiene particular importancia la subida de los tipos de interés. Porque el empresario, a la hora de decidir realizar o no un

proyecto de empresa, compara fundamentalmente el tipo de rendimiento esperado de una inversión con el coste de los créditos. Si el tipo de rendimiento esperado es mayor que el interés de los créditos la inversión será viable. Si es menor, será inviable. Si es igual también es posible y racional la puesta en ejecución de la empresa porque, primero, cubrirá costes y, segundo, porque, como elemento de coste, el empresario se podrá pagar un sueldo por su propio trabajo; obtendría, al menos, el ingreso de un sueldo en ese proyecto de empresa. Es entonces evidente que cuanto mayor sea el coste de los créditos, cuanto más arriba suban los tipos de interés, quedarán en la estacada más proyectos de empresa, los de menores rentabilidades esperadas, los de menor eficiencia marginal del capital en términos keynesianos.

No siempre se ha creído en la compatibilidad de la lucha simultánea contra la inflación y el paro. Es frecuente que los libros de texto de Economía aporten todavía como verdadera la famosa curva de Phillips que considera inversamente proporcionales a la inflación y al desempleo: dentro de ciertos límites, a mayor inflación menor paro, a menor inflación mayor desempleo. He aquí, pues, según esta curva, el camino de la inflación como vía segura para el logro del pleno empleo. ¿Cómo ha sido esto posible? ¿En qué lógica se fundaba la curva de Phillips? En la lógica de las expectativas empresariales. Pensaban, con razón, que la inflación se manifiesta en la subida de los precios de venta. Creían, con fundamento, que esas subidas mejoraban las expectativas de ingresos de los empresarios y que esa subida de ingresos esperados, a igualdad de los costes de producción o en el supuesto de un alza menor de los costes de producción que de los precios finales, engrasaban los beneficios. De aquí mayor estímulo para nuevas inversiones y para la consiguiente creación de empleo. Observando que el supuesto de que los costes internos crecieran menos que los precios de venta finales era el habitual. Para casos excepcionales en que sucediera lo contrario suponían también que el empresario podía repercutir en los precios de venta la subida de los costes de materias primas, energía, laborales, etc. Estas hipótesis eran muy acertadas en épocas de fuerte desarrollo y de inflación moderada.

Así la inflación aparece aquí como estimulante beneficioso de la economía en su ruta hacia el pleno empleo. Incluso desencadenaban deliberadamente los Gobiernos una inflación moderada como tal estimulante de la economía. Si desempolvamos, p. ej., nuestros Planes de Desarrollo de los años 60 allí encontraremos programadas inflaciones anuales del 2,5 al 3,5 anual como un resorte más para el rápido desarrollo. Eran muchos los economistas que consideraban así beneficiosa, por aquella lógica, la planificación de una inflación progresiva, lenta y moderada.

Hoy, como indicamos al principio de esta "observación", las cosas han cambiado. Hoy la inflación produce la recesión y el paro. Por la propia magnitud de la inflación; hoy ya no es "reptante" (lenta), sino "galopante" (rápida), por encima del 10 por 100 en muchos países durante la crisis, una inflación —como suelen decir— de dos dígitos. ¿Quién en su sano juicio estimularía hoy la economía con tales dosis?

No tendríamos entonces una economía estimulada sino sencillamente enferma, dogrädicta. La inflación produce hoy la recesión y el paro, además, porque se centra particularmente en los factores productivos: materias primas, energía, trabajo, crédito. Afecta de manera inmediata y directa a los costes empresariales y a las expectativas, por lo tanto, de los empresarios. Por eso suelen decir que la de hoy no es una crisis de demanda sino de oferta. En tercer y último lugar la inflación produce hoy recesión y paro por la razón dada anteriormente: los empresarios no pueden repercutir en los precios de venta la inflación de costes, porque la demanda está disminuida por la crisis.

¿Será entonces solución estimular la demanda? Es la gran tentación de empresarios y políticos económicos: acudir hoy a estas estrategias tradicionales. Y digo "tradicionales" porque el estímulo de la demanda ha sido también uno de los pilares fundamentales de la economía keynesiana, considerada ortodoxa desde los años 30 hasta nuestros días. Hoy hay unánime acuerdo en que aquélla de los años 30 fue una "crisis de demanda". Era insuficiente la demanda global en los mercados; la demanda de bienes de consumo y de bienes de inversión; la demanda del sector privado y la del sector público. Y Keynes sacó la conclusión: es preciso estimular directa e indirectamente la demanda privada y la demanda pública como camino para el crecimiento hacia el pleno empleo. Tanto ponía el acento en ello que incluso proponía regalar, prácticamente, dinero, medios de pago, para que la gente comprara y, en consecuencia, se animaran los empresarios a invertir y crear empleo. ¿Qué otra cosa que regalar dinero implica la opinión de Keynes que consideraba positivo y estratégico contratar obreros para que abrieran zanjas y las volvieran a tapar?

En la tentación cayó, p. ej., Mitterrand, en Francia, inmediatamente después de las elecciones de 1981. Emprendió entonces una política de reactivación clásica a base de gastos públicos, salarios crecientes, crédito fácil y no cosechó otra cosa que un incremento de la inflación y del desempleo, la caída de los ritmos de crecimiento, la repetida devaluación del franco. En la tentación cayó también en España la CEOE hace unos años, con su famosa propuesta de los sectores "locomotora" que reactivar al estilo clásico para que tiraran de los demás y del empleo hacia arriba. Menos mal que esta última propuesta no pasó a la política económica de los Gobiernos. Mitterrand tuvo que cambiar rápidamente de política y alinearse con las únicas que están triunfando: las políticas de austeridad, puestas en práctica en los Estados Unidos y en países europeos como el Reino Unido, Alemania Federal, Bélgica u Holanda. En los Estados Unidos ya están recogiendo los frutos de una reactivación saneada en los costes de materias primas, energía, laborales; están creciendo en 1984 a un ritmo medio superior al 5 por 100 anual y están creando ya, trimestre tras trimestre, cientos de miles de puestos de trabajo. Inglaterra está generando ya también empleo positivo. Alemania ha frenado ya, al menos, el crecimiento del paro.

Ya la experiencia nos está mostrando, pues, que hoy no es vía de

arreglo estimular la demanda. Porque hoy, repito, no se trata de una crisis de demanda sino de oferta, de estructura productiva, de reconversión industrial, de nueva relación entre los precios de los factores de producción. La austeridad frena la inflación, el freno de la inflación (de costes) mejora las expectativas empresariales y esa mejora favorece la inversión y la creación de empleo.

Detengámonos un momento en una de estas últimas afirmaciones básicas: la austeridad frena la inflación. Hay en esta idea una cierta continuidad doctrinal con el pasado. Tradicionalmente se le llamaba a esa política estrategia de la estabilización económica. Su filosofía era muy sencilla: quitemos medios de pago a la gente para que gaste menos y, para que, al gastar menos, se frene la subida de los precios. Y ¿cómo disminuir los ingresos globales de la población? Produciendo un cierto estancamiento y un cierto paro. Era como meter en la cama a la economía durante un cierto tiempo, hasta que se le pasara la fiebre de la inflación; el enfermo necesita de reposo e inactividad. Las restricciones monetarias y de crédito, el aumento de los impuestos, el superávit presupuestario retenido, la facilidad de mayores importaciones que compitieran con la producción nacional se encargaban de provocar esa relativa inactividad. Una vez vencida la inflación se volvía de nuevo a una política reactivadora.

Hoy se suele reservar el nombre de política de estabilización para los procesos más duros de ajuste a la baja de la economía. A políticas como la del ministro Boyer —acertada en líneas generales— se las suele denominar más bien políticas de ajuste positivo. Pero están en la misma línea —aunque no recorrida hasta el extremo— que las tradicionales de estabilización. Política monetaria y de crédito restrictivas, retenidas, moderación de los costes salariales, importaciones estratégicas, lucha contra el exceso de los gastos corrientes del Estado (aunque desgraciadamente sin éxito hasta ahora en nuestro país). Detened la inflación y todo —en concreto el empleo— se os dará por añadidura. Es la nueva filosofía. El empleo, suelen decir, es la última variable que reacciona en esta estrategia válida. No consideramos, por lo tanto, fracasada la política de Boyer sino en un punto: el de la contención del gasto y del déficit públicos. Y esto a pesar de que las previsiones sean de 450.000 parados más en 1986 sobre los que existían cuando los socialistas llegaron al poder en diciembre de 1982. No hay manera de explicar hoy la ingenuidad —¿o irresponsabilidad electoralista?— con que prometieron entonces la creación de 800.000 nuevos puestos de trabajo a lo largo de la legislatura.

De esta realidad se desprende una consecuencia ética importante: si el que haya en nuestro país durante varios años más un volumen importante de parados es una exigencia estratégica de la economía nacional, esta misma economía nacional, por cuyo bien común se producen los parados, esté éticamente obligada a garantizarles, por solidaridad, unos ingresos mínimos durante ese obligado período de paro. Está éticamente obligada a practicar, con la mayor extensión y suficiencia posibles, el seguro de desempleo. El paro es hoy un sacrificio temporal objetivo, necesario para toda la sociedad.

A veces a ese paro se le llama paro estructural. Particularmente porque, en la estructura productiva, la tecnología y la máquina están sustituyendo de una manera creciente al trabajo humano. "Todo lo hace la máquina", se suele decir, y estamos asistiendo, p. ej., a la construcción de todo un automóvil sin intervención del operario en la cadena de montaje. Este fenómeno es fundamental en nuestra época porque, cuando "todo lo hace la máquina" las sociedades industriales van a poder disfrutar de prosperidad general con un montante global de trabajo humano —medido, p. ej., en horas o en jornadas— mucho menor que antes. La sociedad puede distribuir equitativamente entre todos ese trabajo humano necesario para su prosperidad general, pero, si no lo hace, no podrá aplicar la sentencia de San Pablo "el que no trabaja que no coma". Toda persona dispuesta a trabajar, aunque no encuentre en la práctica puesto de trabajo, tendrá derecho a participar equitativamente en aquella prosperidad propiciada, instrumental y principalmente, por la máquina.

* * *

Tercera observación. Al principio de este artículo ya vimos que el consumo privado y sus variaciones eran en España bajos en estos momentos y que esto significaba una de las manifestaciones de la crisis, porque, si la demanda es baja, se vende poco y, si se vende poco, los empresarios no invierten ni crean empleo. Acabamos de ver, por otro lado, cómo no está la solución de la crisis en la reactivación simplista de la demanda. Nos encontramos aquí con uno de los objetivos más difíciles, en estos momentos, de la política económica. Debe haber demanda suficiente, pero no inflacionaria. En caso de duda más vale, hoy por hoy, tender a deprimir un poco la demanda que a desarrollarla demasiado. El objetivo antiinflacionario debe ser aún predominante. Si bajáramos del 12 por 100 anual en el que nos encontramos, al 4 ó 5 por 100 el panorama cambiaría y podríamos mirar a la demanda con un poquito más de "alegría". Por ahí va la teoría; por ahí va la experiencia de los países que mejor están superando la crisis; por ahí se encaminan las recomendaciones de organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y OCDE.

Los empresarios españoles están sorteando en parte, felizmente, la insuficiencia de la demanda interior. ¿Cómo? Con las exportaciones. Con la demanda exterior, internacional. Las exportaciones españolas están creciendo a fuerte ritmo durante 1984, de tal forma que en los ocho primeros meses del año se ha conseguido una cobertura de las importaciones por las exportaciones de más de un 81 por 100 (el 67,6 por 100 en 1983).

* * *

Cuarta observación. En cuanto a los bajos ritmos de crecimiento ya hemos visto al principio el contraste que existe entre los años 60 y la actualidad. ¿Qué relación hay entre crecimiento y empleo? Una rela-

ción directa: a mayor crecimiento del PIB mayor empleo. Pero es evidente que esta afirmación necesita hoy de determinadas matizaciones. Porque si miramos a la experiencia de la crisis desencadenada en 1973, observamos que, a lo largo de estos últimos once años, el PIB ha ido creciendo en nuestro país —poco, a bajo ritmo, pero ha ido creciendo— y que al mismo tiempo ha ido aumentando también, enormemente, el paro. Ello significa que no cualquier crecimiento engendra puestos netos de trabajo. Porque puede haber, paralelo, un proceso de sustitución de mano de obra por maquinaria y tecnología. La experiencia de estos últimos años nos muestra que el efecto teóricamente positivo de un bajo crecimiento del PIB sobre el empleo puede quedar más que neutralizado por ese proceso paralelo. También la experiencia de otros países enseña que un crecimiento del PIB por encima del 4 por 100 anual ya suele ser creador neto de puestos de trabajo. Y se podría afirmar también, con menos garantía, que tasas de aumento del PIB comprendidas entre el 3 y 4 por 100 anual, como las que se esperan en España a partir de 1986, también lo son. Por lo tanto y en primer lugar, es cuestión de ritmo el que verdaderamente se traduzca en realidades esa relación teórica, positiva, directa, entre el crecimiento del PIB y la creación de empleo.

Algo parecido se puede decir de la relación entre inversiones y empleo. En este área no existe experiencia suficiente en los últimos años en España porque, como vimos al principio, al dar los datos, los incrementos de la inversión han sido, en bastantes de los últimos años, negativos.

Teóricamente todo el mundo admite una relación también positiva entre inversiones y empleo; a mayor inversión mayor número de puestos de trabajo. Pero también ahora es preciso matizar. Porque muestran las estadísticas y las encuestas entre empresarios en España que, en los últimos años, las nuevas inversiones privadas se han dedicado sobre todo a tres finalidades: al pago de indemnizaciones por despido, al ahorro de mano de obra sustituyéndola parcialmente por maquinaria y nueva tecnología y a la sustitución también de financiación propia por financiación ajena aumentando así el grado de autofinanciación de las empresas. Como se ve claramente, ninguno de estos tres destinos genera empleo; los dos primeros más bien lo destruyen directamente. Mas se puede esperar que termine algún día este proceso, que entonces toda inversión nueva sea generadora neta de empleo. La crisis está siendo larga y durará todavía varios años.

Si miramos a la historia económica de Occidente en los dos últimos siglos hay lugar para el optimismo en esa perspectiva. Con las sucesivas oleadas de inventos siempre ha habido tecnología y maquinaria sustitutiva de mano de obra, pero siempre se han vuelto a lograr, con el tiempo, situaciones de pleno empleo. ¿Sería ésta la primera vez que esto no ocurriera desde la revolución industrial del siglo XVIII? Cuenta Usher, en su "Historia de las invenciones mecánicas" cómo hacia el año 1579 se inventó en Danzig un telar en el que se podían tejer varias cintas a la vez; el consejo municipal, temiendo que muchos tejedores quedaran sin trabajo, hizo estrangular secretamente al

inventor. No estrangulemos nosotros a los nuevos inventores, sino que aprendamos de la historia y miremos al futuro (3).

* * *

Quinta observación. Ya hablamos antes de la importancia de los tipos de interés en la realización o no de los proyectos empresariales. Hoy se habla mucho de su altura en relación con la crisis; de su altura en España y en otros países, particularmente en los Estados Unidos.

En España subieron, sobre todo, por la inflación (todos quieren una retribución del dinero por encima de los índices inflacionarios para no perder, ahorrando o concediendo créditos, poder de compra), por la política monetaria y crediticia restrictiva (la escasez relativa de dinero y de crédito encarece su uso), por el déficit público, como vimos antes.

Las razones de las subidas de los tipos de interés en los Estados Unidos son las mismas que en España. ¿Tienen alguna relación estos elevados tipos de interés con la fortísima apreciación del dólar? Sí la tienen y positiva, directa. Porque con la moneda de los Estados Unidos sucede que es, de alguna forma, no sólo la moneda de un país sino mundial. Se la utiliza en toda clase de transacciones internacionales, por ejemplo en el comercio mundial del petróleo. Por eso hay una demanda mundial de la misma para toda clase de pagos. Si esta demanda mundial choca con una política restrictiva de oferta monetaria por parte de la Reserva Federal americana tiende a subir el precio del dólar. Ahora bien; la subida del precio del dólar tiene en realidad dos expresiones: una el incremento de los tipos de interés en USA por la disponibilidad de los dólares y otra en el deterioro del tipo de cambio de las demás monedas respecto del dólar; el dólar se aprecia también, pues, en términos de tipos de cambio.

Hay, de todas maneras, otras razones, además de la demanda mundial, para la fuerte apreciación del dólar. Primera: los altos tipos de interés USA estimulan la compra de dólares para invertirlos en aquel país y esta nueva demanda empuja hacia arriba las cotizaciones de la divisa americana. Segunda: la fortaleza de la economía norteamericana; en términos absolutos y relativos, es decir, en relación con la economía en crisis de otros países. Como el respaldo de las monedas es la fortaleza de la economía que está detrás de cada una de ellas, se comprende que hoy destaque la fuerza de la moneda representativa de la superpotencia americana. Tercera: el argumento anterior se robustece si consideramos que la economía americana no sólo es hoy una economía fuerte sino que se encuentra en franco proceso de recuperación y de salida de la crisis. Cuarta: la inestable situación política mundial; conflictos bélicos en distintas partes neurálgicas del globo, enfriamiento de las relaciones Este-Oeste, etc.; en tiempos de inestabilidad política las gentes buscan refugio en las monedas más fuertes;

(3) N. Usher: *Historia de las invenciones mecánicas*, traducción española, Méjico 1941, pág. 233.

y de nuevo esta demanda tiende a empujar hacia arriba los precios del dólar.

La absorción de capitales por USA, atraídos por los altos tipos de interés en aquel país y por su reactivación económica, tiende a agravar la situación de los demás que ven mermados sus capitales financieros disponibles para salir de la crisis. Y la elevación de los tipos de interés USA también perjudica al Tercer Mundo, sobre todo a los países deudores. Estos, efectivamente, tienen muchas veces su deuda contraída en dólares y a tipos variables de interés, en relación con el primer rate, interés básico norteamericano. Por ética de la política internacional convendría bajar los tipos de interés americanos.

Vimos también arriba cómo recientemente en España han bajado de alguna manera los tipos de interés. Esto se debe sobre todo a dos razones. En primer lugar, a que la crisis ha disminuido la demanda de crédito a los bancos y cajas de ahorro. Y como el negocio de bancos y cajas consiste, sobre todo, en prestar dinero, las instituciones financieras han querido estimular esa demanda rebajando los tipos de interés. En segundo término, al incremento de las actividades exportadoras. Porque las divisas que se perciben por las exportaciones se cambian por pesetas en el Banco de España y estas contrapartidas en pesetas se vierten en la circulación monetaria, aumentan su caudal, la oferta de dinero. Y todo incremento de la oferta tiende por sí mismo a rebajar los precios, en este caso los tipos de interés, precio por el uso del dinero.

Por otra parte los bancos no han tenido gran inconveniente en bajar algo los tipos de interés activos, los de los créditos que dan, porque al mismo tiempo anunciaron la caída consiguiente de los intereses pasivos, los que pagan por los depósitos.

Pero esto último ha tenido una consecuencia importante en la bolsa. Dinero que hasta ahora se colocaba en depósitos bancarios ahora acude a bolsa huyendo de las bajas retribuciones. Y está impulsando hacia arriba las cotizaciones. También creemos influye en el actual índice de la bolsa una progresiva confianza en la política económica oficial y la propia baja directa de los tipos de interés activos: significa esto, efectivamente, mayores facilidades para los empresarios.

EL ACUERDO ECONOMICO SOCIAL

Afortunadamente para la salida de la crisis y la creación de empleo el Gobierno, la CEOE y UGT llegaron a un acuerdo de compromiso, cuya firma se estampó el día 9 de octubre.

Todo acuerdo económico-social entre las partes económica, social y el Gobierno es, en principio, positivo porque elimina conflictos y despeja incertidumbres de futuro. El empresario quiere tener una perspectiva de porvenir lo más transparente posible donde poder enmarcar sus decisiones de invertir, crear empresas y empleo. Este AES, para dos años, contribuye muy positivamente a ello.

En él el Gobierno cede —se trata de un acuerdo de compromiso en

el que ninguna de las partes queda plenamente satisfecha en la totalidad de sus aspiraciones iniciales— en los siguientes puntos:

a) Admitir 100.000 millones más de gasto público. De ellos, 50.000 millones para nuevas inversiones públicas, 30.000 millones para acuerdos creadores de empleo con ayuntamientos, diputaciones, comunidades y organismos autónomos, 20.000 millones como aportación gubernamental al Fondo de Solidaridad incentivador también de la creación de puestos de trabajo. Creemos que el Gobierno ha tenido motivos poderosos para oponerse al incremento del gasto público (recuérdese lo escrito arriba sobre el déficit público), pero nos alegra que estos tres capítulos adicionales aceptados sean directa (inversiones públicas) o indirectamente (los otros dos) creadores de empleo. Pensamos que una denodada lucha contra el fraude fiscal —cifrado en un mínimo de un billón de pesetas— puede compensar con creces esta cifra de 100.000 millones.

b) En desgravar en el Impuesto de Sociedades el 15 por 100 de las nuevas inversiones realizadas con límite en el 25 por 100 de la cuota. Por otro lado, en caso de insuficiencia de la cuota líquida para practicar las correspondientes deducciones, se podrá repercutir la deducción no aplicada a los cuatro ejercicios inmediatos siguientes. A nuestro entender esta medida puede ser significativa en la creación de puestos de trabajo. Lo decimos, primero, porque la desgravación es importante y, segundo, porque fue grande su eficacia en otra experiencia, anterior a la crisis de 1973, de la economía española.

c) En permitir deducir, también en la cuota del Impuesto de Sociedades, 500.000 pesetas por cada trabajador a jornada completa/año, en que se incremente la plantilla, con un límite del 30 por 100 de dicha cuota. También ahora se pueden trasladar las deducciones a los cuatro ejercicios siguientes en caso de insuficiencia para ello de la cuota líquida en el primer año. La experiencia de los países de la OCDE durante la crisis ha mostrado la operatividad de este tipo de incentivos.

d) En reducir las cuotas empresariales a la Seguridad Social en aproximadamente un 0,3 por 100 en 1985. Aquí hay dos cuestiones. Una primera de principio: aceptar que, en términos comparativos, los empresarios españoles contribuyen relativamente demasiado con sus cuotas a la Seguridad Social. Efectivamente, todavía en 1980, de 100 pesetas de ingresos de la Seguridad Social en España 71,7 procedían del empresario. Esta proporción es mucho menor en otros países industriales: 38,5 en la Comunidad Económica Europea, 42,7 en Alemania, 41 en Bélgica, 9,6 en Dinamarca, 56 en Francia, 58,8 en Italia. Esa demasía relativa en España supone una verdadera penalización a la creación de empleo. Bueno es, pues, no sólo desde el punto de vista de los intereses del empresario sino también desde el interés general en la creación de puestos de trabajo que se admita, como se ha admitido, ese principio. Una segunda cuestión es el importe mismo de la rebaja para 1985, que es muy pequeña. Pero es un avance en la buena dirección.

e) En manifestar su voluntad (AES, Título I, art. 17) de adaptar y armonizar la legislación interna española, en materia laboral, al

acervo comunitario, del que forma parte la directiva del 17 de febrero de 1975, y las normas habituales de los Estados miembros de la Comunidad Económica Europea en esta materia. Téngase en cuenta, sin embargo, que el Gobierno no adquiere el compromiso de admitir la no necesidad de autorización previa en los expedientes de regulación de empleo por causas tecnológicas o de fuerza mayor en empresas de menos de 25 trabajadores. Recordemos que Francia pertenece a la CEE y en ella se necesita todavía tal autorización previa y que el acervo comunitario indica se aplique, en los casos de regulación de empleo, la ley de cada país miembro, si ésta le resulta al trabajador más favorable que la general de la CEE.

f) En no incrementar los impuestos a lo largo de 1985. Se piensa recaudar un 0,8 por 100 más, en términos de PIB, pero sobre la base de mejorar la gestión y eliminar fraude. Una línea de actuación que, a mi juicio, puede ser muy rentable también para ejercicios posteriores, dados los amplísimos márgenes que existen para mejorar la eficacia y la racionalidad de la gestión y para ir eliminando las grandes bolsas actuales de fraude.

Desde el punto de vista de los intereses de la CEOE, podemos hablar de su triunfo relativo en los siguientes puntos: desgravaciones, arriba aludidas, a la inversión, del 15 por 100 y de 500.000 pesetas; admisión del principio de reducir las cuotas empresariales a la Seguridad Social; aceptación por el Gobierno del compromiso de homologar nuestra legislación laboral a la de la CEE; acuerdos sobre productividad, simplificación y racionalización de la metodología de los convenios colectivos, absentismo y moderación salarial (banda de negociación entre el 5,5 y el 7,5 por 100 para 1985 y entre el 90 y el 107 por 100 de la inflación esperada para 1986).

Podemos hablar también, dentro de una política de solidaridad con los parados, de un triunfo relativo de la UGT. En estas materias: incremento de las inversiones públicas (aquellos 100.000 millones adicionales), desgravaciones a las inversiones y a la generación de nuevos puestos de trabajo, reducción de cuotas empresariales a la Seguridad Social (ya que estas medidas son generadoras de inversión y de empleo), el no haber incluido la no necesidad de autorización previa en las regulaciones de empleo en pequeñas empresas, el haber introducido la cláusula de revisión salarial para 1985 y 1986 en el caso de que la inflación real de los precios supere a la oficialmente prevista, el haber logrado el compromiso de extender la cobertura por seguro de desempleo desde el actual 29 por 100 de los parados al 43 por 100 en 1985 y al 48 por 100 en 1986.

Ha aceptado, por otra parte, UGT, el principio arriba cifrado de moderación salarial, aunque desplazando hacia arriba las iniciales propuestas empresariales. También este principio lo creemos generador de empleo y, por ello, positivo. Porque si el empresario tuviera que aceptar la imposición de unas fuertes subidas salariales, en lugar de crear, supongamos, 20 puestos de trabajo, crearía sólo 3 ó 4; haría todo lo posible, por sustituir, p. ej., trabajo por maquinaria. Por eso

entendemos el triunfo relativo de UGT en una perspectiva de solidaridad con los parados.

Es una lástima que Comisiones Obreras, desde su oposición política —vinculada por sus dirigentes al PCE— al Gobierno y al partido socialista, haya estado ausente de la firma del AES. Se ha autoexcluido, a nuestro juicio, ella misma, con sus posiciones maximalistas y técnicamente —en la buena técnica de una política económica viable para la salida de la crisis y la generación de empleo— contraproducentes. Pero mucho más vale un buen acuerdo entre tres partes, como es el AES, que un mal acuerdo o ningún acuerdo entre todos.

De la conveniencia de un AES escribe así el documento “Crisis Económica y Responsabilidad Moral” de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, documento del 25 de septiembre pasado: “La experiencia más reciente nos enseña que la pura mayoría parlamentaria no garantiza, sin más, la verdadera solución de los graves problemas sociales que tenemos planteados. Urge, pues, un mayor entendimiento, una mayor participación de todas las fuerzas sociales en las grandes decisiones económicas y que se ha de intentar por otras vías, como pueden ser la formalización de una verdadera ‘concertación’ o de un auténtico ‘acuerdo económico y social’, al que todos deben estar sinceramente abiertos.”

Nos alegramos de que tal acuerdo se haya concluido y de que esté en la buena línea de la alternativa de la política económica hoy posible para el dominio de la crisis y la creación de empleo.

INSTRUCCION VATICANA SOBRE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Observaciones generales para una lectura crítica

Por Manuel ALCALA

Los documentos del magisterio auténtico de la Iglesia están destinados a la enseñanza del pueblo de Dios en virtud de un encargo hecho por el mismo Cristo: "Id y enseñad a todas las gentes" (Mt. 28.19). Por esto mismo, la **recepción** de tales instrucciones por parte del cristiano fiel debe ser de acatamiento religioso en plena responsabilidad.

Este proceso docente de emisión-recepción de los documentos eclesiales tiene indudablemente ciertas dificultades específicas que la fe no resuelve por automatismos, aunque ayude sin duda a superarlas. De ahí, que todas las instancias que intervienen en semejante acontecimiento deberían colaborar, cada una a su modo, para hacerlo más fácil en la medida de lo posible. La autoridad emisora, sea cual fuere, debe procurar no sólo la mejor calidad del documento en cuestión, sino su óptima oportunidad de publicación y difusión. Los receptores, por su parte, deben someterle a serio estudio y crítica respetuosa, para lograr así una adhesión honrada en clima de fe adulta que busca su inteligencia.

Semejante preámbulo viene a propósito del examen acerca de la **Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación (TL)**, publicada recientemente por J. Ratzinger, cardenal-prefecto de la Congregación vaticana para la doctrina de la fe (1).

Dejando para otras colaboraciones un estudio más pormenorizado de cada una de sus partes, quisiéramos aquí y ahora subrayar tan sólo algunos aspectos que le afectan en totalidad. El primero es el estudio de las circunstancias históricas que han influido en su elaboración y publicación. El segundo, en el alcance del documento desde su perspectiva de magisterio eclesial propiamente dicho. Ambas tareas ayudarán, según creemos, a una **recepción** del mismo llena de lealtad.

(1) Texto original latino en "L'Osservatore Romano" de 3 de septiembre de 1984. Traducción española en PPC. Documentos y estudios, n.º 95. Madrid, 1984, 91 pp.

LA SITUACION HISTORICA AMBIENTAL

Lo primero que quisiéramos preguntarnos es si esta Instrucción vaticana ha surgido en una situación adecuada para lograr su plausibilidad óptima por parte de toda la Iglesia. Desgraciadamente tenemos que decir que no, porque, como se verá inmediatamente, el documento ha aparecido en un clima que calificaríamos como artificialmente "recalentado".

Es cosa sabida que, al menos desde hace un decenio, el tema de la TL y de sus complejas ramificaciones doctrinales, sociales y políticas en países del Tercer Mundo y muy especialmente en Latinoamérica, era seguido con evidente preocupación por diversas instancias de la autoridad eclesial.

Aludido en varias ocasiones durante la III Asamblea ordinaria del Sínodo episcopal romano (1974) sobre la "Evangelización actual de la Iglesia" (2), encontraría un eco explícito en la Exhortación apostólica de Pablo VI "Evangelii Nuntiandi" (1975) (3). Poco después, el Papa Montini encargaría un estudio específico del mismo a la "Comisión Teológica Internacional". Un bienio más tarde este organismo publicaba un extenso informe sobre la TL acompañado de cuatro estudios de sus siguientes teólogos: Karl Lehman (RFA), Heinz Schürmann (RDA), Hans Urs von Balthasar (CH) y Olegario González (E) (1977) (4). El tema afloraría de nuevo y polémicamente en la celebración del Sínodo latinoamericano de Puebla de los Angeles (México) (1979) (5), dejando constancia en su amplia y valiosa documentación.

En todos estos documentos de pluriforme valor eclesial, se observaba una actitud mezclada de alertas y simpatías por las nuevas corrientes teológicas, llamándose discretamente la atención ante posibles desviaciones de las mismas.

Este proceso experimentaría, ya en los años ochenta, una notable aceleración interna, debido principalmente al cambio de dirección en el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). Sus nuevos directivos serían el arzobispo de Medellín (Colombia) Alfonso López Trujillo, hoy cardenal, y el obispo Luciano J. Cabral de Aracajú (Brasil). El primero había acentuado cada vez más sus críticas sobre la TL y el segundo era un acérrimo oponente de las mismas. A ellos se unían bastantes obispos latinoamericanos de varios países.

A lo largo de un trienio de relativa calma externa, aunque lleno de constantes denuncias a Roma sobre el tema; de escritos muy reticentes del CELAM e incluso de serias discusiones en el seno de algunas conferencias episcopales, como la peruana y la brasileña, el problema de la TL

(2) G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi, 1974*. Roma, 1975. Véanse las pp. 525, 396-397, 517-522, 408-410, 427-473, 526-527 y 686 ss.

(3) Texto original latino en "Acta Apostolicae Sedis", 68 (1976) 1-76. Traducción española en PPC "Documentos y estudios", n.º 9. Madrid, 1977.

(4) Comisión Teológica Internacional, *La Teología de la liberación*. Madrid, 1978.

(5) III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano; *Puebla. Comunión y participación*. Madrid, 1982.

se acelera extraordinariamente. En marzo de 1983 el cardenal J. Ratzinger denuncia a los obispos del Perú diez puntos reprobables de la doctrina de Gustavo Gutiérrez (6), uno de los teólogos más sobresalientes del movimiento y quien le había dado el nombre de TL en una famosa reunión pastoral celebrada en Chimbote (Perú) en julio de 1968. El presente año de 1984 ha precipitado más aún los acontecimientos. He aquí alguna de sus fechas más significativas:

23 enero:

Publicación en el boletín "Oiga" (Lima) de un texto del cardenal J. Ratzinger, censurando duramente la TL.

3 marzo:

Publicación del mismo texto, aunque como inédito, en la revista italiana "30 Giorni" editada por el movimiento "Comunione e Liberazione", enemigo acérrimo de la TL (7).

15 marzo:

La Oficina de Prensa del Vaticano reconoce la autoría del texto, pero indicando que se trata de un "borrador-estudio".

24 marzo:

Carta abierta de los hermanos. L. Boff OFM y Cl. Boff OSM al cardenal Ratzinger, reconociendo ciertos peligros en la TL y rechazando la mayoría de sus acusaciones (8).

30 marzo:

Clausura en Bogotá de una reunión extraordinaria de la Congregación vaticana de la fe con 28 obispos latinoamericanos sobre desviaciones doctrinales locales, entre las que figura en puesto preeminente la TL. Asiste la dirección del CELAM y algunos de sus antiguos presidentes, como A. López Trujillo, cardenal de Medellín y A. Lorscheider, cardenal de Fortaleza (Brasil).

13 abril:

Conferencia de prensa en el Vaticano del cardenal J. Ratzinger, donde precisa el alcance del encuentro de Bogotá, explica el sentido de su texto de estudio sobre la TL e insinúa la publicación de un futuro documento específico. En el coloquio distingue dentro de la TL corrientes legítimas e incluso necesarias, criticables y reprobables (9).

(6) Publicados en el boletín "Dial" n.º 925 (3 de marzo de 1984). Véase el diario "El País" (4-10-1984) que las reproduce con motivo del encuentro en Roma de la Conf. Ep. peruana.

(7) "30 Giorni" (3-3-1984, pp. 48-55).

(8) Publicado en el diario "Folha de São Paulo" (24-3-1984) y reproducido en italiano por la revista "Il Regno", n.º 504, pp. 220-223.

(9) Informe en "L'Osservatore Romano" (14-4-84, p. 5).

13 junio:

Durante su visita a Suiza, Juan-Pablo II dialoga con los profesores de teología de varias facultades helvéticas que censuran los métodos de la Congregación de la fe, concretamente con algunos representantes de la TL (10).

17 junio:

Declaración de los teólogos de la revista "Concilium" en defensa de la TL y en rechazo del proceso contra ella (11).

10 julio:

Prudente defensa pública de la TL realizada por el cardenal A. Lorscheider en el "88 Katholikentag" (Jornadas católicas de Munich) (12).

6 agosto:

Publicación de la Instrucción vaticana sobre la TL.

Basta una somera lectura de tales acontecimientos para darse cuenta del tenso clima eclesial que ha rodeado a la elaboración y publicación del documento de la Congregación de la fe. A esto habría que añadir la resonancia de tal proceso en la opinión pública mundial, unido a otros pormenores de menor importancia. Así, por ejemplo, la carta del teólogo Karl Rahner SJ pocos días antes de su muerte al cardenal Juan Landázuri OFM (Lima) en defensa de la ortodoxia de Gustavo Gutiérrez (13) y, al parecer otra carta análoga de Yves Congar OP a sus hermanos dominicos peruanos, sobre idéntico asunto. Finalmente, no pueden olvidarse las usuales manipulaciones por parte de los medios de comunicación de un tema ya de suyo conflictivo, debido a sus numerosas implicaciones religiosas, sociales y aún políticas.

De todo lo dicho habría que concluir que el clima estaba demasiado "recalentado" para que una simple Instrucción pudiera "enfriarlo" satisfactoriamente. Se deseaba un documento magisterial de gran envergadura, muy matizado en sus expresiones, y muy completo en sus análisis. De hecho la Congregación de la fe tenía que saber que la repercusión sería importante en numerosos sectores, como realmente ha ocurrido.

¿Responde la Instrucción a semejantes expectativas? ¿Era el documento más adecuado para facilitar el proceso de **recepción** en grandes sectores del pueblo de Dios?

(10) Así lo comunicó a la prensa el profesor L. Müller en la conferencia que tuvo lugar en la Universidad de Fribourg el 13 de junio de 1984.

(11) Véase "Vida Nueva", n.º 1.435 (30-6-84), pp. 34-35.

(12) Véase "Orientierung", n.º 48 (1984) pp. 149-151.

(13) Véase "Vida Nueva", n.º 1.425 (21-4-84), p. 51. Reproducida en la obra de PPC citada en la nota 1.º, pp. 81-82.

EL ALCANCE DE LA INSTRUCCION VATICANA

Desde el punto de vista de una evaluación eclesial una Instrucción de una Congregación romana, aunque se trate de la que tiene por cometido la doctrina de la fe, es un documento de alcance relativamente modesto, especialmente si no es asumido explícitamente por la autoridad primada o colegial de la Iglesia. En realidad, toda Instrucción doctrinal tiene una doble función orientadora. En primer lugar, la elucidación positiva de un tema determinado en sus relaciones con la fe o la moral de la Iglesia. En segundo lugar, llamadas de atención o toques de alerta acerca de posibles errores o desviaciones del tema en cuestión.

La presente Instrucción, sin embargo, presenta ya de entrada una autolimitación en el mismo título, continuada después en sus planteamientos específicos. En efecto: se refiere en su definición a **algunos aspectos de la TL**. Más adelante, el lector atento concluye que semejante precisión temática es más extensa de lo que a primera vista pudiera parecer. El autor afirma claramente que se va a referir solamente a **algunas corrientes** de la dicha teología. Con esto, la Instrucción en realidad afecta únicamente a **algunos aspectos de algunas corrientes** de la TL.

Por si todo esto fuera poco, el documento insiste ya en sus primeras páginas en otras dos ulteriores precisiones temáticas. La primera:

“No se propone tratar aquí el vasto tema de la libertad cristiana y de la liberación. Lo hará en un documento posterior que pondrá en evidencia, de modo positivo, todas sus riquezas tanto doctrinas como prácticas” (14).

Es decir, que se renuncia a la exposición de aquellos puntos que la TL ha resaltado con mayor énfasis y que evidentemente son los que de hecho más interesaban a la opinión pública. Tal interés queda suspendido con el anuncio de documentación posterior y lógicamente ha frustrado la expectación de no pocos sectores eclesiales.

La segunda precisión temática tenía que centrarse lógicamente en los aspectos negativos de aquellos **ciertos** aspectos de aquellas **ciertas** corrientes. Dice textualmente así:

“La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana que implican ciertas formas de TL que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista” (15).

(14) PPC. *Instrucción*, o. c., p. 24.

(15) *Ibíd.*

Este párrafo de extremada minuciosidad es de suma importancia para concretar el alcance eclesial de esta llamada de atención de la Congregación para la doctrina de la Fe.

Junto a la lúcida distinción del mismo cardenal Ratzinger en la conferencia de prensa del 13 de abril de este año, antes aludida, que distribuía las corrientes de la TL en tres caudales fundamentales: legítimos e incluso necesarios, criticables y reprobables, la presente Instrucción opera de una forma mucho más reductiva, debido a las precisiones de planteamiento.

Los puntos **aceptables** y **legítimos** o no se tratan (dejándolos para documento posterior) o se enumeran como provenientes del magisterio eclesial en el apartado V de la Instrucción, titulado: **La voz del magisterio**. No parece, pues, atribuirse la menor importancia a los énfasis o enfoques nuevos e indudablemente positivos aportados por esas corrientes de la TL.

Los puntos **criticables** se enumeran detenidamente pero por lo general mezclados con los **reprobables**. Esto puede generar no pequeña confusión en muchos lectores incapaces de distinguir semejantes precisiones técnicas. Evidentemente no es lo mismo una desviación que un craso error. Tampoco es idéntica una opción fundamental antievangélica que un proceso metodológico equivocado a partir de un punto de partida plenamente evangélico. Tal confusión de términos es bastante frecuente en la marcha de un documento, por lo demás sumamente lógico aunque muy repetitivo en su estructura.

Estas observaciones tienen plena aplicación por ejemplo, en el examen de algunos conceptos como "materialismo histórico", "lucha de clases" y "violencia". Todos ellos pertenecen al "análisis marxista" que constituye tal vez la máxima preocupación del cardenal-prefecto de la congregación de la Fe. Tales datos, para quienes rechazan el análisis marxista en su totalidad, como dice la Instrucción, "suscitan por lo menos una grave ambigüedad en el espíritu de los lectores". Es exacto. Ahora bien, tratándose de una grave ambigüedad, **hecho criticable**, ¿no convendría haberla distinguido, por ejemplo, de una aceptación indiscriminada del materialismo histórico como única ley del proceso de la humanidad, que sería no sólo criticable sino **absolutamente inaceptable**?

Los ejemplos podrían multiplicarse; porque tal indiscriminación de aspectos de **crítica** y **rechazo** no aparecen suficientemente clasificados. Por otra parte, tampoco la Instrucción distingue adecuadamente para el lector medio entre los aspectos religiosos, teológicos, filosóficos y sociológicos de las corrientes de la TL, siendo así que se trata de un movimiento complejo que intenta ser plenamente interdisciplinar.

Estas serían dos observaciones globales al reciente documento de la congregación vaticana de la doctrina de la fe. Se explica, pues, que el dicasterio romano haya escogido precisamente un género eclesial inferior en autoridad a lo que hubiesen sido una carta encíclica o una exhortación apostólica pontificias. Sin embargo, como la gran mayoría del pueblo de Dios no está suficientemente formado para distinguir estas

precisiones, sería lamentable que por todo lo dicho se produjese el "rechazo" de una Instrucción que, precisado su estado de la cuestión, tiene observaciones valiosas y exactas precisamente sobre **algunos** aspectos de **algunas** corrientes de la Teología de la Liberación.

Finalmente, no podemos dejar de aludir a un extremo de mucha importancia. La presente Instrucción ha sido simplemente **aprobada** por el Papa que además ha **ordenado** su publicación. Sin embargo, Juan-Pablo II **no la ha hecho suya** explícitamente. Estas precisiones que, a primera vista podrían parecer disquisiciones fútiles y que, por lo mismo, no son tenidas en cuenta por la opinión pública, tienen, no obstante, una gran trascendencia eclesial para el valor doctrinal del documento.

De haber sido asumidas por el sucesor de Pedro o por el Colegio episcopal, la **recepción** de la Instrucción por el fiel cristiano debería estar precedida y acompañada por un **asentimiento religioso**, en virtud de la misión docente oficial de la Iglesia. Así lo subraya el reciente Código de Derecho Canónico (16). Como éste no es el caso del documento que estamos comentando, la actitud leal del pueblo cristiano deberá ser de respeto y observancia (17), por una parte, debido a la autoridad del organismo de donde procede y de rigor crítico, por otra, en el examen de sus argumentaciones internas.

Es precisamente lo que hemos intentado en esta introducción global a su lectura, dejando para otros comentaristas el examen más pormenorizado de sus diversas secciones.

(16) CIC. 752.

(17) CIC. 754.

REVISTA DE
**FOMENTO
SOCIAL**

Pablo Aranda, 3 - MADRID - 6

PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA 1984:

España 1.540 ptas.
Extranjero 30 \$ USA
Extranjero (vía aérea) 40 \$ USA

ESTA REVISTA ME INTERESA

Nombre y Apellidos:
Calle:
Ciudad: Zona Postal
Provincia País

★ El pago de la suscripción lo hago efectivo:

- Contra reembolso.
 Giro Postal.
 Por domiciliación en m/cc. núm. Banco

Por Talón Bancario (a nombre de la Revista).

ESTA REVISTA PUEDE INTERESAR A:

(se les enviará un ejemplar gratis)

Nombre y Apellidos

Dirección

Ciudad y Provincia

Nombre y Apellidos

Dirección

Ciudad y Provincia

Nombre y Apellidos

Dirección

Ciudad y Provincia

(Por favor, copie y envíe este boletín a:

FOMENTO SOCIAL, c/ Pablo Aranda, 3. MADRID-6)

"TEOLOGIA DE LA LIBERACION" SOMETIDA AL DISCERNIMIENTO

Por Jean-Yves CALVEZ

"Existe una 'teología de la liberación auténtica'". Al mismo tiempo, existen, bajo este nombre, producciones teológicas que "proponen una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aleja gravemente de la fe de la Iglesia; más aún, que constituyen su negación práctica". En estos dos puntos consiste la sustancia de la reciente instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la "teología de la liberación" (1). La "Congregación invita a 'un discernimiento' " según la palabra que emplea la propia Congregación.

La cuestión afecta particularmente a América Latina, pero una cuestión de Iglesia de esta importancia, una cuestión de fe no puede dejar de afectar a toda la Iglesia y a todos los creyentes. Intentaremos por tanto examinar aquí precisamente esto. ¿Qué es la "teología de la liberación"? ¿Cuáles son los puntos puestos de relieve por la Congregación para la Doctrina de la Fe? ¿Cuáles son las perspectivas de la "teología de la liberación" para el futuro?

Una corriente nueva de pensamiento teológico

¿Qué es la teología de la liberación? Una corriente de pensamiento teológico, hay que responder, pero un pensamiento que no se queda encerrado en los cenáculos académicos. Ha llegado hasta los estratos populares —esta corriente pretende surgir de los propios estratos—; se ha convertido en el lenguaje de asambleas cristianas; muy a menudo, configura su liturgia. Está también en la base de organizaciones populares que no excluyen el compromiso social y político, las cuales se han formado en medios inspirados por esta teología.

Si el fenómeno es fundamentalmente latinoamericano, sin embargo existen a partir de él prolongaciones en Asia (en India y en Filipinas) e incluso en Africa. El tema teológico de la liberación ha afectado también a Europa, por lo menos en ciertos momentos. Esto queda testimoniado por el hecho que los obispos de Francia, por ejemplo, han dedicado a esto

(1) Texto integral y notas explicativas de J. Y. Calvez, P. de Charentenay, O. de Dinechin, J. L. Schlegel en *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, número especial 293, 12 F. 14 rue d'Assas, 75006 París. Sobre el clima en el cual nació la teología de la liberación, ver J. L. Schlegel, "Les théologies de la libération", *Projet*, misma dirección, n.º 167, julio-agosto 1982.

alguna reflexión y publicaron sobre este tema un importante documento, "Libérations des hommes et salut en Jésus-Christ", en 1974 (2).

Establezcamos un poco la fecha de las cosas. La corriente de teología latinoamericana que lleva el nombre de "teología de la liberación" tiene poco más de quince años. La II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín 1968, señala la primera cristalización de una conciencia común de la situación de pobreza y de injusticia en el continente y de la urgencia de profundas transformaciones sociales. La Asamblea publica un documento sobre la Justicia, muy significativo. En 1971, aparece el libro-clave de Gustavo Gutiérrez, **Teología de la liberación, perspectivas** (3). Aunque se discuta sobre el primer origen de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez con este libro puede pasar como su fundador. Gustavo Gutiérrez es peruano. Los otros autores más conocidos de la teología de la liberación son: Joseph Comblin, de origen belga (4), Enrique Dussel (5), Hugo Assman, Leonardo Boff (6), brasileños; Juan Luis Segundo, uruguayo; Juan Scannone, argentino; Jon Sobrino, de origen español, residente en El Salvador.

Un lugar teológico típico

¿Dónde está la característica principal de esta corriente? Parece que consiste en el hecho de querer hacer teología a **partir de** la experiencia de las poblaciones cristianas que se encuentran en lucha efectiva por su liberación social y política en los países de grave injusticia. Según esta corriente, no se da ya teología de la liberación por el solo hecho de tratar el tema de la liberación, sino por el hecho de recurrir a la acción y práctica efectiva de liberación como a un "lugar teológico".

He aquí cómo Gustavo Gutiérrez presentaba, no hace mucho, su empresa: "Una reflexión teológica que nace de la experiencia participada en el esfuerzo común por hacer desaparecer la actual situación de injusticia y construir una sociedad diferente, más libre y más humana." Y proseguía: "son muchos los que, en América Latina, han tomado el camino del compromiso liberador, y entre ellos, un número creciente de cristianos. Se debe a esta experiencia y reflexión lo mejor de estas páginas. Nuestro deseo más grande es el de no traicionar a lo que todos éstos han vivido, ni a sus esfuerzos para iluminar el sentido de su solidaridad con los oprimidos". Y todavía más: "se trata de volver a pensar los grandes temas de la vida cristiana en medio del cambio radical de perspectivas que vivimos hoy día y en la nueva problemática que este cambio entraña".

(2) Editions du Centurion, 1974.

(3) Traducción francesa, Editions Lumen vitae, Bruxelles, 1974.

(4) Ver su *Theologie de la pratique révolutionnaire*, Ed. Universitaires, 1974, 384 p.

(5) Ver su *Histoire et théologie de la libération, perspectives latinoaméricaines*, Economie et Humanisme et Editions Ouvrières, 1974, 184 p. Ver también E. Dussel, G. Gutiérrez, J. L. Segundo. *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Cerf. 1975, 192 p.

(6) Obras traducidas: *Jésus-Christ libérateur, essai de christologie critique*, Cerf. 1974; *Eglise en genèse, les communautés de base réinventent l'Eglise*, Desclée, 1978; *Chrétiens au coeur du monde*, Centurion, 1982; *Chemin de croix de la justice*, Cerf. 1984.

Propósitos todos ellos característicos de la corriente de la teología de la liberación. Notemos, es verdad, simultáneamente estas palabras también de Gustavo Gutiérrez, que marcan una intención verdaderamente **teológica**: "se trata de dejarse juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más auténtico nuestro amor, de justificar nuestra esperanza en el interior de un compromiso que quiere ser más radical, más total, más eficaz". Subrayando las palabras "en el interior de" hemos querido, a pesar de todo, apuntar una pregunta: ¿el propio compromiso no debe quedar, también él, juzgado por la palabra de Dios? Es verdad que Gustavo Gutiérrez decía también que deseaba tener en cuenta, "muy especialmente la función crítica de la teología". Existe ahí, sin duda, una tensión entre dos polos, nunca resuelta del todo incluso muchos años más tarde en la teología de la liberación. (Tampoco nunca resuelta del todo, es verdad, en las restantes teologías).

En este contexto, evidentemente, la cuestión principal alrededor de la cual gira la teología de la liberación es la de la relación entre liberación y salvación o entre liberación política-social y liberación del pecado; y más todavía entre liberación y "escatología" o realidades últimas a las cuales el hombre está llamado según la revelación. La teología de la liberación, sin excluir toda discontinuidad, tiende a marcar una fuerte continuidad y unidad profunda entre liberaciones políticas y la liberación total, del pecado y de la muerte.

Cristología, eclesiología

La corriente teológica nacida de la reflexión sobre la liberación se ha ido enriqueciendo progresivamente con una reflexión explícitamente cristológica. "Cristología a partir de América Latina" ha dicho Jon Sobrino en un título que aclara muy bien su intención. "Jesucristo libertador" ha titulado, por su parte, Leonardo Boff. Jon Sobrino insiste muy expresamente en la figura histórica de Jesús, servidor de los pobres hasta la muerte. Y la vocación cristiana queda descrita sobre todo como una llamada a **seguir** a Jesús en este servicio.

De manera semejante, en la teología de la liberación, hay una cierta originalidad eclesiológica: a través de una reflexión sobre la Iglesia de un pueblo en lucha por su liberación y sobre las comunidades de base. En ciertos casos en tensión con la Iglesia institucional. El tema eclesiológico está en el centro del libro acerca del cual acaba de ser recientemente interrogado L. Boff en la Congregación para la Doctrina de la FE.

Debates desde 1971

Uno de los temas del Sínodo de los Obispos de 1971 fue el de "La justicia en el mundo". Se puede decir, que bajo la influencia de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, celebrada tres años antes. Poco después, sin embargo, comenzaron a surgir discusiones a propósito del tema teológico de la liberación. Todo esto, mucho antes del reciente documento romano.

De hecho, el Sínodo de los Obispos de 1974 sobre la Evangelización vuelve a tomar, de una manera más crítica, ciertas cuestiones ya tratadas en 1971. Así, en la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, escrita en 1975 como conclusión del Sínodo, Pablo VI discute de manera mucho más extensa el tema de la liberación. Recalca a la vez la importancia, el valor del punto de vista cristiano y los riesgos si se comprende la liberación en un sentido "reductivo".

"La Iglesia, dice en primer lugar, tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, muchos de los cuales son además sus propios hijos; el deber de ayudar a nacer a esta liberación, de dar testimonio de ella; de hacer que sea realmente total. Esto no es ajeno a la evangelización." Sin embargo: "de la liberación que anuncia la evangelización y se esfuerza por llevar a la práctica, hay que decir que no puede limitarse a la simple y restringida dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe mirar al hombre entero, en todas sus dimensiones, comprendida también ahí su apertura al absoluto, incluso el Absoluto de Dios... La Iglesia relaciona, por tanto, pero no identifica jamás liberación humana y salvación en Jesucristo".

En 1976, la Comisión teológica internacional, órgano simplemente consultivo aunque nombrado por la Santa Sede, emite, por su parte una declaración sobre la teología de la liberación (7). Se encuentran ya allí algunos reparos que serán recogidos más tarde: "los ensayos teológicos orientados hacia la construcción de una sociedad más humana, deben —decía esta declaración— tener en cuenta, cuando asumen teorías sociológicas, los peligros inherentes a esta empresa. A menudo, en efecto, son simplemente coyunturales. Pero no es raro que contengan elementos ideológicos, explícitos o implícitos, fundados ellos mismos en presupuestos filosóficos sujetos a discusión o en una concepción antropológica errónea. Este es el caso, por ejemplo, de una gran parte de los análisis inspirados del marxismo y del leninismo".

En Puebla, por otra parte, en 1979, Juan Pablo II vuelve a tratar esta cuestión en continuidad con las intenciones de Pablo VI y concluye: "el conjunto de las observaciones que Pablo VI ha hecho sobre la cuestión de la liberación en la *evangelii nuntiandi*, conservan, como se ve, todo su valor". La asamblea episcopal de Puebla no emitió ninguna declaración sobre la "teología de la liberación" y estas palabras no aparecen en el documento final, ya que no se llegó a redactar un texto satisfactorio. Pero el documento de Puebla recoge expresamente la doctrina de Pablo VI y de Juan Pablo II, pone en guardia contra las tentaciones de reducir la liberación cristiana a dimensiones político-sociales y se pronuncia, tanto sobre el análisis marxista y su vinculación a elementos ideológicos como sobre la "lucha de clases". Añadamos que, en la asamblea de Puebla, el padre Arrupe, entonces superior general de los jesuitas, se decidió a escribir a los Provinciales de América Latina en 1980 una carta sobre el

(7) Ver este documento en los *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, n.º 149 de 15-10-1977 o en la *Documentation Catholique*, 1977, 761.

análisis marxista que alcanzó un gran eco y contribuyó así a clarificar este aspecto del problema (8).

Dos premisas peligrosas, según la Congregación para la Doctrina de la Fe

Al recorrer así las etapas de la discusión, anteriores al documento romano del 3 de septiembre de 1984, acabamos de ver cómo se ha ido concentrando cada vez más la atención sobre los efectos que tiene sobre la propia fe la adopción del análisis marxista, que es, en efecto, algo corriente, en ciertos teólogos de la liberación. No es ésta la única cuestión suscitada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, pero es una cuestión de importancia.

La Congregación, en efecto, afirma temer, en el caso de algunas producciones de esta corriente de pensamiento que constituyen la teología de la liberación, una verdadera "perversión del mensaje cristiano tal como Dios lo ha confiado a su Iglesia". Bastantes, añade la Congregación, no llegan hasta el extremo de las conclusiones de ese sistema adoptado por ellos y, algunos dudan en seguir la lógica hasta el final", otros no son conscientes de todas estas implicaciones. Pero las premisas explícitamente puestas conducen, sin embargo, a esta perversión. Sobre todo dos premisas: "elementos no criticados de la ideología marxista"; "una hermenéutica bíblica marcada por el racionalismo". Una "hermenéutica", por tanto, una manera de leer y de interpretar la Escritura y el resultado de esta interpretación. Pero hablemos, sobre todo, de la cuestión del marxismo, que es la que está realmente en el centro de todo.

El recurso al análisis marxista

En la preocupación por una acción eficaz para luchar contra las causas de la miseria, un cierto número de teólogos de la liberación se han persuadido de que el "Análisis marxista" es un recurso precioso, incluso el único disponible. ¿Dónde está entonces el peligro?

En primer lugar caen fácilmente en la ilusión que provoca el marxismo al presentar como "científicos", no sólo los datos verificados analíticamente, sino también presupuestos del análisis, verdaderos *a priori* ideológicos. En efecto, para más de uno, el "materialismo histórico" forma parte de un análisis social marxista. El materialismo histórico, es decir, la afirmación de que todo, comprendida la política, la cultura, la religión, está determinado en última instancia por el Estado y la evolución de las fuerzas económicas de producción ("materiales" dice Marx). Pero es preciso decir que eso es un presupuesto y de ninguna manera algo demostrado, ya que la realidad es siempre más compleja. Lo que es verdad es que, desde este punto de vista de las cosas, resulta casi siempre una desvalorización de la dimensión religiosa. Se coloca uno en un clima corrosivo para la propia fe. "Querer integrar en la teología un 'análisis' cuyos criterios de interpretación dependen de esta concepción atea, es encerrarse en ruinosas contradicciones", dice la Congregación para la Doctrina de la Fe.

(8) Los *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, n.º 226 de 15-5-81.

Una concepción insostenible de la lucha, como única vía de salida

El análisis marxista, por otra parte, no es un simple análisis; implica un punto de vista del remedio que hay que aplicar. Lucha de clases, se dice con frecuencia. Merece la pena precisar aquí un poco, para que se comprenda bien de qué se trata o dónde reside el problema para un cristiano. Es un hecho, reconocido ampliamente y más allá del marxismo, que existe lucha entre las clases, aún cuando toda la historia a diferencia de lo que pensaba Marx no se reduzca a esto. Lo que es específico del marxismo, es el proponer como **único** remedio y solución la lucha —violenta por necesidad—, llevada por la clase proletaria, sin concesión a la búsqueda de una conciliación sobre bases nuevas o de un nuevo contrato social en la justicia y sin esperanza que los espíritus y los corazones puedan convertirse a soluciones nuevas. En efecto cada uno está determinado por su estatuto económico y no puede cambiar absolutamente nada. Esta es la visión del criterio de acción que el cristiano no puede dejar de rechazar. Si la adopta, corre muy fácilmente el peligro de erosionar su confianza en el hombre, en la libertad y en la gracia de Dios. ¿Y qué sentido tiene entonces el amor si todo se juega y resuelve por una ley histórica ineluctable que no hay sino que observar?

“Conciencia partisana”

La Congregación para la Doctrina de la Fe expresa una preocupación particular acerca del sentido de la verdad, de las consecuencias de la adopción de los principios marxistas. La conciencia, dice, se convierte en una “conciencia partisana”. “Ya no hay verdad sino **en y por** la praxis política.” Sí, en efecto, en el sentido en que la verdad consiste en la adecuación a las metas y los medios de aquella lucha que realiza el proletariado por una estricta necesidad histórica. Si uno se deja enrolar en esta marcha, se puede llegar a pervertir la propia conciencia moral. Algunos cristianos que, al final de los años 60, hicieron la opción marxista en Chile, al reflexionar después sobre su propia experiencia, llegaron a notar que se habían concedido a sí mismos demasiadas “facilidades” en el plano moral. La revolución parecía poder justificarlo todo. Una vez que se hubiese llegado al poder, se pensaba que entonces habría que afinar las propias concepciones morales. Al cabo de los años, estas personas sin embargo llegaron a la conclusión de que: “para el futuro, resulta de capital importancia mostrar la falsedad del principio de que el fin justifica los medios”.

Una interpretación de la vida y del destino de Jesús

En todo esto que precede se ha podido ya sentir de alguna manera que el peligro consiste en reducirlo todo a una historia exclusivamente humana, leída por otra parte según la falsilla marxista, de la necesidad histórica determinada por las fuerzas de producción. Evidentemente un teólogo no llega nunca directamente a esto. Pero algunos teólogos de la liberación o sus discípulos, a veces, han subrayado de tal forma la unidad y la continuidad de las liberaciones y han afirmado de tal forma que no hay

sino una sola historia, que han podido dar la impresión de no percibir ya la discontinuidad, la cual también debe ser reconocida. Al subrayar demasiado la unidad de una sola historia, se corre el peligro de eliminar la dimensión religiosa.

Esta tendencia, como ha observado la Congregación para la Doctrina de la Fe, ha encontrado apoyo en ciertas tesis de exégesis y de interpretación escriturística "marcadas por el racionalismo", adoptadas, dice, en ciertas teologías de la liberación. Se trata de una cierta forma de la distinción entre el "Jesús de la historia" y el "Jesús de la Fe". Una forma, hay que decirlo, ya que existen por lo menos dos clases de esta distinción, de desigual importancia a pesar de la similitud. Para algunos, en efecto, cuyo prototipo es Bultmann, en los evangelios, no se puede llegar a saber nada del Jesús de la historia, ya que todo el relato está lleno de elementos "mitológicos"; hay que contentarse con el "Jesús de la fe", o con el acontecimiento mismo de la fe, acto de Dios que se produce de nuevo cada instante en que un hombre cree. Para otros, se puede llegar a saber algo del "Jesús de la historia" y de su vida humana, pero se presupone siempre una cierta "desmitologización"; lo que cuenta propiamente es el Jesús histórico, con exclusión de los milagros y sin hacer demasiada insistencia en la resurrección. La teología de la liberación se acercaría más bien a esta segunda tendencia, dado su interés primordial por los rasgos históricos y por el ejemplo de Jesús. "Se pretende —dice la Congregación para la Doctrina de la Fe— revivir una experiencia análoga a aquella que habría sido la de Jesús", sin tener demasiado en cuenta las formulaciones de la fe acerca de su divinidad. Jesús, "una especie de símbolo que recapitula en sí las exigencias de la lucha de los oprimidos". Se da, por otra parte, a su muerte, "una interpretación exclusivamente política". Y es verdad que algunos han presentado a Jesús, de una forma casi exclusiva, como un revolucionario, servidor de la causa de los pobres, condenado y ajusticiado por esto.

Se ve así cómo esto tiende a vaciar la fe y la vida cristiana de su contenido más característico: la salvación radical, y no una simple liberación política, por Jesucristo; la relación a Dios mismo y no sólo a los hombres; los sacramentos, eficaces del don del cuerpo y la sangre de Cristo y no una simple "celebración del pueblo en su lucha".

Sin embargo un tema profundamente cristiano

La "teología de la liberación" no es, sin embargo un fenómeno sin raíces y sin valor: es ésta la otra afirmación clave de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En primer lugar, explica, los hombres y los pueblos —los pueblos sobre todo más oprimidos— aspiran hoy cada vez con más fuerza y conciencia a la dignidad, a la liberación de las opresiones que sufren: "culturales, políticas, raciales, sociales y económicas, a menudo acumuladas", como nota la Congregación para la Doctrina de la Fe. Todo esto, además, está en una profunda relación con el evangelio: "al revelarles su vocación de hijos de Dios, el evangelio ha suscitado en el corazón de los hombres la exigencia y la voluntad positiva de un camino fraterno,

justo y pacífico, en el cual todos encontrarán el respeto y las condiciones de su realización espiritual y material. Esta exigencia se encuentra sin duda en la fuente de la aspiración de la que estamos hablando”.

La liberación es un “tema cristiano”, prosigue nuestro documento, la aspiración a la liberación reúne un aspecto fundamental del Antiguo y del Nuevo Testamento. “Tomada en sí misma, la expresión ‘teología de la liberación’ es una expresión plenamente válida”, “el encuentro de la aspiración a la liberación y de la teología de la liberación no es fortuito”, dice la Congregación para la Doctrina de la Fe. La Congregación apoya esta afirmación con una extensa exposición de los temas bíblicos fundamentales de liberación y de libertad cristiana, insistiendo ciertamente siempre sobre su dimensión plenamente religiosa y rechazando en todo momento que puedan quedar reducidos —por ejemplo el éxodo o el mensaje de los profetas— a aspectos puramente políticos y sociales. Señala también en qué medida la preocupación de la liberación de las opresiones está en plena consonancia con las numerosas intervenciones de Juan Pablo II que, “recuerdan la doctrina de los derechos del hombre” y tocan “directamente los problemas de la liberación de la persona humana frente a diversos tipos de opresión de los cuales la persona es víctima”.

Dos exigencias inseparables

Se encuentra así la Iglesia, en este momento crítico, ante dos exigencias indisociables. Es preciso “poner el acento en los aspectos esenciales que las ‘teologías de la liberación’ tienden especialmente a desconocer o a eliminar”. Pero también “la preocupación de la pureza de la ley no tiene sentido sin la preocupación de aportar también, por una vía teológica integral, la respuesta de un testimonio eficaz de servicio al prójimo, y muy particularmente al pobre y al oprimido”. Este último propósito implica, por otra parte, la aceptación, al menos en parte, del reproche que a veces se dirige a los defensores de la “ortodoxia”: “de pasividad, indulgencia o de complicidad culpables frente a situaciones intolerables de injusticia y a regímenes políticos que mantienen esas situaciones”.

Brevemente, la liberación es “ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado”. Incita, “por una consecuencia lógica, a la liberación de múltiples servidumbres de orden cultural, económico, social y político, que se derivan todas ellas, en definitiva, del pecado y que constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir conforme a su dignidad”. Pero resulta de capital importancia “discernir” lo que es fundamental y lo que, no es ciertamente secundario, pero está en el orden de las consecuencias. En el momento en que nos llega esta invitación que a alguno podrá resultar dolorosa, merece la pena, para concluir, destacar el homenaje rendido por la Congregación: “son numerosos los sacerdotes, religiosos o seculares, que se consagran de una manera verdaderamente evangélica a la creación de una sociedad justa”. Por grave que sea la advertencia que la Iglesia nos hace escuchar no debe en modo alguno desanimar a cuantos así trabajan.

TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y PAPEL DE LA IGLESIA EN EL MUNDO MODERNO

Por Ildefonso CAMACHO

La reciente "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación", hecha pública por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1), ha suscitado un amplio eco en Europa con reacciones en todos los sentidos, no siempre exentas de apasionamiento. El ambiente estaba además "precalentado" por la publicación pocos meses antes en la revista italiana "30 Giorni" de una intervención del cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación citada, sobre el mismo tema en el curso de un coloquio privado (2). Es frecuente incluso que ambos documentos se confundan y se achaquen a la Sagrada Congregación afirmaciones que pertenecen a la intervención de Ratzinger, que tiene un carácter privado y posiblemente nunca fue pensada para hacerla pública. De todos modos, el disponer de ella nos aporta luz para comprender el texto oficial de la Congregación romana, sus acentos y sus silencios, así como para descubrir sus no pequeñas diferencias.

Las páginas que siguen van a partir de la comparación de ambos documentos, pero pretenden además complementar la visión que ellos ofrecen situando la teología de la liberación (TL) en la dinámica eclesial que a lo largo de las últimas décadas ha modificado y enriquecido la reflexión de los cristianos sobre su papel en el mundo y en la historia. Este proceso ha conducido, entre otras cosas, a una revisión de la enseñanza social de la Iglesia, cuestión cuyo análisis nos ayudará a comprender mejor el alcance de estas reflexiones. Todo esto se hace desde la óptica de Europa, pero al final no podremos eludir el reto que supone para nosotros el hecho mismo de la TL y sus avatares.

(1) En adelante se citará como *Instrucción*, y se utilizará el texto publicado en *Algunos aspectos de la teología de la liberación. Instrucción de la Santa Sede y otros documentos*, Madrid, PPC 1984, pp. 23-54. El texto oficial latino está en *L'Osservatore Romano* de 3-4 septiembre de 1984.

(2) El texto fue publicado por vez primera en castellano en la revista "Palabra" (junio 1984), pp. 20-23. Nosotros lo citaremos aquí como *Doc. Ratzinger* y utilizaremos la edición hecha por PPC en *Algunos aspectos...*, l.c. (nota 1), pp., 67-78.

I. DOS DOCUMENTOS SOBRE UN MISMO TEMA

El que la persona del cardenal Ratzinger esté detrás de ambos documentos, en el uno como autor y en el otro al menos como prefecto de la Congregación bajo cuyos auspicios se publica, es razón suficiente para que comencemos analizándolos conjuntamente. Porque además la lectura de la Instrucción revela de inmediato su parentesco con el Documento de Ratzinger.

En efecto, en ambos aparece la TL como "una nueva interpretación del cristianismo" (3). Ratzinger es muy claro cuando expone en qué consiste esta novedad: "¿Qué es propiamente la teología de la liberación? En un primer intento de respuesta podemos decir: la teología de la liberación pretende dar una nueva interpretación del cristianismo: explica el cristianismo como una praxis de liberación y pretende ser considerada ella misma como una guía para esa praxis" (4). En la Instrucción, en cambio, no se encuentra una definición tan precisa, probablemente porque este documento ha querido subrayar más la diversidad de enfoques dentro de la TL y huye de una delimitación demasiado tajante de ésta. Véase esta afirmación: "La expresión 'teología de la liberación' designa en primer lugar una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión. A partir de esta aproximación, se pueden distinguir varias maneras, a menudo inconciliables, de concebir la significación de la pobreza y el tipo de compromiso por la justicia que ella requiere. Como todo movimiento de ideas, las 'teologías de la liberación' encubren posiciones teológicas diversas; sus fronteras doctrinales están mal definidas" (5).

No podemos dejar este punto sin poner de relieve una de las grandes diferencias de los dos documentos que estamos estudiando. La Instrucción repite innumerables veces que sólo se refiere a "ciertas formas de la teología de la liberación" (6). Esta matización, que es capital, no aparece en Ratzinger, que incluso prescinde de la pluralidad de corrientes y se refiere siempre en singular a la TL. Sólo en una ocasión alude a una diversidad de tendencias, pero en una enumeración en la que las yuxtapone a otras corrientes desviadas que siguieron al Concilio Vaticano II: "Esa respuesta se presentaba de manera totalmente diversa en las distintas formas de teología de la liberación, en la teología de la revolución, en la teología política, etc." (7). Esta dife-

(3) Ese es el epígrafe del título VI de la *Instrucción*; cfr. además VI, 9. En cuanto al *Doc. Ratzinger*, la afirmación se encuentra ya en la Introducción (p. 68), también se usa para definir la TL al comienzo de la parte I (p. 69), y luego en el momento de exponer sus conceptos fundamentales en la parte III (p. 74) y, por fin, en el párrafo con el que concluye el documento (p. 77).

(4) *Doc. Ratzinger*, p. 69. El subrayado es nuestro.

(5) *Instrucción*, III, 3.

(6) Cfr. *Instrucción*, Introducción (penúltimo párrafo); III, 3; IV, 1; VI, 5, 8, 9; VII, 4; IX, 1, 2, 12; XI, 1. Estas citas suponen todas que hay algunas corrientes de la TL que son aceptables y otras que no lo son. En otros lugares se habla de TL también en plural, pero se hace un juicio más global de ellas: cfr. VIII, 1; IX, 10; X, 1, 2; XI, 15, 17.

(7) *Doc. Ratzinger*, II, p. 71. Subrayado nuestro.

rencia de enfoque es de gran importancia a la hora de interpretar el alcance de la TL: mientras que Ratzinger descalifica sin más la TL, el documento que emanó de la Congregación que él preside matiza cuidadosamente el objeto de sus afirmaciones. Ante esta diferencia uno se pregunta quién compensó en el seno del organismo vaticano la dureza extrema de la posición del cardenal, y por qué razones. Y también, y esta cuestión es más decisiva, cómo no se ha concretado más cuál es la extensión real de esas corrientes desviadas de la TL: porque si esto ocurre sólo con algunos grupos marginales el problema reviste mucha menor gravedad que si se trata de una orientación generalizada en la TL. Esta falta de concreción del documento puede, a nuestro juicio, convertirlo en instrumento de fácil manipulación por parte de las ideologías más dispares.

Aclarada esta diferencia, hay que añadir que en la Instrucción se encuentran muchos ecos del documento de Ratzinger a veces reproduciendo incluso expresiones de éste. A título de ejemplo citamos la forma cómo la TL concebiría la fe, la esperanza y la caridad (8); la crítica que se hace de conceptos tales como "pueblo" e "historia" (9); la absorción del concepto bíblico de "pobre" en el marxista de "clase" (10); la dificultad para el diálogo debido a la identificación, que estos teólogos hacen, de la jerarquía con la clase opresora (11), etcétera. La relación de ambos documentos se percibe también cuando presentan la filosofía marxista y la hermenéutica racionalista como la doblez raíz de todas las desviaciones. Decía Ratzinger: "Con las premisas de la crítica bíblica y de la hermenéutica fundada sobre la experiencia, por una parte, y los presupuestos del análisis marxista de la historia, por otra, han conseguido crear una visión de conjunto del cristianismo que..." (12). La Instrucción mantiene ambos elementos, aunque invierte su orden: "Préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a la tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial en favor de los pobres" (13). Sin embargo, las coincidencias en este punto no son suficientes para ocultar ciertas diferencias de interés, que afecta al origen que uno y otro documento atribuyen a la TL. Esta cuestión merece una atención especial porque nos pone en la pista para abordar lo que nos proponíamos al comienzo de este artículo.

Ratzinger hace un análisis que privilegia ciertos elementos intraclesiales, al menos en un primer momento. Cuando se pregunta por los presupuestos que han hecho posible la TL cita en primer término

(8) Compárese *Doc. Ratzinger*, III, pp. 74-75, con *Instrucción*, IX, 5-7.

(9) *Doc. Ratzinger*, II, p. 74; *Instrucción*, IX, 3-4, 11-12.

(10) *Doc. Ratzinger*, II, p. 73; *Instrucción*, IX, 10.

(11) *Doc. Ratzinger*, II, p. 73; *Instrucción*, X, 1-3.

(12) *Doc. Ratzinger*, III, p. 77. Antes se habían explicado detenidamente las dos premisas, que se atribuyen a Bultmann: la primera, consiste en la separación del Jesús histórico y del Cristo de la fe, que tiene como consecuencia el eliminar la credibilidad histórica de los Evangelios; la otra, una nueva hermenéutica que quiere actualizar el dato histórico (Jesús) por medio de la experiencia de hoy. *Ibid.*, II, pp. 71-72.

(13) *Instrucción*, VI, 10. Subrayado nuestro.

la "situación teológica nueva" que se produce tras el Concilio y que es la fuente de múltiples desviaciones, una de las cuales es la TL (como ya se recordó antes). Esta visión pesimista del posconcilio (¿y del Concilio mismo?: cfr. las recientes declaraciones del cardenal a la prensa italiana de las que se ha hecho eco también la prensa española) la concreta en tres circunstancias: el rechazo de la Tradición teológica existente unida a la búsqueda de orientaciones nuevas a partir de la Escritura y de los signos de los tiempos; una cierta fe ingenua en las ciencias, que se erigen en criterio inapelable del pensamiento cristiano, y el recurso a la exégesis evangélica moderna, especialmente a la de Bultmann (14). Sólo después de subrayar estas coordenadas de la Iglesia posconciliar evoca otros factores ambientales, ahora ya de carácter extraeclesial: el cierto vacío de sentido que se produce en el mundo occidental coincidiendo con el final del Concilio y que vienen a llenar las diferentes versiones del neo-marxismo, y el desafío moral de la pobreza y de la opresión, procedente del Tercer Mundo, que estimula también el recurso a filosofías marxistas (15). Esta convergencia de elementos diversos provoca no pocas desviaciones teológicas, entre las que destaca la TL.

La Instrucción tiene un enfoque distinto de la TL, que explica su postura más matizada a la hora de criticarla. Para ella el dato inicial es algo que califica como "signo de los tiempos", manteniéndose fiel a la perspectiva del Concilio: "La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio" (16). La óptica que se adopta aquí es primariamente extraeclesial porque se está arrancando de una aspiración humana que nace en el contexto de las desigualdades e injusticias del mundo actual. La Iglesia quiere responder a esta interpelación, y para ello se le exige "que se descubra el sentido de la aspiración profunda de los pueblos a la justicia, pero igualmente que se examine, con un discernimiento crítico, las expresiones, teóricas y prácticas, que son datos de esta aspiración" (17). Este pasaje resume todo lo que será el contenido del documento elaborado por la Congregación para la Doctrina de la Fe. Para examinar el sentido profundo de esta aspiración se analiza el contenido de la liberación a partir de la Sagrada Escritura y del Magisterio reciente (18), subrayando siempre el carácter, a la vez, integral (no sólo económico) y personal (no sólo estructural) de esta tarea liberadora. Luego, al estudiar las expresiones teóricas y prácticas de esta aspiración tan humana, es cuando la Instrucción concentrará su atención de una forma casi exclusiva en aquellas corrientes que mutilan

(14) *Doc. Ratzinger*, I, p. 70.

(15) *Ibid.*, I, pp. 70-71.

(16) *Instrucción*, I, 1.

(17) *Ibid.*, II, 4 (subrayado nuestro). La última expresión es una mala traducción del italiano "che sono date a tale aspirazione". En latín "patefactiones (...) quibus illa appetitio exprimitur" se traduciría mejor por "manifestaciones (...) en que se expresa esta aspiración", o "expresiones que asume esta aspiración".

(18) *Ibid.*, III-V. Esta exposición se hace a pesar de que en la Introducción se promete otro documento sobre la libertad cristiana y la liberación en sus aspectos positivos.

ese sentido profundo de la liberación que antes se había expuesto (19). Es en este contexto cuando se analizan las dos fuentes principales de desviación: la ideología marxista y la hermenéutica racionalista. Es claro, por tanto, que la Instrucción no vincula el nacimiento de la TL con ninguna de las consecuencias del Concilio (a no ser indirectamente, en el caso de la hermenéutica), como había hecho Ratzinger; alude, en cambio, al Concilio al recorrer las distintas instancias del Magisterio que han ayudado a descubrir el rico contenido del concepto de liberación y sus exigencias (20).

Si Ratzinger había insistido en la herencia bultmanniana para interpretar la TL, cosa que se explica a partir de su especialización teológica personal, la Instrucción concede un relieve muy superior al análisis marxista. Y lo hace exponiendo de una forma casi académica la síntesis de lo que es el materialismo histórico. Es una versión tan cercana a la ortodoxia marxista que concuerda poco con las alusiones que hacía Ratzinger a las corrientes neo-marxistas, citando concretamente a Bloch, Adorno, Horheimer, Habermas y Marcuse (21). No creemos que esos autores se encuentren a gusto al verse encuadrados dentro de una versión tan estricta del materialismo histórico como la que se expone en la Instrucción. La preocupación fundamental de ésta reside en la pretensión, que detecta en la TL, de asumir el análisis marxista sin dejarse contaminar por la ideología subyacente. Por eso se propone, en todo su rigor lógico, los aspectos más decisivos de la ideología en estrecha vinculación con el método de análisis. Como clave de todo se presenta la lucha de clases, no sólo como un hecho, sino como una teoría que se convierte en “ley estructural fundamental de la historia” (22). Pero son dos las consecuencias que se destacan de esta concepción de la historia por sus repercusiones sobre la teología: la subversión del sentido de la verdad —“sólo hay verdad en y por la praxis partidaria” (23)— y el papel que ocupa la violencia, no sólo como hecho, sino como estrategia a seguir para transformar el orden social (24).

Este sistema, enormemente consistente, “es una perversión del mensaje cristiano tal como Dios lo ha confiado a su Iglesia” (25) y modifica radicalmente los conceptos fundamentales cristianos al identificar a Dios con la historia; al definir la fe como “fidelidad a la historia”, la esperanza como “confianza en el futuro” y la caridad como “opción por los pobres”; al ofrecer una interpretación puramente intrahistórica de la Iglesia y negar su estructura sacramental y jerárquica; al falsear el auténtico sentido de expresiones como “Igle-

(19) *Ibid.*, VI-X.

(20) Sorprende, sin embargo, el rápido y superficial tratamiento de que es objeto; sobre todo si se compara con la atención prestada a otras manifestaciones del Magisterio. He aquí todo lo que se dice: “El Concilio Vaticano II, a su vez, ha abordado las cuestiones de la justicia y la libertad en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*” (*Ibid.*, V, 3).

(21) *Doc. Ratzinger*, I, pp. 70-71.

(22) *Instrucción*, IX, 2.

(23) *Ibid.*, VIII, 4.

(24) *Ibid.*, VIII, 6-7.

(25) *Ibid.*, IX, 1.

sia de los pobres”, “Iglesia del pueblo” (26). Hasta aquí no se ha hablado para nada de la nueva hermenéutica, a la que se recurrirá ahora para completar las distorsiones que la TL hace del mensaje bíblico, de la persona de Jesús y de la realidad de la Iglesia (27). Pero todavía aquí, y a pesar del epígrafe (“Una nueva hermenéutica”), que evoca el recurso de Ratzinger a la hermenéutica de Bultmann, siguen resonando sobre todo conceptos marxistas, como son el carácter partidario de la verdad y la sustitución de la ortodoxia por la ortopraxis (28). Por eso insistimos en que, fundamentalmente, la Instrucción pone la raíz de las desviaciones de la TL en la ideología marxista (en su versión más ortodoxa).

Este recorrido por los puntos básicos de la Instrucción, y mucho más la lectura reposada de todo el texto, produce una sensación de alarmismo. Incluso surge la pregunta de cómo una tal deformación de la fe cristiana, no ya de la teología, puede encontrar el apoyo de teólogos, de obispos y aún de conferencias episcopales enteras. Es cierto que la Instrucción se cuida de repetir que se refiere, no a la TL, sino a ciertas corrientes desviadas de la misma. Pero nos quedamos sin saber cuál es el alcance real de estas desviaciones. Desde nuestra atalaya europea es difícil responder a esta pregunta. Pero sí cabe la posibilidad de adoptar una nueva óptica al respecto que contrarreste la probable reacción de alarma y pesimismo que la Instrucción puede suscitar en nuestros ambientes. Para ello vamos a intentar situar la TL en la historia reciente de la Iglesia; vamos a entroncarla en el proceso a través del cual los cristianos se han esforzado, en medio de muchas dificultades, por mantenerse fieles a su vocación de ser testigos de Dios en medio de este mundo. Este aspecto positivo compensará aunque no pueda eliminarlo del todo, lo mucho de negativo que estos documentos recientes contienen, y aportarán elementos nuevos para realizar un discernimiento que no obligue a desandar todo el camino recorrido, sino sólo a orientar mejor el rumbo desviado. porque, como el mismo Ratzinger dice: “un error no puede existir si no contiene un núcleo de verdad”, aunque luego él no se haya esforzado por responder a la pregunta que más abajo formula: “¿qué verdad se esconde en el error y cómo recuperarla plenamente?” (29). Lo que sigue quiere ser una sencilla contribución para encontrar una respuesta a ese interrogante.

II. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA HASTA EL VATICANO II

Para abrirnos camino en esta segunda parte de nuestro estudio vamos a tomar pie de una de las orientaciones que la misma Instrucción ofrece en su última parte, la que se refiere a la enseñanza social de

(26) *Ibid.*, IX. En toda esa parte, aunque el contexto sea un poco diferente, se evidencia el influjo del estudio de Ratzinger.

(27) *Ibid.*, X.

(28) *Ibid.*, 1-3.

(29) *Doc. Ratzinger*, Introducción, p. 68.

la Iglesia: "Una de las condiciones para el necesario enderezamiento teológico es la recuperación del valor de la enseñanza social de la Iglesia. Esta enseñanza de ningún modo es cerrada. Al contrario, está abierta a todas las cuestiones nuevas que no dejan de surgir en el curso de los tiempos" (30). No es casual que en un contexto distinto, cuando se habla de la nueva hermenéutica, se afirme refiriéndose a ésta: "La doctrina social de la Iglesia es rechazada con desdén. Se dice que procede de la ilusión de un posible compromiso, propio de las clases medias que no tienen destino histórico" (31).

No habrá pasado desapercibido ni la alusión a una enseñanza abierta en contraposición a una (hipotética) enseñanza cerrada (32), ni menos aún la diferencia terminológica entre doctrina social y enseñanza social. Uno y otro detalle no son independientes. El término "doctrina social" solía emplearse precisamente cuando la misma era presentada como un todo cerrado. Esto explica el que poco a poco se fuese rehuendo incluso el término, consciente de las connotaciones que tenía, y se prefiriese el de "enseñanza social" (33). Pero este hecho nos invita a desarrollar con más detenimiento aquellos rasgos de la Doctrina Social preconiliar que contrastan con la evolución ulteriormente sufrida por la misma. Cinco rasgos destacaríamos.

Ante todo, se pretende ofrecer una visión de la sociedad basada en los principios del Derecho Natural, del que la Iglesia se considera depositaria e intérprete (34): tal visión es presentada como irrefutable y de alcance universal, pues se deduce de unos principios que ningún entendimiento humano puede rechazar. Esta concepción de la sociedad es, en segundo lugar, una alternativa frente a otras concepciones que son tenidas por falsas: entre ellas destaca la socialista o marxista, por una parte, y la liberal, por otra. Pero es sin duda el marxismo el que más explícitamente se ha erigido en el contrapunto de la doctrina de la Iglesia: primero bajo la fórmula más genérica e indiferenciada de socialismo, en la "Rerum novarum" (35); luego, de forma específica, como una corriente distinta del socialismo moderado, en la "Quadragesimo anno" (36). Pero en ambos momentos el socialismo (mar-

(30) Instrucción, XI, 12; cfr. también 13-14.

(31) *Ibid.*, X, 4.

(32) Esta distinción la utiliza y explica CL. BOFF, *Doctrina Social de la Iglesia y teologías de la liberación. ¿Prácticas sociales opuestas?*, Concilium, 17 (1981-3) 468-476.

(33) Ya el Vaticano II lo usa en una sola ocasión (*Gaudium et spes*, 76 e) que además fue introducido en la última revisión ("Textus denuo recognitus") y por una razón que nada tiene que ver con el problema que nos ocupa: salir al paso de las dificultades que a veces ponen las autoridades civiles para que la Iglesia no sólo predique su fe, sino enseñe también su doctrina social. Cfr. el "modo" introducido y su explicación en: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, Pars VII, p. 300. Fue Pablo VI en *Octogesima adveniens*, 42, el que introdujo el término "enseñanza social" en un párrafo de gran interés por la descripción que se hace de ella.

(34) Un texto bien expresivo de esta postura puede ser: *Quadragesimo anno*, 41.

(35) Toda ella es una crítica de la solución que el socialismo propone para los graves problemas derivados de la primera etapa de la industrialización. Cfr. mi estudio *La encíclica "Rerum novarum". Su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios*, Granada 1984.

(36) Esta diferenciación de corrientes dentro del socialismo es presentada como uno de los cambios más significativos de la historia reciente: *Quadragesimo anno*, 111-119.

xismo) es contemplado como una alternativa al orden social vigente, basado en la abolición de la propiedad privada y en la violencia, aunque el segundo de estos documentos rechace además todo socialismo por su falta total de apertura a la dimensión trascendente de la existencia humana (37).

En todos estos planteamientos se echa en falta —y es el tercero de los rasgos que queríamos apuntar— una referencia más explícita al mensaje cristiano, sólo en parte compensada por esa pretensión de mantenerse en un nivel de discurso que sea aceptable para todo ser racional. En realidad la Doctrina Social permanece desconectada de la reflexión teológica estricta, quizá debido a que ésta subraya tanto el aspecto cognoscitivo de la fe que se incapacita para integrar en ella la dimensión praxica: la ética se sobreañade a la fe, a modo de consecuencia, pero no llega a presentarse nunca como momento constitutivo de la fe misma (38).

Un cuarto rasgo consistiría en su carácter cerrado, en el sentido de presentarse como una doctrina coherente y definitiva, basada en unos principios que no dependen de lo coyuntural histórico, sino que emanan de una razón natural inmutable. Hay que añadir, en seguida que este carácter es en la práctica muy relativo, y que el análisis atento de los sucesivos documentos revela una clara evolución de la doctrina expresada en ellos; pero, aún así, se pretende limitar estos cambios a la aplicación de los principios a situaciones históricas diferentes, sin admitir la posibilidad de que sean los principios mismos los que estén sujetos a una eventual transformación.

Esta doble pretensión de universalidad y de inmutabilidad choca —y esta constatación quizá sólo es posible hacerla desde el momento presente, con la distancia histórica que nos proporcionan los años transcurridos— con el carácter parcial y trastorno de la realidad social desde la que se formula y a la que se aplica: la sociedad industrializada en el marco del capitalismo liberal, entendido éste en un sentido amplio. He ahí el último rasgo que queríamos destacar. Y no deja de sorprender que una doctrina con tales aspiraciones se elabore en un contexto histórico que se caracteriza precisamente por su novedad: porque novedad absoluta es el crecimiento económico acelerado y el bienestar creciente que la industrialización hace posible por vez primera en la historia de la humanidad.

Estos rasgos, que reflejan bien la situación de una época, son suficientemente esclarecedores para entender las posibilidades y las limitaciones de la Doctrina Social. Pero los profundos cambios sociales que rodean el Vaticano II e impregnan todo su quehacer teológico terminarán por afectar también a este cuerpo doctrinal y abrirle horizontes nuevos.

(37) *Quadragesimo anno*, 118.

(38) Cfr. J. ALFARO, *Notas preliminares para una teología de la liberación*, Salmanticensis, 24 (1977) 589-600, en especial 590-592; cfr. también J. SOBRINO, *Teología de la liberación y teología europea progresista*, Misión Abierta 77 (1984) 395-410, en especial 403-406.

III. PRESUPUESTOS PARA EL NACIMIENTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

A partir de la situación descrita, el Concilio, como cristalización de las inquietudes de una sociedad en cambio y de su eco en la Iglesia, va a comenzar obligando a esta doctrina a abrirse a unas perspectivas más universales. Roma se convirtió en los años del Concilio en la expresión y el centro de confluencia del pluralismo del mundo y de la Iglesia misma, poniendo en cuestión ese cierto monolitismo teológico (y cultural) hasta entonces imperante y bastante activo en la preparación misma del Concilio. El desarrollo de éste se verá favorecido por dicho pluralismo, que enriquecerá sus debates y resultados, aunque en no pocas ocasiones todo esto se viviera a corto plazo como fuente de conflictos y de aparentes "callejones sin salida".

Yendo ya a los contenidos mismos del Vaticano II, una de sus grandes novedades, saludaba en un principio con incontenible optimismo, es la asunción de la autonomía de las realidades temporales como presupuesto de toda reflexión teológica. Fue la "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno" la que más expresamente se ocupó del tema, pero no cabe duda que, a medida que el Concilio avanzaba, dicho principio impregnaba más y más todos sus trabajos y conclusiones. Junto a ello hay una revalorización de la actividad humana y de la historia como obra del hombre (39): de ahí, una concepción dinámica de la sociedad, en la que el hombre como ser social se constituye en protagonista y responsable de la ordenación concreta que en cada momento adquieren esas realidades temporales.

Estas realidades autónomas no están desvinculadas del todo de los designios de Dios, ni son ajenas a la manifestación de los mismos. El concepto de signo de los tiempos sirve de lazo de unión entre ese Dios, que no es ajeno pero que respeta la autonomía de que él mismo lo ha dotado, y una realidad que se desenvuelve construyendo una historia siempre cargada de novedad. Los signos de los tiempos son aquellos acontecimientos relevantes de una época que el cristiano debe afrontar como una interpelación de Dios a su libertad creadora (40).

Muchos son los peligros que encierra toda esta nueva situación. La misma Constitución Pastoral denuncia expresamente dos: cierto desprecio de las realidades temporales, consideradas como nada en comparación con los bienes definitivos, y el "divorcio entre la fe y la vida diaria" (41). Pero no hay que hablar sólo de peligros, porque el Concilio comprende que esta nueva perspectiva tiene consecuencias mucho más decisivas: la principal, el replantear la función de la Iglesia y del cristiano en ese mundo al que se le reconoce una autonomía propia. Sin duda era éste un problema que la Iglesia venía arrastrando desde la época de la Ilustración y de las grandes revoluciones sociales y políti-

(39) Cfr. *Gaudium et spes*, Parte I, cap. 3.º, especialmente el n. 36.

(40) Cfr. P. VALADIER, *Signes de temps, signes de Dieu?*, Etudes 335 (1971) 261-279, que previene contra una interpretación ingenua de los mismos como voluntad expresa de Dios. Cfr. las alusiones al tema en *Gaudium et spes*, 4, 11, 44.

(41) *Gaudium et spes*, 43.

cas del siglo pasado. Sin embargo, el haberlo abordado casi siempre desde una actitud eminentemente defensiva, que en parte se explica como reacción frente a la agresividad con que era atacada, la había bloqueado para ponerse siquiera en el camino de una eventual solución. Por eso creemos que el Vaticano II supone un trascendental, y providencial, paso adelante con el reconocimiento de la autonomía de lo temporal y la revisión del papel que corresponde a la Iglesia, en lo doctrinal y en la praxis, en ese mundo así entendido.

Los últimos años han sido para la Iglesia un período de búsqueda afanosa, con todos los riesgos que conlleva el moverse en un terreno desconocido, durante el cual muchos cristianos se han preguntado por su aportación específica (en cuanto cristianos) a este dinamismo de lo humano, en principio agradable a los ojos de Dios. Esta no ha sido nunca una pregunta teórica ni de gabinete: la prueba está en que ha provocado verdaderos dramas en la vida de muchas personas y grupos cristianos, hasta el punto de saldarse en no pocas ocasiones con el abandono de la fe.

Pensamos que también ésta fue la pregunta última a la que quiso responder Pablo VI con su Carta Apostólica "Octogesima adveniens", un documento tan poco conocido como rico en intuiciones profundas. No es éste el momento para entrar en una exposición pormenorizada de su contenido. Bástenos su esfuerzo por situar al cristiano en un mundo pluralista y dotado de una estructura democrática como la plataforma mejor para dar respuesta a esa doble aspiración a la igualdad y a la participación, "formas ambas de la dignidad del hombre y de su libertad" (42). No ha sido valorado justamente en esta Carta la renuncia definitiva a buscar una organización de la vida social que de algún modo pudiera reivindicar en exclusiva el calificativo de "cristiana", y tampoco la exhortación para que los cristianos se comprometan (desde una actitud de discernimiento personal y eclesial, iluminado por la fe) en los distintos movimientos históricos, aunque éstos siempre tengan su origen e inspiración en ideologías difíciles de compaginar con la fe en Jesús (43). Sin estos presupuestos no sería posible entender la encíclica "Laborem exercens", que no ha hecho sino avanzar en esta senda abierta por Pablo VI aplicándolos a la vida socioeconómica, y añadiendo además una atención especial al llamado "socialismo real" tal como existe en los países de donde procede Juan Pablo II.

Otro aspecto de esta búsqueda de lo específico cristiano —y éste afecta más a los contenidos que a las formas de presencia— es el que se ha planteado en términos de la relación que vincula el progreso humano con el advenimiento del Reino: promoción humana y salvación cristiana. La armonización de estos dos extremos no es sino una dimensión más de esa dialéctica profunda de todo lo cristiano, derivada del dogma fundamental de Calcedonia: que Jesucristo es, a la vez, Dios y hombre; que, sin dejar de ser Dios, asume toda la realidad de lo

(42) *Octogesima adveniens*, 22; pero cfr. también 23-25.

(43) *Ibid.*, 26-36.

humano. Si antes las herejías se cifraban en la negación teórica o práctica de uno de esos dos elementos, hoy las desviaciones se producen cuando el compromiso humano lleva a eliminar la salvación como don gratuito de Dios, o cuando la esperanza de salvación anula todo quehacer en pro de una sociedad mejor. Volveremos sobre este punto. Por ahora baste con situarlo como uno de los jalones que explican esta búsqueda emprendida por la Iglesia para reencontrar su función (y su identidad) en medio del mundo.

Pero esta cuestión adquiere una relevancia especial cuando entra en contacto con uno de los problemas que más inquietan al mundo moderno: las desigualdades crecientes entre los pueblos como fruto, no del puro azar, sino de unas estructuras que privilegian las posibilidades de determinadas naciones a costa de otras. Aunque ya Juan XXIII se había hecho eco del problema en su encíclica "Mater et magistra" (44), es Pablo VI el que le dedica una encíclica en exclusiva, la "Populorum progressio", que no es sino una ampliación del principio básico enunciado por el capítulo que la "Gaudium et spes" consagra a la vida económico-social: el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres (desarrollo humano integral al alcance de todos los pueblos de la tierra) (45).

Pero donde esta doble temática confluye para plantear con todo dramatismo las injusticias de nuestro mundo y apuntar un intento de respuesta desde la fe cristiana, es el documento sobre "La justicia en el mundo" del Sínodo de obispos de 1971. Este texto ha sido criticado desde distintos frentes, tachado de improvisación y de falta de precisión, hasta el punto de haber tenido que ser corregido y matizado en posteriores intervenciones del Magisterio en un punto concreto. Sin embargo nadie podrá negarle, y ése es su principal valor, el haber sido un aldabonazo inequívoco a la conciencia de la Iglesia. En cuanto al contenido doctrinal además, es en él donde se formula por vez primera con toda claridad que la lucha por la justicia es "una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva" (46). Destacaríamos también otra afirmación de este documento, que puede considerarse programática y que sirve como conclusión para el recorrido que se hace por el Antiguo y Nuevo Testamento para descubrir los fundamentos bíblicos de esta tarea en favor de la justicia como expresión y exigencia de la fe: "La situación actual del mundo, vista a la luz de la fe, nos invita a volver al núcleo mismo del mensaje cristiano, creando en nosotros la íntima conciencia de su verdadero sentido y de sus urgentes necesidades" (47).

(44) *Mater et magistra*, parte III, especialmente 157-184.

(45) *Gaudium et spes*, 64-66; cfr. también *Populorum progressio*, 14; 20-21.

(46) *La justicia en el mundo*, Introducción (último párrafo). Fue precisamente el uso de la expresión "dimensión constitutiva" lo que originó en los años siguientes mayores polémicas.

(47) *Ibid.*, II, 1. Un detalle que ilustra sobre el cuidado con que se analizaron estas formulaciones es la supresión de un inciso que figuraba en el "textus prior" y que podía haberse prestado a equívocos: "... vista a la luz de la fe y considerada como un acontecimiento nuevo de la historia de la salvación, nos invita...".

Al término de este rápido recorrido creemos que ha quedado clara la transformación que ha sufrido la enseñanza de la Iglesia en el campo social. Aunque nosotros no lo hayamos indicado en cada momento, el lector habrá captado cómo los cinco rasgos con que habíamos caracterizado la Doctrina Social de la Iglesia preconciliar han ido desvaneciéndose ante el empuje de situaciones y actitudes nuevas. Todo ello justifica el cambio terminológico a que se aludió más arriba. Y, lo que más nos interesa, es desde aquí desde donde hay que explicarse el nacimiento de la TL.

IV. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y SU SIGNIFICADO DESDE Y PARA EUROPA

En realidad el último documento citado, el del Sínodo de 1971, está elaborado bajo la inspiración y el influjo de la TL, que se hizo presente en dicha asamblea a través de los teólogos y obispos del Tercer Mundo. Pues bien, la génesis de la TL se explica por la confluencia de las dos circunstancias antes analizadas (el giro del Vaticano II y la toma de conciencia de las desigualdades entre los pueblos) con una experiencia vital decisiva: la opresión de pueblos enteros vivida en carne propia. No se pueden olvidar ninguno de estos dos elementos si no se quiere falsear su significado.

Aquí no pretendemos hacer un estudio de la evolución y tendencias de la TL (48), sino más bien situarla en este proceso eclesial que hemos descrito. En este sentido conviene subrayar que esta experiencia colectiva tan determinante se hace presente en la TL no sólo en su expresión más espontánea, sino también por medio de ciertas elaboraciones teóricas procedentes de las ciencias sociales (49). Sin duda la que más influjo ejerce sobre la TL es la teoría de la dependencia, que quiere explicar el subdesarrollo del Tercer Mundo como una condición y una consecuencia del desarrollo de los países ricos. No hay duda que, al menos en sus orígenes, esta doctrina debe no poco al análisis marxista y a su teoría sobre el imperialismo, aunque adaptándola a la situación latinoamericana. Pero su origen no puede circunscribirse a eso, porque entonces haríamos injusticia a la aportación estructuralista de Raul Prebisch y su grupo de colaboradores. No faltan, por otra parte, sus detractores, que la rechazan como excesivamente simplista y pretenciosa. Pero esta misma crítica le ha servido para revisar muchas de sus posiciones y reducir cierto simplismo de sus versiones más ortodoxamente marxistas, eliminando sobre todo su reduccio-

(48) Cfr. por ejemplo el resumen reciente de M. ALCALA, *Teología de la liberación. Su historia, sus corrientes, su crítica*, Razón y Fe, 209 (1984) 586-603, o el de J. C. SCANNONE, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, *Stromata* 38 (1982) 3-40, resumido en *Selecciones de Teología* 23 (1984) 268-280.

(49) Este es otro de los problemas que la TL ha puesto de actualidad: la relación entre teología y ciencias sociales. Ha vuelto recientemente sobre la cuestión G. GUTIERREZ, *Teología y ciencias sociales*, pp. 63-64 (septiembre 1984) 4-15. Cf. también J. ALFARO, *Teología, filosofía y ciencias humanas*, *Gregorianum*, 55 (1974) 209-236, aunque no aborda directamente la relación con las ciencias sociales.

nismo inicial a lo económico para abrirse a modelos más complejos en los que las estructuras políticas y sociales desempeñan un papel determinante (50). Al teólogo no le es fácil servirse de esta teoría, lo mismo que de otras teorías sociológicas, manteniendo al mismo tiempo su libertad y autonomía como teólogo. Normalmente, además no estará capacitado —ni tiene por qué estarlo— para valorar las hipótesis y resultados del análisis científico. Y sin embargo no puede prescindir de todo esto, si quiere proyectar la fe sobre una realidad, no sólo vivida, sino adecuadamente comprendida. Es una consecuencia más de la autonomía de las realidades terrenas y, en concreto, de la autonomía de la ciencia, si aquella no se interpreta como un mutuo ignorarse de la ciencia y la fe. He ahí un nuevo problema que se plantea a la TL como secuela de esos cambios, descritos ya, que se han producido en la Iglesia en las últimas décadas. Una vez más se constata, entonces, que la TL no es movimiento marginal, sino que se inserta en lo más íntimo de este devenir eclesial.

Pero si no es lícito relegar la especificidad de la TL, tampoco ayuda a entenderla el aislarla de lo que está ocurriendo en la Iglesia toda. En este sentido el enfoque que adopta la **Comisión Teológica Internacional** en su Declaración sobre "Promoción humana y salvación cristiana" de 1976, y que fue promovida y elaborada con los ojos puestos en la TL, es de gran utilidad en estos momentos para completar lo que la Instrucción reciente ha dicho (51). Lo que en concreto preocupa a la Comisión en su Declaración es cierta reducción inmanentista que lleva a cabo la TL: en su afán de subrayar la exigencia cristiana de contribuir a la promoción humana margina o se olvida por completo de la salvación que Dios ofrece y realiza gratuitamente. La Comisión subraya tres puntos en donde le parece que el equilibrio entre estos dos extremos es insatisfactorio. En primer lugar, la gratuidad de la liberación que Dios lleva a cabo junto a la acción liberadora del hombre: limitarse a afirmar lo primero es convertir a Dios en un mito, como si se tratase de un "deus ex machina"; para evitarlo hay que añadir que "Dios no interviene en el tumulto de una revolución (52), pero su gracia fortalece el espíritu y el corazón de los hombres, de manera que ellos afinen su conciencia y que, guiados por la fe viva, trabajen en construir un mundo más justo" (53). En segundo lugar, se busca una

(50) Cfr. una breve presentación de esta evolución en R. DE JUAN, *El concepto de dependencia económica y su futuro*, Información Comercial Española nn. 564-565 (agosto-septiembre 1980) 137-146, con abundante bibliografía sobre las diferentes tendencias y una valoración crítica de la teoría.

(51) La Declaración fue publicada en su versión oficial latina en *Gregorianum* 58 (1977) 413-430. En castellano puede encontrarse *Promoción humana y salvación cristiana. Declaración de la Comisión Teológica Internacional*, Salamanticensis 24 (1977) 415-435, que publica en ese mismo número varios estudios de los miembros de la Comisión sobre aspectos teológicos del tema. Todo este material fue editado después en libro aparte: COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Teología de la liberación*, Madrid, Edit. Católica 1978.

(52) Quizá sería mejor traducir "en la agitada turbulencia del devenir histórico" ("in turbida procella conversionis rerum"). En todo caso la mención de la revolución no aparece para nada en el latín.

(53) Cfr. Salmanticensis, 24 (1977) 427.

mejor armonía entre lo que significan en concreto la promoción humana y la salvación cristiana, y se pide que se distingan ambos órdenes manteniendo, sin embargo, una unión armoniosa entre ambos: "Por una parte, la historia concreta es, en cierto modo, el lugar donde el mundo se transforma hasta tal punto que toca el misterio mismo de Dios (...). Por otra parte, el Reino de Dios dirige la historia y rebasa de manera absoluta todas las posibilidades de una realización terrestre; se presenta como la acción de Dios, que implica una ruptura con relación a este mundo, y a cualquier perfección que se le reconozca a éste" (54). Por último, se matiza cuál debe ser la misión de la Iglesia en todo este asunto, evitando su confusión con cualquier sistema social, pero también todo intento de situarse en una reserva totalmente apolítica. Se rechaza por fin la pretensión de aplicar la lucha de clases para eliminar las diferencias entre éstas, ya que esto equivaldría a querer eliminar la violencia por medio de la violencia (55).

Pocos años antes, ya el Sínodo de 1974 se había ocupado del tema, con un enfoque algo distinto pero en el que no estaba ausente sin duda la TL, al analizar la evangelización y abordar la realización de ésta con la promoción humana. Subyacía aquí la inquietud ante ciertas interpretaciones poco exactas de lo que había dicho el Sínodo anterior, a que ya se hizo mención más arriba (56). La Exhortación Apostólica "Evangelii nuntiandi", publicada por Pablo VI como resultado de los trabajos de la asamblea sinodal, reafirma la finalidad específicamente religiosa de la evangelización, pero subraya los vínculos de orden antropológico, teológico y evangélico que la unen a la promoción humana en cuanto desarrollo y liberación (57).

El encontrar un adecuado equilibrio entre promoción humana y salvación cristiana, y las cuestiones de ahí derivadas, es un asunto que afecta a muchas corrientes, teológicas y prácticas, de la iglesia latinoamericana, y las afecta con mayor amplitud que la contaminación marxista probablemente (58). Cabe incluso decir que esta problemática alcanza a muchas corrientes del pensamiento y de praxis cristianas que poco o nada tienen que ver con la TL. La virulencia que reviste en

(54) *Ibid.*, p. 430.

(55) *Ibid.*, pp. 432-434. Esta última es la única referencia expresa a la contaminación marxista que hay en la *Declaración*, en contraste con la *Instrucción* reciente.

(56) Sobre la historia de esta cuestión, véase CH. M. MURPHY, *Action for Justice as Constitutive of the Preaching of the Gospel: What Did the 1971 Synod Mean?*, *Theological Studies* 44 (1983) 298-311.

(57) *Evangelii nuntiandi*, 32 y 31 respectivamente. Antes se ha dicho que "la evangelización lleva siempre un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los deberes y derechos de toda persona humana..." (n. 29). La expresión "dimensión constitutiva" del Sínodo de 1971, u otra parecida, no aparece sin embargo ahora.

(58) Un intento de construir una tipología de las diferentes corrientes de la TL puede verse en: J. C. SCANNONE, *l.c.* (nota 48), pp. 19-39; Cfr. también J. L. SEGUNDO, *Les deux théologies de la libération en Amérique Latine*, *Etudes* 361 (1984) 149-161, en donde se subraya la radical diferencia entre la primera TL, nacida en los ambientes universitarios después del Vaticano II con la pretensión de librar el mensaje cristiano de toda contaminación ideológica, y la que se desarrolló con los movimientos populistas ya entrada la década de los setenta, con mucho más arraigo popular, más atenta a la religiosidad del pueblo y mejor vista por la misma jerarquía latinoamericana.

América Latina, y no sólo allí, puede explicarse por la gravedad y urgencia de la situación social sobre la que se asienta. Por mucho que queramos buscar puntos de contacto entre corrientes teológicas, siempre tropezaremos con la radical irreductibilidad de la TL debido a lo que sus mismos representantes consideran punto de partida insoslayable: la experiencia diaria de la miseria de grandes masas y la insolidaridad mundial como telón de fondo (59). Este factor no puede ser minusvalorado, como creemos ocurre cuando se pretende un trasplante ingenuo de la TL a nuestras latitudes, o cuando se la enjuicia desde nuestros presupuestos doctrinales o desde nuestra plataforma de bienestar. Pero, si esta diferencia de raíz no permite homologar las teologías que se hagan desde el mundo desarrollado y desde el Tercer Mundo, unas y otras coinciden en el problema de fondo: ese equilibrio siempre inestable entre promoción humana y salvación cristiana. A la TL se le achaca, y no sin razón muchas veces, que rompe este equilibrio insistiendo tanto en lo humano que la dimensión cristiana queda marginada u olvidada por completo. Pero el peligro de las teologías europeas, que con frecuencia se convierte en desviación real no sólo teórica sino práctica, consiste en privilegiar tanto esa salvación, don de Dios más allá de toda posibilidad histórica, que se olvidan del compromiso cristiano por la transformación de este mundo. Al final no sabe uno qué peligro es más grave. Lo que sí cabe sospechar es que uno y otro no son independientes: que los extremismos teológicos del Tercer Mundo son reacción a los extremismos (anteriores) del Tercer Mundo.

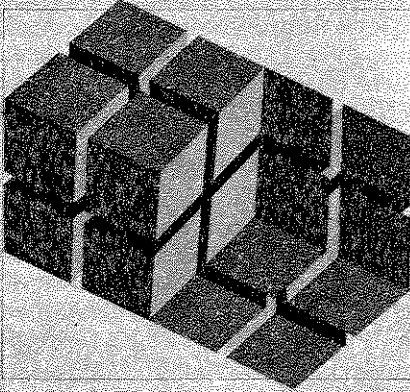
Desde Europa obraríamos hipócritamente si la discusión teórica fuese una coartada para eludir la interpelación de fondo: la aspiración a la liberación de pueblos que viven en la miseria también es para nosotros "signo de los tiempos" y, por tanto, una llamada de Dios que exige una respuesta creativa de nuestra parte. Quizá ésta sería la mejor contribución para que la teología y la praxis de la liberación no se adentraran por senderos desviados o definitivamente irrecuperables.

No puede olvidarse, por último que la preocupación que la Instrucción que hemos estudiado manifiesta ante la posibilidad de que el análisis marxista conduzca a una praxis de violencia revolucionaria —una inquietud que todo el que desea la paz entre los hombres y entre los pueblos compartirá— debe complementarse reconociendo que hay circunstancias en que la violencia puede ser moralmente lícita. Esta doctrina no equivale sin más al uso sistemático de la violencia, como es postulado por los seguidores más extremistas de la estrategia de la lucha de clases, pero es un negarse a cerrar la puerta al empleo de medios extraordinarios. Ello es una razón más para contribuir desde la solidaridad a la construcción de un mundo más fraterno para todos.

(59) Los teólogos latinoamericanos no cesan de repetir esto, sobre todo en relación con las críticas doctrinales que se le hacen desde Europa. Por poner un ejemplo reciente, cfr. L. BOFF-C. L. BOFF, *Cinco observaciones de fondo sobre la teología de la liberación*, *Selecciones de Teología* 23 (1984) 264-267, que es una respuesta al documento de Ratzinger.

Deontología para empresarios

Javier Gorosquieta



“DEONTOLOGIA PARA EMPRESARIOS”

Por Javier **GOROSQUIETA**
Doctor en Economía

Primera PARTE:

La Dirección Comercial

Segunda PARTE:

Las Relaciones Industriales

Tercera PARTE:

La Dirección Económico-Financiera

* * *

Un amplísimo y verdadero código de ética profesional desde los
más rigurosos planteamientos técnicos

480 páginas

600 pesetas

Pedidos a:

CENTRO LOYOLA

Pablo Aranda, 3

MADRID-6

Teléfono (91) 262 49 30

"REVALORIZAR LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA"

Por Denis MAUGENEST

La instrucción de la sagrada congregación para la doctrina de la fe no vacila en escribir, tratándose de América latina, de otras regiones del Tercer Mundo y de ciertos círculos de los países industrializados particularmente influenciados por el movimiento de la "teología de la liberación" (Instrucción III.2), que **"una de las condiciones del necesario enderezamiento teológico es la revalorización de la enseñanza social de la Iglesia"** (Instrucción XI.12). Si se trata aquí de "enderezamiento", es porque se habló antes en el texto de la "perversión" del mensaje cristiano tal como lo confió Dios a su Iglesia, o también de la "puesta en tela de juicio" de este mensaje, en su globalidad, por parte de los "teólogos de la liberación" (Instrucción IX.1).

Puesta en tela de juicio y perversión del mensaje cristiano por una parte, enderezamiento teológico por otra parte: se designa a la enseñanza social de la Iglesia como uno de los **medios** de favorecer uno y de prevenir las otras. No resulta inútil recalcarlo: no se designa a la enseñanza social de la Iglesia como uno de los **lugares** donde se ventilarían, de manera ambigua, la perversión del mensaje o el enderezamiento teológico. Se convoca la enseñanza social de la Iglesia en su conjunto a la obra de enderezamiento y no parece que se la pueda ni deba sospechar de una posible perversión.

Si la enseñanza social de la Iglesia parece estar en su conjunto del lado del enderezamiento, es por otra parte por una razón muy sencilla que el propio documento de la sagrada congregación señala de paso: "La doctrina social de la Iglesia es rechazada (sobrentendido: por las teologías de la liberación) con desprecio. Se dice que procede de la ilusión de un posible compromiso, propio de las clases medias que no tienen un destino histórico" (Instrucción X.4). Así es cómo la teología de la liberación, las teologías de la liberación o solamente algunas de sus corrientes (1) parecen mantener por sí mismas —si se cree el documento de la

(1) No resulta fácil, para el lector del documento romano, saber siempre de quién se trata más específicamente en la Instrucción; a veces distingue unos movimientos particulares en el interior del movimiento general; otras veces los incluye a todos juntos en una entidad global.

sagrada congregación— más que perspectiva, una gran distancia con relación a la doctrina social de la Iglesia, y hasta parecen separarse de la misma, y por ende de una corriente de pensamiento tradicionalmente importante en y para la Iglesia.

Sin embargo, ¿cómo no observar también cierto desliz lingüístico en la instrucción de la propia sagrada congregación, puesto que se trata asimismo en un caso de la **enseñanza** social de la Iglesia, y en el otro de la **doctrina** social de la Iglesia? Se hablará quizá de argucia bizantina. Pero ¿aluden ambas expresiones exactamente a la misma cosa? ¿o no es que se tendría precisamente aquí el indicio de un deslizamiento de significado particularmente importante en un aspecto aún mal aclarado del contencioso entre teólogos de la liberación y magisterio de la Iglesia?

La doctrina social de la Iglesia sentada en el banquillo

Se conocen las críticas formuladas desde hace muchos años y desde diversos sectores —cristianos y no cristianos— a la doctrina social de la Iglesia. Se cristalizan todas esencialmente en torno a la palabra "doctrina" y, si se reconoce a las palabras un poder de evocación y de significación para la inteligencia, la imaginación y la voluntad, se evitará desechar con excesiva premura, de un manotazo, las diversas objeciones hechas por consiguiente a la doctrina social de la Iglesia.

a) La primera crítica —sin duda la más importante— consiste en denunciar en la "doctrina" **una visión teórica** y algo idealista del hombre y de la sociedad, que parecen del todo desencarnados con relación a las contingencias humanas, sociales e históricas. Caída del cielo, deducida de fundamentos abstractos ("Dios", la "ley natural"...), la doctrina social de la Iglesia aparece demasiado a menudo como un sistema teórico, preestablecido, seguro de sí mismo, autosuficiente, indiferente a las condiciones de tiempos y lugares, y sin embargo de pretensión universal, que bastaría "aplicar" en todo momento de la historia y en las situaciones sociales más cambiantes. Dogmática, monolítica, la doctrina social de la Iglesia así entendida es evidentemente inaceptable en efecto por quienquiera que haya hecho la experiencia existencial de la singularidad de las situaciones sociales e históricas. ¡La doctrina social de la Iglesia "enerva" a todas luces el tejido real y vivo de la multiformidad social y de la novedad histórica!

b) Una segunda crítica formulada a la doctrina social de la Iglesia es parecer presentarse como **una ideología** entre otras ideologías, y finalmente en el mismo plano que ellas. ¿Constituiría el cristianismo una tercera vía, al lado de los dos grandes sistemas ofrecidos por el liberalismo occidental y el comunismo marxista que parecen efectivamente repartirse el mundo y encontrarse especialmente en competición, hoy en día, para el control de América latina? E incluso una quinta vía allí donde un pluralismo más abierto permite a las ideologías nacionalista y socialista (no marxista) afirmarse como otras posibles vías de construcción social.

c) Tercera o quinta vía ¿no ambiciona por otra parte la doctrina social de la Iglesia desempeñar un papel de superación y síntesis de las dos o de las cuatro primeras? Una tercera crítica consiste entonces en reprochar a la doctrina social de la Iglesia de favorecer (¿y disimular?) unos designios esencialmente políticos: al recuperar lo mejor de cada una de las demás ideologías, al presentar una hábil síntesis de elementos que serían en el fondo contradictorios ¿no sería en definitiva la doctrina social de la Iglesia sino un tejido de compromisos —y hasta de acomodados— permitiendo a la Iglesia inspirar **una política reformista** y conservar allí donde sigue siendo preponderante, o volver a encontrar allí donde perdió su influencia de antaño, el poder al que aspira sobre las sociedades y que le habría sido asegurado en los mejores días de las “sociedades cristianas”?

d) Expresión política de un “justo medio”, la doctrina social de la Iglesia sería entonces también con toda probabilidad —y es la cuarta crítica que se le hace a menudo, como lo recuerda el documento de la sagrada congregación (Instrucción X.4)— **la expresión de un grupo social, las “clases medias”**, cuya originalidad es precisamente no tener ninguna. Grupo indeterminado, que no pertenece verdaderamente a ninguna de las grandes clases reconocibles e identificables —burgueses poseedores, dominantes y explotadores, u obreros proletarios, dominados y explotados— este “tercer partido” sólo se caracteriza por su “mediocridad”, en el sentido propio de la palabra. Agrupación heterogénea de residuos de antiguas clases en vías de desaparición —campesinos, artesanos, comerciantes...— (tesis marxista), y de proletarios recientes en busca de una promoción social en una nueva pequeña burguesía (tesis liberal), esta clase media, a veces importante —en las sociedades occidentales—, no sería ni autor de iniciativas sociales, ni actor de creaciones históricas. Peor todavía: ¿es que no sería en definitiva el agente, por el hecho de su propia pasividad, de todo conservadurismo social en beneficio de la clase en el poder?

Este procesamiento hecho a la “doctrina social de la Iglesia” dista de ser nuevo. ¡Se ha incoado y formulado miles de veces. Y no sólo por marxistas revolucionarios o liberales reaccionarios —unidos en esta circunstancia por intereses comunes—! Unos teólogos, que no son necesariamente latinoamericanos, creyeron poder analizar en estos términos la doctrina social de la Iglesia (2). Y el Magisterio de la Iglesia en consecuencia, sensible a la parte de verdad que revelaba este procedimiento ¿no evitó cuidadosamente durante el Concilio Vaticano II y los años ulteriores el empleo de una expresión controvertida y efectivamente controvertible? Si los Padres conciliares se mostraron reservados, es que en numerosos casos el procesamiento de la doctrina social de la Iglesia era

(2) Así M. D., CHENU, *La “doctrina social” de la Iglesia como ideología*, Le Cerf, París, 1979, 98 páginas. El autor se granjeó diversas réplicas, por ejemplo de G. M., COTTIER, *La “doctrina social” de la Iglesia como no-ideología*, en *Communio* n.º VI/2, 1981, páginas 35-47; o también P. de LAUBIER, *El pensamiento social de la Iglesia católica - un ideal histórico de León XIII a Juan Pablo II*, Albatros París, 1980, 190 páginas.

—y sigue siendo a veces— efectivamente fundado. ¡La expresión en sí es relativamente reciente: data de los años treinta y conoció sus mejores éxitos durante los pontificados de Pío XI y Pío XII. Pero hay que reconocer que la idea contenida en la fórmula es más antigua: no faltaron católicos, desde finales del siglo XIX que acogieron la famosa encíclica de León XIII, *Rerum novarum*, como “un catecismo en materia social” (Cardenal Lecot), o “el dogma social de la Iglesia” (Georges Goyau en *Les Papes, les catholiques et la question sociale*). Y aún en el año 1970 Jean Daujat publica un libro titulado: “el orden social cristiano”. En efecto, no sólo hay católicos que acogen la enseñanza social de la Iglesia como una doctrina, un dogma, un catecismo y finalmente un orden social específico, sino que los hay también para producirlo con esta intención! Pero no es seguro que el Magisterio romano haya sido el Magisterio que peor resistió a estas presiones, comparativamente a numerosas Iglesias locales...

La cuestión fundamental que sigue en todo caso planteándose, sea cuál sea la parte de verdad que revele el enjuiciamiento de la “doctrina social de la Iglesia” —y es grande efectivamente—, es de saber si en efecto la **enseñanza** social de la Iglesia funcionó histórica y socialmente, como producción objetiva y como intención subjetiva, a la manera de la **doctrina** social de la Iglesia con la que está de moda ensañarse cuando no es de buen tono rechazarla con desprecio (Instrucción X.4). Planteada de otro modo, la cuestión está también en saber si, una vez admitida la legitimidad, por parte, de la acusación formulada en contra de la enseñanza como doctrina —y por consiguiente de la fantasmación que implica por parte del acusador, que puede sin embargo tener interés en no pasar de su acusación—, el acusado debe ser condenado pura y simplemente de una vez para siempre, o reconocido totalmente inocente y en consecuencia puesto en libertad, o beneficiarse a su vez de circunstancias atenuantes y por tanto liberarse.

La producción de la enseñanza de la Iglesia en materia social

Pero en lugar de llevar aquí el juicio hasta su conclusión y dictar sentencia —dejando que el público y la historia sean finalmente los únicos jueces— dedicaremos los cuantos párrafos siguientes al examen de cómo, concretamente, la Iglesia produce habitualmente su enseñanza en materia social (3). Y nos detendremos esencialmente en unas cuantas condiciones concretas de producción, expresión, recepción y funcionamiento de este discurso, señalando inmediatamente que, lejos de ser ante todo monolítico y uniforme, es sobre todo multiforme en el espacio y en el tiempo, ¡e incluso no inmediatamente coherente! (4).

(3) Debe entenderse la palabra “social” en su sentido amplio, referente a las cuestiones económicas, ideológicas y políticas tanto como sociales *stricto sensu*.

(4) Como ejemplo de esta no-coherencia inmediata, ver las declaraciones de los episcopados americanos, alemán y francés a propósito de los problemas de seguridad, armamento y paz en 1983.

1. Un primer carácter de esta enseñanza social de la Iglesia radica en su **surgimiento siempre histórico**. Es al capricho de las circunstancias, de los acontecimientos, de las necesidades, de los "nuevos temas" planteados por la actualidad histórica (Instrucción XI.12) como esta enseñanza se va decantando, forjando, articulando para finalmente decirse. No tiene nada que ver con un programa planificado de antemano y realizado a partir de una oficina de estudios encargada de promulgar, de manera sistemática, todos los aspectos de una "doctrina" cristiana —como otros—, de un partido. Por otra parte, no pocas veces se ha reprochado a la Iglesia bien hablar con demasiada premura, bien guardar silencio, bien a su vez hablar demasiado tarde. Lo que indica que la enseñanza social de la Iglesia no hace mucho más, en realidad, que acompañar, mal que bien, el movimiento general de la historia de las sociedades humanas. ¿Y cómo podría ser de otro modo? ¡La Iglesia no se anticipa a la historia común! León XIII tomaba la palabra en el año 1891 en consideración a "cosas nuevas" (lit. *rerum novarum*): "las relaciones entre patronos y obreros se han modificado..." (encíclica § 1). Setenta años más tarde, Juan XXIII escribe *Mater et magistra* "sobre la evolución contemporánea de la vida social a la luz de los principios cristianos"; y Pablo VI, en el año 1971, quiere atender "las nuevas necesidades de un mundo en proceso de cambio" (*Octogesima adveniens* § 1). En realidad, todas las intervenciones de la Iglesia en materia social se encuentran marcadas con un sello histórico que hace la singularidad de cada una, y es en su contexto histórico cómo debe interpretarse cada una: la cuestión obrera (1891), el ascenso del nazismo (1937), la paz internacional (1963), el problema del desarrollo (1967), la justicia en el mundo (1971)... Es la propia historia quien provoca la enseñanza social de la Iglesia, y la historia es por principio espacio abierto para una palabra nueva.

2. Puesta a prueba por los retos de la historia, la enseñanza social de la Iglesia no es en efecto la enseñanza repetitiva de una lengua de madera, que sale toda hecha y armada de una oficina ideológica, como las hay en demasía por otras partes. El documento de la sagrada congregación lo dice bastante bien: "La experiencia de los que se dedican directamente a la evangelización y a la promoción de los pobres y de los oprimidos es necesaria para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia. Hay que decir en este sentido que se toma conciencia de ciertos aspectos de la verdad a partir de la praxis..." (Instrucción XI.13). La enseñanza social de la Iglesia es por tanto el **doble fruto de la experiencia y de la reflexión**. La experiencia es siempre primera; la reflexión siempre segunda: es aprehensión y tratamiento de la experiencia, desciframiento e interpretación de la misma, toma de conciencia de su verdad intrínseca ¡y se trata de un trabajo que requiere tiempo! La experiencia es en efecto por principio múltiple, plural, diseminada, dispersa. Y la mundialización de la Iglesia viene a incrementar esta diversificación: se puede afirmar, sin equivocarse, que la Iglesia hoy en día conoce más por experiencia la injusticia en el Tercer Mundo (y en particular en América latina) que al inicio del siglo XX, cuando los problemas propiamente europeos acapara-

ban más su atención. En cuanto a la reflexión, no es obra de una oficina central (en este caso romana) que trataría por sí sola la experiencia. Ella también es obra de múltiples pensadores y teólogos —y se convidan a los “de todas las regiones del mundo” (Instrucción XI.12)— que trabajan en una colegialidad que hace que la opinión común será finalmente el resultado de la regulación de las opiniones de cada uno por las de todos. La producción de la enseñanza social de la Iglesia es en realidad una labor larga, paciente, trabajosa: la historia, bien conocida desde hace mucho tiempo, de la génesis de *Rerum novarum*, es sin duda la mejor ilustración que se pueda dar de este proceso en el que lo que se ventila es “la toma de conciencia de ciertos aspectos de la verdad” (Instrucción XI.13), una verdad que tiene que ver con la experiencia pero que no puede identificarse en el acto con ella.

3. Para ello se precisan “**unas personalidades competentes**, desde el punto de vista científico y técnico como en el campo de las ciencias humanas y de la política” (Instrucción XI.14). Se aborda aquí un problema ciertamente delicado para numerosas comunidades cristianas en su tarea de producir la enseñanza social de la Iglesia —una enseñanza que no es solamente romana, como se tiene demasiada tendencia a pensarlo, pero que compete en primer lugar a cada Iglesia particular (ver al respecto Pablo VI, *Octogesima adveniens* § 4)—. El trabajo de reflexión de la experiencia no puede dejarse a la única inspiración de un corazón generoso y de una imaginación fértil. Supone un trabajo de memoria y de inteligencia propiamente “científico”, es decir, realizado con el rigor y la seriedad que implica cualquier trabajo científico. Ahora bien, es preciso decirlo: ¡no todas las Iglesias disponen de las personas capacitadas que se requerirían aquí! Y sin embargo, lo que está en juego es importante: la “verdad” que hay que descifrar en el meollo de las situaciones sociales, la “verdad” de la enseñanza social de la Iglesia y, por ende, la conveniencia y la credibilidad de la Iglesia, su “responsabilidad” no sólo ante Dios (el único Verdadero) sino también ante los hombres en el gobierno de la Historia, su sabiduría y su autoridad moral. Se entiende que el documento de la sagrada congregación insista sobre la urgencia de formar tales personalidades competentes: “**Los pastores permanecerán atentos a la formación de tales personalidades competentes, que vivan profundamente del Evangelio**” (Instrucción XI.14). Pío XI ya se mostraba apremiante al respecto en el año 1937 (ver *Divini Redemptoris* §§ 55-56), siendo entonces la mayoría de sus interlocutores europeos...

4. Finalmente, la enseñanza social de la Iglesia no da acceso a un programa político —reformista, reaccionario o revolucionario— que sólo se trataría de aplicar al pie de la letra. “La enseñanza de la Iglesia en materia social aporta las **grandes orientaciones éticas**” (Instrucción XI.14). Esta última expresión merece ser recalcada. Por una parte el discurso social de la Iglesia sólo propone orientaciones, e incluso “grandes orientaciones”: la tradición es aquí constante. Ya Pío XII afirmaba que la enseñanza de la Iglesia “no establece reglas prácticas, pero enjuicia las bases de la organización social” (*Radio-mensaje*, 1941, §§ 4-5). Pablo VI vol-

vía a decir que la misión de la Iglesia no consiste en "pronunciar una palabra única" o en "proponer una solución que tenga un valor universal" (**Octogesima adveniens**, § 4). Y el sínodo universal de 1971 no vacilaba a su vez en declarar que "la Iglesia no tiene soluciones concretas para la justicia en el mundo" (**Justitia in mundo** § 40). Es la manera de decirnos que no se puede pedir a la Iglesia que dé su aval, promueva o ponga en pie cualquier programa de intervenciones en el campo social y político, como lo desean algunos. Le toca a cada uno ver, individualmente, con otros, en lo concreto de las situaciones, cómo prolongar en el plano de la acción lo que no es sino orientación inspiradora de aquella posible acción. Y resultaría igualmente abusivo pretender revestir con la autoridad de la enseñanza de la Iglesia un programa cualquiera de acciones sociopolíticas, por próximas que sean a las orientaciones en cuestión: estas mismas orientaciones pueden en efecto conducir a otras acciones, ¡tan legítimas como las primeras! Y conviene insistir por otra parte, acerca del interés que tiene la expresión que hemos subrayado: La Iglesia no aporta sino orientaciones "éticas": es en el plano propiamente ético dónde se sitúa la enseñanza social de la Iglesia, es decir, en el plano de la conciencia moral a la que apela, de sus decisiones y de sus opciones, y fundamentalmente de la libertad que interpela en cada conciencia. Le corresponde, pues, a cada uno "discernir", a cada comunidad cristiana "discernir", en el Espíritu, las opciones y los compromisos que conviene tomar (aquí también se releerá con provecho a Pablo VI, **Octogesima adveniens** § 4). ¡La misma enseñanza social de la Iglesia puede por consiguiente desembocar, muy legítimamente, en unas opciones y unos compromisos diferentes!

Concluamos estas observaciones sobre la producción, la recepción y el funcionamiento de la enseñanza social de la Iglesia: ¡ésta no es quizá lo que se creería que es! En particular, no es un código, una ley, un programa a la vez tranquilizador e inquietante, la conciencia "judaizante" que dormita activamente en cualquier hombre y en cualquier cristiano. La enseñanza social de la Iglesia es ante todo un llamamiento dirigido a unas libertades responsables en el corazón de las sociedades y de la Historia. Es una invitación hecha a unos hombres libres de pasar a ser ellos mismos actores de la Historia, de la suya propia, pero también de la de sus sociedades y de sus pueblos. Se está lejos, aquí, de la "doctrina" social de la Iglesia...

Pero en realidad, "doctrina", "enseñanza": ¿no se trata en un caso de una caricatura demasiado despectiva, y en el otro de una idealización demasiado maravillosa de una realidad en definitiva más ordinaria, que no merece ni este exceso de honor, ni este exceso de indignidad? "Doctrina", "enseñanza": se trata en todo caso de un **discurso de la Iglesia**, aquí en materia social. Y sin duda este discurso procede en parte de la "doctrina", y en parte de la "enseñanza" en el sentido que se creyó poder encontrar anteriormente a estas palabras. Pero lo importante es que, lo mismo que en el propio discurso objetivo, es sobre todo en el productor y en el lector (o receptor) donde hay que detectar probablemente la ambigüedad en cuestión respecto a él: "doctrina", "enseñanza", el discurso

social de la Iglesia nos remite, a cada uno de nosotros, a la manera que tenemos de entenderlo, leerlo o escribirlo, de acogerlo o producirlo. La ambigüedad del discurso social de la Iglesia nos remite en realidad a nuestra propia ambigüedad. Se trata para cada uno de nosotros de pasar de la "doctrina" a la "enseñanza", en un movimiento nunca acabado y siempre por empezar de nuevo.

La instrucción sobre la teología de la liberación ciertamente no se equivoca, al hablar del necesario enderezamiento teológico en diversas partes de la Iglesia, de evocar "la revalorización de la enseñanza social de la Iglesia". Pero es preciso que nadie en la Iglesia se crea depositario de la única "enseñanza social de la Iglesia", de la misma manera que se puede esperar que nadie, por otra parte, se encierre en la representación de la única "doctrina social de la Iglesia". ¿Y quién puede decir que el tiempo de la cosecha haya llegado ya?

EL DOCUMENTO RATZINGER: REFLEXIONES PARA CREYENTES EN TORNO A UN PROBLEMA

Por Antonio MARZAL

El título, algo complicado, quiere distinguir dos cosas: el documento y el problema. O, si se quiere, el problema Ratzinger y el problema-problema. ¿Un problema adjetivo, y otro sustantivo? Quizá no me parecería malo ese modo de aproximación al tema. Pero a condición de que el tratamiento de ese, o esos problemas, no sea luego meramente formal, sino que los hagamos entrar en las múltiples conexiones e interdependencias con que históricamente vivimos y hemos vivido ese tipo de problema. Lo que yo propongo, pues —y éste es el sentido de mi contribución a este debate—, es una aproximación histórica a uno y otro problema. Porque estoy convencido de que sólo desde esta conciencia histórica —desde la conciencia de nuestra propia historia de creyentes de los últimos veinte o veinticinco años— se ilumina el sentido último y hasta la pasión de este debate.

I. La doctrina social de la Iglesia antes y después de Juan XXIII

Es difícil no mirar con suspicacia el documento Ratzinger. Por más nombre propio que tenga, es, a fin de cuentas —nos costaría en todo caso, no ver en él—, un documento autoritativo romano. Y Roma, ya se sabe, tiene entre nosotros, los creyentes, una vieja, larga y excesiva tradición de autoritarismo/autoridad. Y, lo que es aún más grave, de sensibilidad anti, de percepción condenatoria de los problemas. El conjunto de la doctrina social pontificia, es, para mí, ante todo eso, y sin que por ello desconozca los lados positivos de aquélla. Frente a Calvez, en su inteligente obra "Eglise et société économique", yo he defendido en otro sitio (1) el carácter esencialmente anti del conjunto de ese cuerpo sistemático de doctrina moral económica que es, en esencia, la doctrina social de la Iglesia, y que, por ello, sólo en una lec-

(1) Antonio Marzal, *Empresa y Democracia Económica*, Argot, Barcelona, 1983, págs. 81-82.

tura de su reverso, es percibible como una doctrina pro, una doctrina en sí, si se me permite este germanismo algo pretencioso. La interpretación contraria de Calvez me parece inteligente, pero más prospectiva que interpretativa, más wishfull thinking que descripción de lo que es o ha sido.

Este último "ha sido" es también intencionado. Porque la doctrina social pontificia (en la que querría inscribirse, aunque sea en tono muy menor, el documento Ratzinger) es, a mi juicio, un corpus de doctrina histórico, y, en este sentido, ya muerto. Murió, me parece, con Juan XXIII. Murió heroicamente, hegelianamente, en una especie de superación de sí misma, cuando el élan moral o ético, que subyacía en ella desde su nacimiento, llegó a un grado de expresión tal, que la hizo incompatible con su otra expresión de corpus de doctrina con un contenido ideológico, global, sistemático y concreto. Después de Juan XXIII ha habido, por supuesto, Encíclicas Sociales. Ahí está Paulo VI. Y ahí está también Juan Pablo II, con la *Laborem Exercens*. Y hasta me atrevería a sugerir que seguramente —y por razones no difícilmente percibibles, que algo tendrán que ver con los inconscientes o los implícitos salidos de la experiencia—, no existe una Encíclica Social de contenido tan moderno como la *Laborem Exercens*. Probablemente en ninguna otra Encíclica Social se había dado tan acusadamente como en ésta, la relativización de todo sistema socioeconómico. Y, consiguientemente, es posible que en ninguna otra Encíclica Social quede tan claramente afirmado, como en ésta, desde una perspectiva estrictamente analítica, que el sitio de la moral, que el topos de la utopía cristiana ética, sólo puede identificarse en la ineludible y permanente tensión inestable entre el sistema y el sujeto, a cuyo servicio se construye teóricamente todo sistema.

Pero todo ello no invalida la afirmación de que parto. Lo que viene después de Juan XXIII habría que llamarlo no doctrina, sino posdoctrina (social pontificia), si se me permite la utilización hoy tan de moda, de este pos expresivo. La *Laborem Exercens*, aún pensada tan positivamente como yo sugiero, sólo sería posdoctrina social pontificia. Simple pensamiento —uno más— socialcristiano. La doctrina social pontificia como cuerpo sistemático de doctrina autoritativa (o autoritaria) de los Pontífices, o de la Iglesia, ya había muerto. Murió con Juan XXIII, porque justamente lo que murió con Juan XXIII es esa concepción autoritativa/autoritaria del pensamiento de la Iglesia.

II. El complejo "anti Roma"

En todo caso así lo hemos percibido y vivido la generación de creyentes a que aludía, cuando he propuesto un análisis histórico (de los últimos 20 o 25 años) del problema. Lo que el Concilio y Juan XXIII significaron en los años sesenta, fue ese cambio de cultura eclesial (que por eso comenzamos a llamar eclesial), en la que el pensamiento, la *intelligentia fidei*, dejaban de venir dadas desde arriba, autoritativamente. El Papa no era demasiado importante, nos dijimos. Y con razón, creo. Pero una vez descubierto eso, que es lo mismo que descu-

brir, por imperativos de la propia fe, la libertad de pensar de la Iglesia, lo que quizá haya pasado es que no hemos sabido qué hacer luego con aquélla. A la Iglesia moderna se le podía aplicar análogamente la crítica que Marx hizo al capitalismo. Que había creado —decía Marx— más riqueza que todas las otras generaciones juntas, pero luego, una vez creada, no sabía qué hacer con ella. En la Iglesia de hoy, con la libertad, está sucediendo algo semejante. Y después de haber afirmado que el Papa no es importante, terminamos haciéndole de nuevo importante, para poder seguir jugando a la contra, nostálgicamente reinstalados en el sentido heroico, y por heroico atractivo, de ese juego. Una buena parte de las suspicacias ante el documento Ratzinger tienen aquí su explicación, o aquí echan, en todo caso, sus raíces. Una buena parte del tono condenatorio que vemos en el documento, quizá esté, más que en el documento, en nosotros que lo leemos. Y en el límite, estaríamos afirmando —sin quererlo— que en la actual Iglesia todos tenemos derecho a la libertad de pensar, menos... Roma. La Roma oficial o la Roma oficiosa, todo lo que huele a Roma. La Roma que sigue siendo tan importante, para que nosotros nos sintamos obligados a decirle que se calle. Incluso si simplemente razona o piensa. O si razona y piensa —decimos— con una pretendida autoridad que no tiene, y que molesta, pero que, al mismo tiempo, una buena parte de los creyentes hemos evacuado radical y sinceramente hace ya mucho tiempo. Sé que todo esto se presta a polémicas razonables y a matices que siguen teniendo sentido. Pero por encima de todo eso, me sigue pareciendo que el hecho fundamental es el que aquí apunto. Sin esta tortuosa historia nuestra, el documento Ratzinger suscitara bastantes menos suspicacias de las que los medios de comunicación y los círculos enterados han puesto en movimiento. El complejo “anti Roma” es una parte residual del complejo “Roma”, que nos atenazó y nos bloqueó en su tiempo. Y sin acabar con ese complejo, no me parece históricamente posible encontrar una salida al problema o a los problemas del actual debate en el que tomo yo parte aquí personalmente. Como dirían los Mitscherlich, no hemos matado definitivamente al padre —que resucita en cada momento— porque no hemos consumado el duelo.

III. De la conciencia moral a la conciencia política

Este mismo proceso genérico, que he apuntado en el apartado anterior, ha provocado en nosotros, históricamente, otros dos efectos menores, cuyo análisis considero también previo al debate en sí de la teología —o, como dice el documento Ratzinger, de las teologías— de la liberación.

1. Un primer efecto —repito que de tono menor y que quisiera apuntar ahora— podría expresarse de la siguiente manera. En una concepción autoritaria, como la de la Iglesia de la que venimos los de la generación de creyentes de los años sesenta, lo que estaba prohibido configuraba por su reverso positivo nuestro comportamiento. El comportamiento (positivo) adquiriría su forma en el molde (negativo)

de la prohibición. El cristiano no podía ser marxista —se decía— por esenciales incompatibilidades con la fe. Como, en teoría, tampoco podía profesar el liberalismo económico, por incompatibilidades con la teoría moral católica. El invento de un sistema económico “católico”, y hasta de un ideal de “empresa católica”, no era más que el reverso de aquel anverso, como ya sugería más arriba. Pero ahora lo que me interesa subrayar, es que ese paradigma de comportamiento (prohibición negativa en el anverso/imagen positiva en el reverso), que venía vinculado por la tradición autoritaria de esa doctrina, se vino abajo lógicamente con la muerte del autoritarismo, teórico y práctico, de la Iglesia. Lo que quizá no murió con él, es un cierto infantilismo agazapado en él. Y lo que ha podido suceder entonces es que, al percibirse como caída la prohibición, se ha llegado a percibir como deber lo antes prohibido. Del “no se puede ser marxista y cristiano”, se pasó, no al “se puede ser marxista y cristiano” (conclusión puramente lógica), sino al “es preciso ser marxista para ser cristiano”, conclusión que sólo es lógica si se introducen además otros elementos. Sin duda, esos elementos se introdujeron más o menos conscientemente. Pero todos ellos me parecen más elementos psicológicos (que explican una lógica percibida), que lógicos (que sustenten una lógica real y contrastada). Estaba por ejemplo la experiencia política de las democracias cristianas, o la sindical de los sindicatos cristianos (a un paso apenas de los movimientos obreros católicos de apostolado) que justificaban el bandazo hacia el otro lado. Pero estaba sobre todo el mecanismo psicológico infantil, que pasa de la prohibición “al deber ser” o al “vale la pena ser”, sin solución de continuidad, en una aparente lógica infantil del blanco y el negro, del sí o del no, de los extremos. Si somos sinceros, hay mucho de eso en nuestra propia experiencia generacional. Y mucho de las teologías de la liberación echan sus oscuras raíces psicológicas en eso, en la ruptura del tabú y de la prohibición que se convierten, sin solución de continuidad, en mitos paradisiacos.

2. El otro efecto —también menor— que apunté en este apartado, tiene ciertas similitudes y conexiones con el primer efecto. La conciencia cristiana en torno a los grandes temas económicos había sido conciencia moral. No podía ser de otro modo, en rigor. Quizá tampoco dejó de serlo, porque inconscientemente se quiso eludir la conciencia concreta. La moral parece suponer siempre un cierto grado de abstracción, que el conservadurismo católico ha sabido utilizar ampliamente. Esa moral sólo era concreta en las prohibiciones.

Pero, la ruptura con ese esquema moral de la prohibición quiso también recuperar lo concreto para el comportamiento positivo, y con la recuperación de lo concreto descubrió —tenía que descubrir— lo político. Y la tradición hegeliana del marxismo se convirtió con naturalidad en el campo de expresión privilegiado de ese cambio, en su superación hegeliana, su *Aufhebung*. La moral cristiana era llevada al fin, al estadio superior de lo político. De lo político como expresión suprema de lo moral. Los años sesenta, ákme político expresivo de la cultura salida de la 2.ª guerra, ayudaron sin duda a ese cambio de la

conciencia cristiana, de conciencia moral a conciencia política. Eran los años que desde el punto de vista de la historiografía marxista, Bartoli (un católico de izquierda, un católico marxista quizá) llamó “los años de la obsesión” (frente a los “años de la ignorancia”, hasta la comuna del 71, y “los años del descubrimiento”, hasta la 2.^a Guerra Mundial) (2). Las teologías de entonces echaron aquí también sus raíces sin duda. Teologías de la esperanza o de la liberación. Teologías políticas, se llamaron, para ponerse a tono con los tiempos.

En realidad teologías políticas de izquierda, si se quería que el descubrimiento fuera original. Porque teologías políticas de derecha las había habido. Y muchas, antes. Más recientes (un Carl Smitt, creador del término en Alemania, y bien asimilado luego por el nazismo, o los Nocedal, y los Vázquez de Mella entre nosotros) o más antiguas (desde Tomás de Aquino con su Summa hasta Agustín y su Ciudad de Dios). De ahí la necesidad psicológica de olvidar ciertos pasados y de afirmar, desde la izquierda, la esencia política de la teología, como un nuevo y original descubrimiento, frente al moralismo vacío y abstracto, inútil por abstracto, de la teología clásica. Era el dominio de la conciencia política, de la conciencia al fin adulta, en el panorama, alienante por apolítico, de la teología cristiana. Era la afirmación de lo político como superior a lo moral, o de lo político como expresión suprema de lo moral. Algo que, era posible leer directamente, sin necesidad de traducción, en la vieja tradición veterotestamentaria de los profetas. De ahí su vuelta a ellos. Y su vuelta a ellos como a una Edad de Oro que sirviese de punto concreto de referencia.

IV. Las TL en una perspectiva analítica: puntos débiles a la crítica

Para ello, se olvidaba que una lectura así tenía sus inconvenientes. La lectura sionista agnóstica había utilizado esa teología política profética, en apoyo de su proyecto político contra los palestinos. Y, entre nosotros, algún cura vasco en alguna Iglesia había leído alguna vez un texto de Isaías o de Oseas sobre el pueblo, para aplicarlo —sin referencia transparente a una clave de traducción— al actual pueblo vasco.

Todo esto lo planteo con una única intención metodológica. La de que es preciso introducir en el análisis de las teologías de la liberación también sus raíces inconscientes, o, al menos históricas, para que no sean tan fácilmente eludibles sus dimensiones analíticas. Esto no es, necesariamente, una crítica a esas teologías. Aunque sólo fuera porque toda teología es necesariamente histórica. Es simplemente la indicación del eventual exceso de hacer de ellas teologías dogmáticas, después de estar de vuelta de la teología dogmática como concepto mismo. Por eso comencé afirmando la posibilidad de crítica de ellas, incluso si esa crítica viene de Ratzinger o de Roma. Ante la crítica, no es de recibo negar su posibilidad sólo porque se oponga al proyecto acariciado. Lo único que es de recibo es desmontar su validez analítica

(2) Claude Villard, *Le Socialisme de la Renaissance à nos jours*, PUF. París, 1971, pág. 50.

o práctica, como crítica. Entonces, y sólo entonces, el debate tiene sentido. Para lo cual previamente es necesario negar, como cuadro del debate, el paradigma del Far West, donde los buenos —débiles— se oponen a los malos —fuertes— con la secreta convicción —inscrita en el género literario empleado— de que, a pesar de todo, los buenos se impondrán a los malos. Ya sé que la teología algo tiene que ver con lo de buenos y malos. Pero lo que está en debate ahora es el acierto o desacierto de una traducción teológica concreta, que presupone, sin excesivos análisis —más emocionalmente, en todo caso, que analíticamente— que unos son buenos y otros son malos. Este modo de hacer teología no es, sin más, ilícito. Como no lo es el modo de elección por consolaciones y desolaciones de los Ejercicios de Ignacio de Loyola. Pero analíticamente tiene un inconveniente, el de que su verdad histórica sólo se desvela cuando ya ha pasado el momento crítico, el único en el que tiene algún interés práctico el análisis. Y en esta línea de análisis, las teologías de la liberación tiene —me parece— dos momentos débiles para la crítica. Uno, más propio de las teologías de la liberación europeas y otro, de las latinoamericanas. Analíticamente al menos a mí así me lo parece. Y ya digo que es esa perspectiva analítica la que, ahora y aquí, me interesa.

1. Vaya, ante todo, por delante que yo no veo dificultad alguna en el hecho mismo de una introducción de elementos marxianos en esa teología. La incompatibilidad entre marxismo y cristianismo que tradicionalmente ha jugado como elemento decisivo a la hora de este tipo de críticas —y que seguramente aletea por más de una frase del documento Ratzinger— no me parece hoy un elemento serio de crítica. Siempre naturalmente que haya una reelaboración de Marx, como la hubo de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino. Pero eso es algo obvio. Marx pretendió ser todo, menos teología. Sin reelaboración, pues, del pensamiento marxiano, no es posible por tanto hacer desde él una teología, sin provocar la hilaridad del Marx histórico, al que, como a todo clásico, se le debe respeto.

La corriente europea a la que ahora aludo ha hecho sin duda esa reelaboración, y la ha hecho en términos analíticos, no desprovistos además de finura y talento. Paul Blanquart (3) me parece un ejemplo expresivo de ella. Un viejo ejemplo, incluso algo arcaico ya en sus observaciones colaterales, pero un significativo ejemplo de esa reelaboración necesaria. Por eso lo escojo ahora.

El análisis de Paul Blanquart lo que hace es sintetizar en dos o tres elementos la aportación, el mensaje... (podrían emplearse muchas expresiones distintas) de cristianismo y marxismo. El marxismo —piensa Blanquart— es tres cosas a la vez. 1) Primero y ante todo, una racionalidad operativa, capaz de explicar el funcionamiento de la sociedad real, de descubrir las causas de sus males, y de indicar líneas de acción para su remedio. 2) En segundo lugar, el marxismo es también una utopía, la del "hombre total" del joven Marx, la del "hombre integral" de Fidel Castro (aquí se nota demasiado el tiempo en que esto fue

(3) *Christianisme et revolution* (libro colectivo) Lettre, París, 1968, págs. 79-81.

escrito). Y 3) finalmente, una ideología, y una ideología atea, claramente atea.

Por su parte el cristianismo es, para Blanquart: 1) Ante todo, una utopía, la del "hombre nuevo" del Nuevo Testamento. 2) También, una ideología y una ideología teocéntrica, claramente teocéntrica, en el sentido de que, en ese sistema de representaciones que para Blanquart es la ideología, Dios ocupa —y con qué importancia— el centro. 3) Finalmente, y contrariamente a lo que sucedía con el marxismo, el cristianismo no tiene ni puede tener —afirma Blanquart con absoluta razón— racionalidad alguna operativa que le sea propia. La utonomía de la razón afirmada por la teología lo impediría, y es imposible oponerse con lógica a ello.

Desde este panorama de materiales analíticos, es fácil ver los trazos esenciales de esa teología política que con Paul Blanquart (y con una buena parte del pensamiento teológico europeo) se diseña. Si se prescinde de los elementos ideológicos, por irrelevantes para el análisis (la racionalidad operativa) y para el horizonte del análisis (la utopía), la teología asumiría esa utopía cristiana (la del hombre nuevo como encarnación del Logos de Dios, en la fe cristiana, como utopía que es común, en cuanto horizonte no expresable en términos analíticos, a la utopía de expresión marxiana) y la trataría analíticamente —la desarrollaría en términos concretos— desde las categorías de la racionalidad operativa marxiana, que se convertiría así en utillaje teológico (teórico y práctico) para describir y entender históricamente el sitio y el cómo de la encarnación de la utopía-Logos de Dios. Como diseño lógico, es difícilmente discutible ese proyecto teológico.

Con una única reserva. Todo ese diseño implica, como un presupuesto lógico, implícito pero previo, que el único modo racional de pensar la realidad social son las categorías conceptuales puestas en circulación por el marxismo para entender la realidad social (la realidad encarnada en lenguaje cristiano, el topos de la utopía de la fe, en ese mismo lenguaje).

El debate entonces sobre la validez de ese tipo de teologías donde se sitúa es, no en la validez para la teología de un lenguaje nacido de un mundo no-teológico y hasta antiteológico (e incluso ateo), sino en la validez de ese lenguaje como expresivo de la realidad social, sobre la cual —y desde la cual— quiere expresarse el discurso teológico. Pero es más que discutible que el marxismo, como análisis o como instrumento de análisis, sea el único análisis posible, el único instrumento posible de análisis. Hay mucha gente, seria y sincera, que lo negaría, a partir de las ciencias sociales rigurosamente tomadas y de la experiencia de los hechos. Y, nos guste o no, ahí está el problema. La teología —o las teologías— de la liberación tienen que salirse del debate centrado sobre el discurso eclesiástico del "Roma sí-Roma no", "Iglesia jerárquica (opresora) - Iglesia de base (liberadora)", para debatir y cuestionar en un terreno preteológico —y no eclesiástico— los elementos analíticos que esas teologías presuponen, y donde se encierra la clave, el código último de su validez teológica, como traducción humana del Logos de Dios. Porque si es difícil negar hoy que se pueda ser cristiano

y ser marxista, más difícil me parece pretender hoy, a la altura de los años 80 del siglo XX, y en términos analíticos, que para poder ser cristiano (verdadero cristiano) haya que ser marxista. O que uno tenga que ver, por ello, reducida su fe, mal iluminada por la lógica de El Capital que no se escribió para eso, a la fe —emocional y adhesiva— del carbonero.

2. Ese debate también es llevable al corazón de las teologías de liberación de signo latinoamericano. El drama de esas teologías, mucho más modestas que las europeas (en el sentido de menos orgullosas), con menos pretensiones de universalidad que las europeas (por más modestas y porque han nacido más cerca de la historia real de miseria y explotación de grandes zonas de "sus" pueblos) es que, también están, a pesar de todo, sometidas a esa misma pregunta, previa y directamente analítica, de las ciencias sociales modernas, sobre qué es lo que causa esa miseria y dónde están las soluciones políticas, económicas y sociales a esos problemas de miseria. Suponer que la clave está en el análisis marxista, puede servir para darse una buena conciencia heroica (bien antimarxista, por cierto), pero no sirve necesariamente para encontrar el camino de solución de esos problemas, que están ahí, interrogando más a las ciencias sociales que a la teología, y a los que la teología tiene su propia respuesta que dar, pero sin poder eludir las previas respuestas de aquéllas.

En esto, las teologías de la liberación de signo latinoamericano tienen que enfrentarse con el mismo reto que las de signo europeo. Pero su debilidad mayor no radica en esto. Su mayor modestia teológica, su menor pretensión de universalidad cultural, incluso su mayor cercanía a un pueblo concreto en el que es demasiado fácil ver la opresión recurrente, les dispensaría, con más facilidad que a los europeos, de un trabajo analítico previo, en el que no parecen hacerse fuertes estas teologías, más preocupados de la pura predicación de la Explosión concreta y encarnada del Logos Redentor de Dios en un mundo sin esperanza visible.

Pero ahí me parece que radica su otro reto más propio suyo, y al que no sé si esas teologías responden con la precisión y el rigor que el empeño analítico de toda teología exigiría. El de no hacer coincidir (sin todos los distinguos y contradistingos de la vieja Escolástica) la esperanza invisible de Dios con la esperanza visible que el marxismo predica. Yo comprendo que Marx —más utópico que científico, a pesar suyo, en más de una afirmación básica suya— se presta a ello. Como también comprendo que, a partir de la tesis concocida de Schumpeter —del Marx más profeta que economista o sociólogo— una cierta teología se sienta llamada a identificar —sin quererlo— la profecía de Marx con la profecía cristiana. La llamada profética se hace así más atractiva, más moderna y más concreta. Lo que no sé es si se hace más profética, en el sentido cristiano del término, no sólo en el étnico-simbólico, al que Marx, judío a fin de cuentas (a pesar de su *Zur jüdischen Frage*), era culturalmente sensible.

De hecho es posible establecer una cierta lectura paralela entre Marx (Contribución a la Crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho,

la Ideología Alemana y el mismo Manifiesto) y el Deutero-Isaías (Is, 52-53). Dos lecturas paralelas montadas ambas, sobre la paradoja —¿semítica o dialéctica?— de la salvación radical a partir de la disolución y la pérdida radicales.

“¿Dónde existe —se pregunta Marx— una posibilidad real de emancipación?” Y contesta. “En la formación de una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil (...), que no reivindique un derecho particular porque no se ha hecho una injusticia particular, sino la injusticia pura y absolutamente, una esfera de la sociedad que ya no pueda invocar un título histórico, sino sólo el título humano (...), una esfera, en fin, que no pueda emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad, y, por ello mismo, sin emancipar al tiempo a todas las otras esferas de la sociedad; una esfera, que sea, en una palabra, la pérdida total de la humanidad. Esta disolución —concluye Marx— de la sociedad en cuanto clase particular es el proletariado (“Contribución a la Crítica...”, los subrayados son de Marx). Una conclusión redentora que se confirma en La Ideología Alemana, donde esa redención total (descrita triunfalmente en El Manifiesto) sólo es posible “en la realidad, por una clase que en la sociedad ya no es valorada como clase ni reconocida como clase, sino que es ya la expresión, en el interior de la actual sociedad, de la disolución de todas las clases”, el proletariado. (Aquí los subrayados son míos.)

Comparéense estos textos de Marx (releídos, como ya he sugerido, desde la apoteosis de el Manifiesto) con la lectura del Deutero-Isaías a que me he referido, y se verá la dificultad psicológica de ciertas teologías de hoy, nacidas al calor de la vida y la experiencia del dolor y la opresión, para oponerse a la atractiva tentación de ver en el proletariado marxiano (marxiano en su fuerza redentora, no necesariamente marxiano en su descripción económico-sociológica) al Varón de dolores de Deutero-Isaías.

“Mirad —dice el Deutero-Isaías— mi siervo tendrá éxito, subirá y crecerá mucho/como muchos se espantaron de él/porque desfigurado no parecía hombre/ni tenía aspecto humano;/así asombrará a muchos pueblos; ante él los reyes cerrarán la boca,/al ver algo inenarrable y contemplar algo inaudito” (...) Lo vimos sin aspecto atrayente,/despreciado y evitado de los hombres,/como un hombre de dolores acostumbrado a sufrimientos (...) traspasado por nuestras rebeliones/triturado por nuestros crímenes./ Nuestro castigo saludable cayó sobre él,/ sus cicatrices nos curaron. (...) Verá su descendencia/prolongará sus años,/ lo que el Señor quiere prosperará por su mano. (...) Mi siervo justificará a muchos/porque cargó con los crímenes de ellos”. (No hace falta decir, claro está, que los subrayados, que sólo pueden ser míos, pretenden ayudar a la lectura paralela que propongo.)

En efecto, los rasgos comunes de esa lectura paralela son tres: 1) Salvación futura del proletariado/varón de dolores hundidos. 2) Salvación redentora, con ellos, de todos (de todas las clases, de los “muchos” bíblicos). 3) Salvación a través de un proceso de hundi-

miento radical, que es más que histórico-concreto, que es un proceso simple y absolutamente humano, totalizante de la historia, de algún modo esencial.

Ahora bien, más allá de esas semejanzas formales ¿coinciden los dos procesos de redención, el bíblico y el marxiano? Es posible dudar de ello. Como también es posible afirmar que no es necesaria su radical coincidencia. Pero en todo caso, una teología que utilice la coincidencia, debería explicar analíticamente el cómo y el por qué de ella, —si afirma o parte de esa coincidencia—. Para lo cual, no puede contentarse sólo con la emoción primariamente romántica de la experiencia humana del dolor (inaceptable, es cierto, como dato último para un hombre de fe), sino que tiene que interrogarse, en términos analíticos, que no pueden obviar los datos de las modernas ciencias sociales y la de la hermenéutica bíblica más estricta, sobre las posibilidades de identificación del concepto de pueblo (el concepto bíblico y también el concepto sociológico de las ciencias sociales de hoy) con el concepto económico del proletariado marxiano (concepto que, en términos estrictamente marxianos, no es, sin más, el concepto de pueblo). El tema no es, como ya sugerí antes, el de la compatibilidad de marxismo y cristianismo (tema que hoy me parece que está claro) sino el de la posibilidad de hacer del proletariado marxiano —y, en contra, quizás, de la intención de Marx— un concepto teológico y un concepto teológico analíticamente preciso. La mera “opción por los pobres”, siendo cristianamente necesaria, es insuficiente para esto. Un deslizamiento no pretendido (pero tampoco suficientemente contrastado con los hechos) en este campo semántico, podría hacer de una historia teológica, una simple película del Far West. Algo que no creo que entre en la intención de ninguna teología.

V. Conclusión

Y concluyo con ello. La alusión que acabo de hacer al Far West no tiene intención alguna descalificatoria. Probablemente, las teologías de la liberación son, en el panorama de las teologías modernas, unas de las mejores expresiones religiosas —en cuanto testimonio y vivencia— de la historia humana como historia salvada. Pero ese modo religioso de plantearlo así sólo es un planteamiento parcial, en la medida en que rehúye su necesario planteamiento analítico. Mucho más lo es aún, cuando el planteamiento se reduce —como con demasiada frecuencia sucede— a un problema de teologías progresistas contra teologías conservadoras, o a un problema de teologías de base contra teologías romanas (como, el caso Ratzinger —y su contestación— está facilitando, sin quererlo). El problema, a mi juicio, está en el mismo término (si no equívoco, sí, al menos, polisémico) de liberación. La liberación de Dios, como objeto teológico, exige, previamente, la discusión analítica del propio término “liberación”. Está en juego, entre otras cosas, la propia autonomía de la ciencia y la razón, que ha sido una conquista definitiva de toda teología moderna.

CAMBIO DE VALORES EN LA SOCIEDAD SECULARIZADA*

(En torno a la crisis de la evangelización)

Por Walter KERBER

Para el hombre moderno existe el peligro de verse dividido de una parte, por la tecnología moderna y, de otra, por su deseo de vivir cristianamente. ¿Según qué valores puede y debe orientarse el cristiano? Una cosa está hoy muy clara: que los factores tecnológicos no son suficientes para dar sentido a la vida, es más, con la sola tecnología se puede desembocar en el vacío. Buscar orientación en la fe cristiana supone volver a las fuentes de la revelación y poner de relieve sus valores como vía orientadora. "Volver" —esta expresión tiene un doble sentido. Correcto es, en cualquier caso, que el cristiano deberá buscar orientación en el acontecimiento salvífico de Cristo o que nos viene del pasado. "Volver" —esto significa también una reconsideración de los valores que fueron portadores de la cultura occidental y que por razón del desarrollo industrial se han ido perdiendo. Sin embargo, hay que resaltar que la simple vuelta a los valores del pasado no es posible ni comporta la salida de la crisis cultural en que nos encontramos. Lo que hay que hacer es, más bien, buscar una nueva síntesis creativa que integre la fe cristiana y la imagen del mundo moderno que nos dan las ciencias.

La evangelización no se deberá entender como una defensa de la cultura del pasado. La fe cristiana debe entenderse sobre todo como fermento que penetra la vida diaria del cristiano en el mundo moderno posibilitándole para tomar las decisiones oportunas. La "inculturación" del cristianismo no es sólo necesaria en los países del Tercer Mundo, sino también y con no menos urgencia en la sociedad industrial de los países occidentales que en otro tiempo fueron de marcado signo cristiano.

* Traducción del alemán por *Rogelio García*.

Contra un proyecto de este tipo surge una objeción fundamental: La sociedad industrial de hoy se considera a sí misma como una cultura secularizada. Secularización significa hoy que los hombres no encuentran a Dios en su vida ni en las áreas vitales que tradicionalmente estaban impregnadas por la religión y por la Iglesia. Dios resulta innecesario. El mundo aparece como autónomo, como una totalidad que se basta a sí misma con sus leyes y sus ciclos vitales, sin apertura hacia arriba. ¿Es posible transmitir la fe en una cultura que ha sufrido un cambio de valores de este calibre?

Secularización: resultado ambivalente del progreso cognoscitivo

Partiendo de la fe cristiana y de la teología, secularización no significa necesariamente apartarse de Dios, sino que puede incluso contener una depuración y una profundización de la idea de Dios.

En el pasado se explicaron muchas cosas, que eran simplemente propias del mundo, con la ayuda del ser divino. Esto produjo una idea de Dios en función de lo que sucedía en el mundo, es decir, una idea falsa de él.

En las ciencias modernas en general

Así se atribuían a la intervención de Dios sucesos que no se podían explicar según el concepto mágico de entonces. La investigación de los procesos naturales, por ejemplo los estudios de meteorología no hacen que el tiempo dependa hoy menos que antes de Dios, pero psicológicamente resulta más difícil pedir a Dios que haga buen tiempo cuando se está viendo la foto del satélite en la pantalla de la televisión. Secularización puede, pues, significar que los huecos de nuestro saber que tradicionalmente se llenaban con el nombre de "Dios" o con su poder, se investiguen, es decir, se profanen. La hipótesis de "Dios" está de sobra a la hora de explicar determinados fenómenos intramundanos. El motivo: Ella es realmente superflua y lo ha sido siempre. El progreso del conocimiento científico produce una depuración de la imagen de Dios.

El desafío está en que los contenidos de la fe cristiana se expresan según el lenguaje propio de una idea precientífica del mundo. Se trata, pues, de liberar el núcleo de los contenidos de la fe de la imagen histórica en que están expresados, una tarea delicada que está en peligro de perder elementos esenciales o de quedarse en lo meramente accidental. Quien intenta evitar este riesgo defendiendo la antigua imagen del mundo o repitiendo las formulaciones del pasado sin interpretarlas para el hombre de hoy falta contra la tarea de la evangelización al hacer, de este modo, inaccesible intelectualmente que el hombre moderno llegue a la fe. El caso de Galileo puede servir de ejemplo.

En las ciencias del hombre

En las ciencias modernas se hace el hombre a sí mismo objeto de la investigación. En el plano filosófico se defendía la tesis: "Lex naturalis est inmutabilis." Partiendo de la naturaleza del hombre se deducían normas para ordenar el comportamiento individual y el de la sociedad que eran consideradas valederas y obligatorias para todos.

Las ciencias sociales nos dan hoy una explicación de cómo estas normas se han constituido relativizando su contenido e independizándolas del recurso inmediato a Dios. No sólo las leyes naturales sino también las de la vida social son objeto de estudio por parte de las ciencias, por tanto también profanadas y secularizadas. La Iglesia "Mater et magistra" "in rebus fidei et morum" tiene, pues, que ir a la escuela de los sociólogos, politólogos y economistas, si quiere dar respuestas justas a las cuestiones éticas del presente. No en raras ocasiones tiene la Iglesia que constatar que muchas respuestas con directriz de futuro se encuentran antes y con más precisión fuera del ámbito eclesiástico que dentro de él. No comporta ninguna gran consolación que el Magisterio después de haber combatido en nombre de la fe ideas revolucionarias las haga suyas después de varios siglos, por ejemplo las ideas fundamentales de la Revolución Francesa "libertad, igualdad, fraternidad" fueron consideradas por Pablo VI como redescubrimiento de la herencia del evangelio. El error del tipo como la condenación de Galileo, es decir, la distinción insuficiente entre contenido de la fe y su formulación según una idea filosófica del mundo puede también presentarse cuando nos ocupamos del hombre y de sus comportamientos. Este error radica en un reconocimiento insuficiente de la autonomía de las ciencias positivas referentes al hombre. Sobre esto la Revelación no nos debe ni nos quiere dar ninguna aportación científica ni tampoco garantiza la exactitud de su contenido.

En cuanto que con la secularización se ha avanzado realmente en muchos conocimientos, no sólo respecto a las ciencias del hombre, sino también en lo referente a las características de lo religioso y de su significado, habrá, pues, que alegrarse de ella.

Problemática de las ciencias "positivas" del hombre

En la vida diaria no es fácil trazar la línea divisoria entre ámbito religioso y campo de investigación de las ciencias. Por una parte, Dios pertenece esencialmente a la definición plena del hombre. Una antropología filosófica o científica que estuviera completamente secularizada, es decir, que Dios no apareciera en ella, no acertaría a expresar la realidad del hombre como es debido. Por otra parte, está fuera de duda de que el hombre tiene también unos procesos que pueden investigarse con los métodos de las ciencias empíricas y no presentan ninguna relación inmediata con la trascendencia.

Aquí está uno de los desafíos de la secularización para los que anun-

cian el evangelio en el terreno de las ciencias sociales: Hacer conciliable la fe religiosa con el modo de pensar, los métodos y los resultados de las ciencias modernas de tal modo que esto sea demostrable respectivamente en cada caso concreto. Dicho positivamente: En una cultura, caracterizada por la acción de las ciencias modernas, hay que encontrar los planteamientos para la evangelización cada vez de una forma nueva. Como esta tarea se ha de realizar en cada caso particular, no se puede, aunque hay algunos paradigmas, programar remontándose simplemente a la tradición. El modo como Ambrosio y Agustín integraron la idea de la justicia de la filosofía helénica y de la jurisprudencia en el mensaje cristiano, o Tomás de Aquino la filosofía de Aristóteles, no se puede predecir, sino que tiene que realizarse antes.

Evangelización del mundo secularizado de las ciencias

Como el misionero que deja su patria, su lengua y su mentalidad y se introduce en un mundo extraño, así también tendrá que dejar el gueto cultural del pasado e introducirse en el mundo extraño de las ciencias todo aquel que quiera anunciar el evangelio en la sociedad tecnológica. El tendrá que aprender su idioma; en el cual el mundo aparece de forma distinta a como aparecía en el lenguaje de la tradición clásica y humanista, según la cual se formaron la burguesía y los seminaristas. En este contexto hay que recordar que este humanismo también se vivió, al principio, como una amenaza para la fe. La discusión y el debate crítico con las corrientes filosóficas o culturales fue siempre una tarea de la evangelización. Hoy ha cambiado la situación, pues la filosofía representa sólo una parte de las corrientes intelectuales de nuestra sociedad. En la discusión propiamente filosófica participa solamente un determinado grupo. Cierto que las cuestiones de las ciencias sociales parten de presupuestos filosóficos y conducen a resultados que son importantes filosóficamente. Estos elementos filosóficos, que tienen su significado para la evangelización, sólo, pues, podrán ser descubiertos por aquel que domine esta rama de las ciencias. Estos influyen en el pensamiento de los hombres de esta época y forman su "filosofía de la vida", es decir, un proyecto general del mundo de la vida que no está del todo reflexionado. Sólo lo que aparece dentro de este horizonte de la "filosofía de la vida" tiene posibilidades de ser considerado en la vida práctica.

Dos tipos ideales de secularización fundamentalmente distintos

La secularización, entendida como conflicto entre la "filosofía de la vida" de una población y la interpretación de la existencia que da la Iglesia, puede remontarse a dos clases de causas:

a) Ella puede significar un apartarse de Dios, de la religión y de la Iglesia por razón de una visión falsa de la vida humana que limita la realidad del mundo y del hombre.

b) Pero ella se puede deber también a la incompatibilidad de unos supuestos contenidos de la fe con los conocimientos científicos demostrados. En este caso está el fallo en el mal entendimiento del mensaje evangélico, en cuanto que no permite que se llegue a la autonomía de una determinada esfera del saber.

Según esto las exigencias de la secularización a la evangelización son, del todo, distintas:

a) En un caso hay que corregir y superar ideas erróneas que son un obstáculo para recibir el evangelio.

b) En el otro hay que convertirse en defensor del "mundo secularizado" ante las corrientes reaccionarias dentro de la Iglesia. Sólo un evangelio que esté libre de ideas, que científicamente son insostenibles, puede ser aceptado por el hombre culto de hoy. Sólo encuentra escucha auténtica aquel que anuncia el evangelio mostrando que él no intenta imponer una ideología de dominio clerical, sino transcribir la verdad, aunque esta pasión por la verdad le lleve a tener que decir adiós a ideas del pasado y al amparo que le proporcionaba estar dentro de un sector social poderoso.

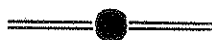
Este proceso de secularización que está conducido por un progreso científico auténtico no hay que tomarlo simplemente con resignación como algo inevitable, sino que se ha de fomentar por amor a la verdad científica y a la fe.

Para muchos creyentes y también, en parte, para el Magisterio, es escandaloso que los sacerdotes se pongan a favor de los programas que propugnan la secularización, siendo, muchas veces, malentendidos y rechazados. Las tensiones que se originan de este modo son inevitables y hay que soportarlas valientemente. Ciertamente que la distinción entre las dos formas de secularización no es siempre tan fácil de hacer. Esta distinción requiere mucha discreción y un auténtico "sentir con la Ecclesia". En la mayoría de los casos habrá diversidad de opiniones que no se deberán acallar sino poner en diálogo.

La tarea de traducir la fe cristiana, sin amputarla, en el lenguaje y en la mentalidad del mundo moderno científico no puede ser sólo cosa de los teólogos. Estos, sin la colaboración de especialistas, no podrán responder a las cuestiones del mundo secularizado.

Las diversas ramas del saber presentan, cada una por su parte, una tierra de misión con un lenguaje y una cultura propia que sólo puede entender realmente el especialista. No se posee todavía un esquema filosófico que lleve a un común denominador los distintos conocimientos que han surgido en los últimos tiempos, toda vez que el diálogo interdisciplinar entre las diversas ciencias particulares ya es de por sí difícil de entablar. Por tanto, son muy importantes los grupos de investigación que con paciencia, sin miedo al riesgo y con la disposición de no tener malentendidos ni posibles fallos se dedican a este trabajo de hacer inteligible el mensaje evangélico al mundo secularizado de hoy.

FUERZAS ELECTRICAS DE CATALUÑA, S. A.



**Producción, transporte
y distribución de
energía eléctrica**



**Domicilio Social:
PLAZA DE CATALUÑA, 2
BARCELONA**

EL DERECHO NEGATIVO DE SINDICACION: EL "CLOSED SHOP" COMO DELITO

Por Gaspar RUL-LAN BUADES

1. LAS CLAUSULAS DE SEGURIDAD SINDICAL

Con ocasión del nuevo Proyecto de Ley de Libertad Sindical vuelve a surgir la controversia sobre la legalidad o ilegalidad de las llamadas "cláusulas de seguridad sindical" en conexión con el art. 28 de la Constitución que consagra el derecho de libertad sindical negativa, es decir, el derecho a NO afiliarse a ningún sindicato, y con frecuencia se confunde con una de estas cláusulas de seguridad algo que no tiene nada que ver necesariamente con ellas; el llamado "canon de negociación".

La fuerza de un sindicato depende, en primer lugar, del número de afiliados que tiene y de los recursos económicos de los que dispone. A aumentar esta afiliación y los fondos económicos van dirigidas las numerosas y diversas cláusulas de seguridad que los sindicatos han ideado, las principales son:

— *Closed shop* (taller cerrado): Esta es una cláusula, incluida en el convenio colectivo, por la que la empresa se compromete a contratar el nuevo personal sólo y exclusivamente de entre los trabajadores que están ya afiliados a un sindicato. La afiliación previa a un sindicato es condición indispensable para entrar a formar parte de la plantilla de la empresa.

— *Union shop* (taller sindical): Según esta cláusula el empresario es libre para contratar a la persona que quiera, pero ésta, una vez contratada, tiene obligatoriamente que afiliarse a un sindicato dentro de un período determinado. Si en el "closed shop" la afiliación al sindicato es condición previa indispensable para empezar a trabajar en la empresa, en el "union shop" esta afiliación es condición para continuar trabajando en la misma.

— *Maintenance of membership* (mantenimiento de afiliación): Según esta cláusula el ya afiliado ha de continuar manteniendo su afiliación como condición indispensable para continuar trabajando. Esta cláusula, como se ve, no pretende aumentar el número de afiliados sino simplemente mantener los ya existentes.

— *Selección preferencial*: Si en el "closed shop" el empresario necesariamente tenía que contratar nuevo personal de entre los ya afiliados al sindicato, en esta cláusula a lo que se obliga el empresario es a que en igualdad de condiciones entre dos candidatos, contrate a aquel que sea miembro del sindicato.

— *Agency shop*: Por esta cláusula el empresario se obliga a deducir de los salarios de los trabajadores afiliados a un sindicato las cuotas mensuales correspondientes a éste. En este caso el empresario se convierte en un mero recaudador de cuotas de los afiliados. Esta cláusula está prevista en el art. 8/3 del Proyecto de Ley de Libertad Sindical en el que se lee: "Previa conformidad del trabajador y cuando así lo solicite el sindicato al que esté afiliado, el empresario procederá al descuento de la cuota sindical sobre los salarios y a la correspondiente transferencia."

— *Cotización obligatoria*: Si en la cláusula anterior el empresario se obliga a deducir de los salarios de los trabajadores su cuota sindical en esta cláusula el empresario se obliga a deducir la cuota sindical del salario de todos los trabajadores estén o no estén afiliados.

— *Canon de negociación*: Esto no puede llamarse, estrictamente hablando, una cláusula de seguridad sindical pues su objetivo no es reforzar de ninguna manera al sindicato sino simplemente obligar a todos los trabajadores cubiertos por un determinado convenio laboral a participar en los gastos normales de una negociación colectiva de cuyos resultados se van a beneficiar. En este caso lo realmente importante es quién va a administrar estos fondos de negociación, pues si no se mantienen separados de los fondos sindicales y los administra el mismo sindicato puede convertirse este "canon de negociación" en una fórmula encubierta de cotización obligatoria al sindicato.

En el presente trabajo queremos centrar nuestra atención directamente en el "closed shop" e, indirectamente, en aquellas otras cláusulas de seguridad que de alguna manera hacen obligatoria la afiliación del trabajador a un sindicato, pues esto parece violar abiertamente el precepto constitucional que defiende el derecho a afiliarse o no afiliarse a un sindicato.

2. EL DERECHO DE LIBERTAD SINDICAL

Tenemos tres fuentes para conocer el contenido concreto del derecho de libertad sindical: Los Convenios de la Organización Internacional de trabajo suscritos por España, los Tratados Internacionales que según el art. 96 de la Constitución una vez válidamente celebrados y publicados en el Boletín Oficial del Estado, forman parte del ordenamiento del país, y la legislación nacional, tanto constitucio-

nal como ordinaria. En todos estos cuerpos jurídicos nos interesa descubrir, para el presente estudio, el doble carácter, positivo o negativo que pueda tener el derecho de libertad sindical, es decir, si la libertad sindical supone necesariamente el derecho tanto a afiliarse como a NO afiliarse a un sindicato.

La OIT:

El Convenio 87 de la OIT, suscrito por España el 13 de abril de 1977, declara de forma explícita únicamente el derecho positivo de afiliarse a un sindicato, sin decir nada sobre el derecho a no afiliarse al mismo. Con todo, el Comité de Libertad Sindical de la misma OIT, cuya función es vigilar sobre el cumplimiento de la letra y el espíritu de este Convenio en los Estados que lo han suscrito, ha remitido el tema a la legislación nacional afirmando que el Convenio 87 ni permite ni prohíbe las cláusulas de seguridad sindical, de manera que ni los Estados firmantes están obligados a permitir este tipo de cláusulas, ni los Estados que las permiten puede decirse que violen los Convenios ratificados. Así en una decisión de este Comité leemos: "Basándose en la declaración de la Comisión de Relaciones de Trabajo de la Conferencia Internacional del Trabajo de 1949, el Comité ha estimado que una legislación que establece el derecho a no afiliarse o a no pertenecer a un sindicato no constituye en sí una violación de los Convenios 87 y 98." Pero también el mismo Comité ha afirmado que en determinados casos las cláusulas de seguridad sindical, en cuanto obligan a los trabajadores a afiliarse a un determinado sindicato o establecen condiciones irrazonables para la afiliación de las personas que lo soliciten, pueden constituir un caso de clara discriminación por razones sindicales.

Finalmente, el mismo Comité ha declarado que si las cláusulas de seguridad sindical conseguidas por un sindicato en el convenio colectivo podrían, en determinados casos, suponer una violación del Convenio 87, la imposición de estas cláusulas por la legislación nacional siempre y sin duda alguna, supone una violación del Convenio 87 "ya sea haciendo obligatoria la afiliación, ya imponiendo el pago de cuotas sindicales en condiciones tales que se llegue al mismo resultado". Existen muchos ejemplos dice el Comité, de países en los que la ley prohíbe ciertas modalidades de seguridad sindical y muchos otros en los cuales la ley permite tales modalidades, ya formalmente o por no existir ninguna legislación en la materia, ni en uno ni en otro caso se puede decir que el Convenio 87 sea violado, siempre que las dichas cláusulas no hayan sido impuestas por la ley y se adopten las medidas necesarias para proteger los derechos del individuo.

Los Tratados Internacionales

El art. 95 de la Constitución es taxativo al firmar que "los tratados internacionales válidamente celebrados, una vez publicados oficialmente en España, formarán parte del ordenamiento interno". Pero no sólo los Tratados vienen a formar parte de nuestro ordenamiento

sino que, en la jerarquía normativa estos Tratados ocupan un lugar superior al de las leyes nacionales, como puede desprenderse de la segunda parte del mismo artículo que afirma que las disposiciones de estos Tratados "sólo podrán ser derogados, modificados o suspendidos en la forma prevista en los propios tratados o de acuerdo con las normas generales del Derecho Internacional" es decir, que si en el momento de firmarse el Convenio existiese alguna ley que contradijese los preceptos del Tratado, ésta y no éste, debería ser modificada, y si posteriormente se aprobase una ley que violase algún precepto de un Tratado ya suscrito y publicado y que por tanto ya formase parte de nuestro ordenamiento, esta ley violaría el principio de jerarquía normativa contenido en el art. 9.3.

Pero todavía hay más. Estos tratados Internacionales de alguna manera están por encima de la misma Constitución, de manera que si hay una contradicción entre las normas de una y otra, es la Constitución la que deberá adaptarse al Convenio y no viceversa. Esto lo declara categóricamente el art. 95 de la Constitución al afirmar que "la celebración de un tratado internacional que contenga estipulaciones contrarias a la Constitución exigirá la previa revisión constitucional". Si, por el contrario, por una razón u otra la reforma constitucional necesaria no prosperase el Tratado Internacional no podría ser suscrito por España.

No sólo la normativa de los Tratados Internacionales está por encima de las leyes nacionales y, en cierta manera, de la misma Constitución, sino que, al menos las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce, se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre la misma materia ratificados por España (art. 10.2 de la Constitución). Ahora bien, sería absurdo remitir para la interpretación de nuestro texto constitucional a otros textos (los Tratados Internacionales) también necesitados de interpretación, si estos últimos no poseyesen ya un órgano de interpretación de los Tratados que a través de los años ha construido una jurisprudencia muy sólida sobre los derechos humanos y libertades civiles. Afortunadamente este órgano interpretativo ya existe en el Tribunal Europeo de Derechos del Hombre y, por tanto, a sus decisiones hay que acudir para descubrir el verdadero y último sentido e implicaciones de los artículos de nuestra Constitución y leyes que afecten a los derechos fundamentales del hombre. De todo lo dicho sobre la relación entre normativa interna y Tratados Internacionales se puede sacar las siguientes conclusiones:

- a) Necesidad ineludible de una perfecta concordancia entre nuestros preceptos constitucionales y la normativa legal española con los preceptos de los Tratados Internacionales que nuestro país ha suscrito.
- b) Obligación de nuestros jueces de aplicar directamente la normativa de los Tratados Internacionales como parte esencial, y jerárquicamente superior de nuestro ordenamiento.

- c) Necesidad de interpretar el Título I de nuestra Constitución, sobre "derechos y deberes fundamentales" y las leyes que los desarrollan, según la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos.
- d) Posibilidad de invocar ante los Tribunales españoles la jurisprudencia de este Tribunal Europeo.
- e) Posibilidad de invocar la inconstitucionalidad de cualquier ley que vaya en contra de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

Una vez asentado el papel jerárquico que ocupan en nuestro ordenamiento los Tratados Internacionales y la jurisprudencia de los Tribunales Internacionales, podemos pasar a ver lo que estos Tratados y Sentencias internacionales tienen que decir sobre el tema que nos ocupa: el "closed shop" en relación con el derecho fundamental de "NO AFILIACION" a un sindicato.

Ante todo hay que decir que la normativa internacional parece hacer una clara distinción entre el derecho general de "libertad de asociación" y el derecho específico de "afiliarse a un sindicato", así la Declaración Universal de Derechos Humanos trata los dos temas en distintos artículos y de forma diferente. Mientras que el art. 20 proclama que "toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacífica" añadiendo inmediatamente que "nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación", en el art. 23 se proclama el derecho de toda persona de "fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses" sin añadir explícitamente el derecho negativo de que "nadie puede ser obligado a afiliarse".

El texto de la Convención Europea para la protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales del 4 de noviembre de 1950, así como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos del 19 de diciembre de 1966, en los artículos 11 y 22 respectivamente, y casi con idénticas palabras, proclaman el derecho de toda persona a asociarse libremente, incluido el derecho de fundar, con otros, sindicatos y de afiliarse a ellos para la protección de sus intereses, pero ninguno de los dos documentos internacionales mencionan explícitamente el derecho de "NO afiliarse a un sindicato". Pero sí que mencionan los dos documentos una serie de razones que justificarían la restricción del ejercicio de este derecho de asociación y de afiliación al sindicato. Y entre estas razones está la que mencionan los sindicatos en defensa del "closed shop": la defensa de "los derechos y libertades de los demás".

Según la argumentación de los sindicatos, es imposible el derecho a formar sindicatos a menos que puedan exigir a todos los trabajadores a afiliarse a ellos. Sin esta cláusula de "closed shop", argumentan los sindicatos, los empresarios debilitan a los sindicatos enfrentando a los trabajadores afiliados y a los no afiliados; las fuerzas sociales no están equilibradas en el momento de firmar el convenio dada la baja tasa de afiliación sindical; se fomenta el pluralismo sindical, y, por último, los sindicatos firmantes del convenio colectivo no pueden res-

ponsabilizarse del cumplimiento de lo pactado por parte de los trabajadores no afiliados al sindicato. De lo que se sigue, según los sindicatos, que la tan deseada paz social se hace imposible y los sindicatos no están en posición de ejercer aquellas funciones que le han sido asignadas, en una sociedad democrática, como "representantes de todos los trabajadores".

Frente a estos argumentos, los grupos opuestos a la admisión del "closed shop" invocan los derechos fundamentales también proclamados por los mismos documentos internacionales como son el derecho al trabajo, el derecho a la no discriminación y el derecho a la libertad de opinión. En la Declaración Universal de Derechos Humanos, el mismo artículo que proclama el derecho de toda persona a formar sindicatos, empieza proclamando el derecho de "toda persona al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas de trabajo...", y según esta opinión contraria al "closed shop", este derecho es directamente violado por unas cláusulas que condicionan la entrada o permanencia en un puesto de trabajo a la afiliación a un sindicato.

También se cree que el "closed shop" puede violar los artículos de estos documentos internacionales relativos a la libertad de pensamiento, conciencia, opinión y expresión, con su correlativo derecho negativo a NO tener que expresar sus convicciones más íntimas cuando, para limitar los efectos más duros del "closed shop", se exceptúan de la obligación de afiliación los trabajadores que por razones religiosas o políticas no quieren hacerlo, pues esto supone, necesariamente, la declaración pública de estas opiniones.

Sin embargo, en los textos internacionales también se admite que el derecho a afiliarse a un sindicato puede, en ciertas situaciones concretas, implicar también una obligación a hacerlo para poder "proteger los derechos y libertades de los demás", como afirman los sindicatos y proclama el mismo art. 11 del Convenio Europeo, y entonces tenemos que del contenido literal del articulado no podemos concluir que el "closed shop" viole ninguno de estos artículos, pues parece haber argumentos en favor y en contra.

Pero ¿cuál es el contenido exacto del derecho de afiliarse a un sindicato? La jurisprudencia internacional tampoco nos da una solución a este problema. Cuatro son, hasta ahora, las decisiones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos sobre el tema de la libertad sindical y ninguna de ellas nos da una respuesta definitiva. Las dos primeras sentencias referentes al Sindicato Nacional de Policía Belga (sentencia 12 de abril de 1975) y el Sindicato Sueco de Conductores de Locomotoras (sentencia 6 de febrero de 1976) no hacen al caso en nuestro estudio del "closep shop" pues se refieren, más bien, a los derechos inherentes a un sindicato una vez ha sido creado. La cuestión que se suscitó en estos dos casos en sí una vez creado un sindicato, este tenía derecho a ser consultado y a concluir convenios colectivos, y en los dos casos, en los que el Estado no había contado con ellos para concluir ciertos acuerdos, el Tribunal declaró que el derecho a formar sindicatos no implica necesariamente la obligación por parte del Estado a

consultarlos y, mucho menos, a contar con ellos a la hora de concluir un convenio colectivo.

El caso de Schmidt y Dahiström puede ser interesante por tratarse de un profesor de Derecho de la universidad de Estocolmo y un oficial de la Armada sueca, los dos pertenecientes a sus respectivos sindicatos y que acudieron al Tribunal de Estrasburgo, recurriendo las sentencias de los tribunales suecos, al creer que habían sido discriminados por su pertenencia a un sindicato, al ser privados de los efectos retroactivos que se consiguieron en un convenio colectivo, por el hecho de que sus sindicatos habían ido a la huelga, durante la negociación del convenio. Pero en esta sentencia tampoco se dice nada del derecho a pertenecer o no pertenecer a un sindicato, sino que se declara que aunque el Estado, en cuestiones de respeto al derecho de sindicación, debe ser tratado como un empresario más, en algunos casos puede imponer restricciones a los mismos cuando se trate de miembros de sus fuerzas armadas, de su policía o de su administración.

Pero si estas tres sentencias del alto Tribunal de Estrasburgo no hacen referencia al tema que nos ocupa, sí hay una que trata directamente el tema del "closed shop". Esta es la sentencia del 13 de agosto de 1981 enjuiciando la demanda de tres trabajadores británicos que habían sido despedidos de su empresa, el British Railways, por no querer afiliarse a unos sindicatos con los que la empresa había firmado una cláusula de "closed shop".

Podría uno esperar, pues, que estudiando esta sentencia llegaría a saber si el "closed shop" viola o no los arts. 20 o 23 de la Declaración Universal de Derechos Humanos o el art. 11 de la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos, pero los resultados de este estudio son también defraudantes pues el Tribunal de Estrasburgo se niega a definirse sobre el particular de forma general, de modo que establezca una doctrina o interpretación válida de estos artículos y se ciñe a declarar EN ESTE CASO PARTICULAR como improcedente el despido de los tres trabajadores británicos que habían recurrido.

Los hechos del caso son los siguientes: En julio de 1975 la British Railway firmó un acuerdo con los tres sindicatos (Unión Internacional de Ferroviarios, Asociación de Personal de Transportes y la Asociación de Fogoneros y Maquinistas de Locomotoras) en el que se estipulaba que a partir del 1 de agosto de 1979 la afiliación a uno de estos sindicatos sería condición indispensable para ciertas categorías, para continuar trabajando en esta empresa, pero tres trabajadores, los señores Young, James y Webster, que llevaban respectivamente tres, uno y diecisiete años trabajando en esta empresa, se negaron a afiliarse por no estar conformes con las prácticas y actividades de estos sindicatos ni con su orientación política, y en consecuencia fueron despedidos en 1976. Estos señores acudieron a la Comisión Europea de Derechos Humanos presentando sendas demandas contra el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte por violación del art. 11 de la Convención y la Comisión remitió el asunto al Tribunal de Estras-

burgo quien dictó sentencia favorable a los tres trabajadores el 13 de agosto de 1981, con un voto particular concordante que hubiese deseado una interpretación más amplia del derecho negativo de afiliación sindical y un voto particular disidente que no compartía la opinión del Tribunal.

A la presunción de los demandantes de que el art. 11 del Convenio Europeo al afirmar el derecho positivo de afiliación a un sindicato necesariamente afirma el correlativo derecho negativo a no afiliarse, el Gobierno británico argüía que este derecho negativo no estaba incluido en el articulado, pues en los trabajos preparatorios del Convenio, la Conferencia de Altos Funcionarios declaró, el 19 de junio de 1950, que "a causa de las dificultades que podría plantear a este respecto la inclusión del 'closed shop' existente en ciertos países, la Conferencia no ha considerado oportuno introducir en el Convenio la regla según la cual nadie puede ser obligado a formar parte de una asociación que figura en el art. 20.2 de la Declaración Universal de las Naciones Unidas". Es interesante recordar aquí que ya en la elaboración de esta Declaración Universal, algunos delegados quisieron introducir en el art. 23, referido al derecho de afiliación sindical, el mismo aspecto negativo que aparece en el art. 20.2 que afirma que "nadie puede ser obligado a pertenecer a una asociación", pero fue precisamente la delegación británica la que se opuso a tal inclusión por creer que "la prohibición del 'closed shop' no se corresponde con un derecho fundamental del hombre y... en consecuencia dicha prohibición no debe figurar en la Declaración Universal".

Otra línea de argumentación del Gobierno británico era que la institución del "closed shop" estaba tan extendida en Gran Bretaña y de tal manera admitida por el "common law" que la inclusión en el art. 11 del derecho negativo de sindicación hubiese obligado al Gobierno británico a firmar el Convenio con una reserva respecto a este particular. Desde principios de siglo el "closed shop" había sido aceptado por los Tribunales británicos como un derecho que tenían los sindicatos a defender sus intereses, y las distintas leyes que fueron aprobadas en la última década, más que prohibir el "closed shop" lo que habían hecho era asegurar las garantías de los individuos afectados por éste, y permitir ciertas excepciones a la obligación de afiliarse a un sindicato por "razones de tipo religioso para afiliarse a cualquier sindicato o motivos razonables para afiliarse a un sindicato determinado".

Contra esta argumentación del demandado, el Tribunal, después de afirmar que "obligar a alguien a inscribirse en un sindicato determinado puede no siempre ir en contra del Convenio" no quiso determinar si el derecho negativo de afiliación estaba necesariamente implícito en el derecho positivo del art. 11 y afirmó que en este caso particular las presiones sufridas por los tres demandantes atentaban directamente contra la sustancia misma de la libertad sindical, máxime cuando estas mismas presiones podían violar los art. 9 y 10 del mismo Convenio sobre libertad de pensamiento, conciencia, expresión, etc.

El Tribunal también refuta la posibilidad de aplicar en este caso el párrafo 2 del mismo art. 11 que permite la restricción del ejercicio del

derecho positivo de afiliación como una medida necesaria, en una sociedad democrática, para la protección de los derechos y libertades ajenos. El Tribunal aplicando los mismos principios que ya aplicó en el caso Handyside de 7 de diciembre de 1976, afirma que lo que caracteriza a una sociedad democrática es, precisamente, el pluralismo, la tolerancia y el espíritu de apertura a las distintas opciones; que la regla de la mayoría no es el único criterio para medir el grado de democracia pues frente a estas mayorías hay que respetar y proteger los derechos de las minorías; que la restricción al ejercicio de un derecho individual debe ser proporcionada al fin legítimo que se persigue para el bien común. Pero, afirma el Tribunal, ninguno de estos tres requisitos se encuentran en el caso que se les ha presentado pues el hecho de que la mayoría de los miembros de los sindicatos británicos en cuestión hayan aceptado el "closed shop" no pueda esgrimirse como argumento para forzar a los tres demandados a afiliarse.

A la vista de estos argumentos el Tribunal falló que en el caso concreto de los señores Young, James y Websters contra el Gobierno de Gran Bretaña e Irlanda del Norte, que había habido una infracción del art. 11 del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos, pero no quiso definirse sobre el punto en cuestión que a nosotros nos interesa, es decir, si el derecho negativo de afiliación está implícitamente incluido en el art. 11 del Convenio sobre el derecho positivo de afiliación. Fue, precisamente, esta negativa a declararse sobre este particular lo que determinó un voto particular concordante y otro voto particular disidente apoyado por tres de los miembros del Tribunal.

Seis de los jueces creyeron que la sentencia pecaba por exceso mientras que los tres disidentes creyeron que pecaba por defecto. Los primeros afirmaban taxativamente que:

- El aspecto negativo de la libertad de asociación es necesariamente complementario, correlativo e inseparable de su aspecto positivo. Los dos aspectos, positivos y negativos, forman un solo y mismo derecho.
- Afirieron que para que haya violación del art. 11, no se requiere que la negativa a afiliarse a una asociación, esté justificado por consideraciones conectadas con la libertad de pensamiento, conciencia, religión o con la libertad de expresión.
- Pensaron que el mero hecho de estar sometido a la obligación de dar razones de la negativa constituye ya una violación de la libertad de asociación.
- La libertad sindical es una mera expresión de la libertad de asociación, es decir la libertad para asociarse o no asociarse y si lo hace a escoger su asociación.

Por el contrario tres de los Jueces presentaron, como hemos dicho, un voto disidente basándose, precisamente en argumentos totalmente contrarios a los que acabamos de exponer:

- Tanto en las decisiones de la Organización Internacional del Trabajo como en la Conferencia de Altos Funcionarios en su informe 19 de junio de 1950, dentro de los trabajos preparatorios del Convenio Europeo, aparece claramente que ninguno de los dos organismos quiso definirse sobre la legalidad o ilegalidad de las cláusulas de seguridad sindical, dejándolo a la regulación y práctica de los distintos Estados.
- Las llamadas libertades positivas y negativas de asociación no son dos caras de la misma moneda, ni dos aspectos de la misma libertad. No existe ningún vínculo lógico entre las dos.

La libertad positiva (derecho a afiliarse) permite al individuo el asociarse con otros individuos para perseguir fines y proteger intereses comunes. Este es, en cierta manera, un derecho colectivo, en cuanto no puede ejercerse sino es conjuntamente con otros individuos. Por el contrario, el derecho a la libertad negativa de asociación, es un derecho individual que pretende proteger al individuo contra la posibilidad de verse forzado a asociarse con otros individuos con los que no está de acuerdo; la libertad negativa de asociación pretende defender la esfera íntima de la personalidad, pero por muy importante que pueda aparecer la necesidad de esta protección, no forma parte, ni lógica ni implícitamente de la libertad positiva de asociación.

- En consecuencia lo que se plantea en el caso de los señores Young, James y Websters, no es un problema de interpretación extensiva del art. 11 del Convenio Europeo, sino un problema de protección contra el despido por su negativa a afiliarse a un sindicato. En otras palabras, el problema planteado no es sobre el derecho de afiliación o no afiliación sino sobre el derecho al trabajo, y este derecho no está reconocido en el Convenio Europeo, aunque sí lo está en el art. 23 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, pero esta Declaración no está provista de obligatoriedad jurídica, y por tanto la protección de este derecho al trabajo no depende de los textos internacionales sino de la legislación nacional de cada Estado.

El "closed shop" en España

Ante todo hemos de recordar que los textos internacionales suscritos por el Estado español sólo fijan estándares mínimos de actuación, pero no implican la imposibilidad de que un Estado determinado vaya más allá de estos textos en la declaración de otros derechos que crea también fundamentales o en la interpretación de los derechos proclamados por los textos internacionales. Y éste es precisamente el caso de España. Si la Declaración Universal de Derechos Humanos no especifica el derecho negativo de afiliación sindical y si la Convención Europea no habla del derecho al trabajo, nuestra Constitución de 1978 consagra explícitamente los dos derechos. Así el párrafo 1.º del art. 28 determina proclamando que "nadie podrá ser obligado a afiliarse a un sindicato", y el art. 35, párrafo 1.º dice que "todos los españoles tienen el derecho al trabajo". El Proyecto de Ley Orgánica de Libertad

Sindical, en el art. 2 b, explícitamente afirma que "la libertad sindical comprende": b) el derecho a afiliarse al sindicato de su elección con la sola condición de observar los estatutos del mismo, a separarse del que estuviese afiliado, así como el derecho a no afiliarse a sindicato alguno.

Finalmente, hay que tener en cuenta, en el tema que nos ocupa, el art. 14 de la Constitución que proclama la igualdad de todos ante la ley "sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de... cualquier condición o circunstancia personal o social". Y, naturalmente, el despido de un trabajador por su negativa a afiliarse a un sindicato, sería una clara discriminación por circunstancias tanto personales (negativa a afiliarse) como sociales (negativa a aceptar un convenio colectivo firmado por el sindicato que le representa).

3. TIPICIDAD DEL DELITO DE "CLOSED SHOP"

Admitida la existencia de dos bienes jurídicos que la ley ha de proteger: el derecho a "no afiliarse a un sindicato" y el derecho al "trabajo", hemos de ver si el "closed shop" los viola, y si es así bajo qué tipo delictivo puede subscribirse esta conducta.

Mientras otros Códigos Penales, como el alemán o el italiano, incluyen la amenaza, junto con la violencia, como elementos del tipo delictivo de coacción, nuestro Código Penal ve a la amenaza como un delito autónomo distinto a la coacción. La amenaza, según el art. 493 del Código Penal, supone la intimidación por medio de la expresión de voluntad de causar un daño, que constituye o no delito, y la coacción según el art. 496 consiste en impedir o compeler a otro con violencia a omitir lo que la ley no prohíbe o a efectuar lo que no quiere. Está claro, sin embargo que estas dos figuras delictivas no son perfectamente excluyentes, pues la violencia en la coacción puede ejercerse por medio de una amenaza y por el contrario, una amenaza condicionada puede constituir una clara violencia que impida u obligue a actuar a otra persona de una forma contraria a su voluntad.

Aunque teóricamente la intimidación no forma parte de la coacción, una vez se admite la espiritualización del concepto de violencia, entendiendo como tal todo procedimiento que anule la capacidad de formación de la voluntad, la intimidación implícita en la amenaza ha de considerarse también como una forma de violencia. Así numerosas sentencias hablan de "fuerza material o intimidación", "presión o intimidación", "actos materiales formales de palabra u obra capaces o tendentes a intimidar o influir en el ánimo", "intimidación o fuerza moral". A mi entender, pues, la diferencia entre amenaza condicional y coacción está en que, mientras en la amenaza el daño seguirá a una determinada conducta del sujeto pasivo, en la coacción el daño, i.e. la violencia, precede la conducta del sujeto pasivo. No es lo mismo decir "te pegaré si haces esto" a pegarle para que no lo haga. En el primer caso habría amenaza en el segundo coacción.

Vistas pues estas dos figuras delictivas, está claro que el "closed

shop" implica una amenaza de despido si no se afilia al sindicato, y el despido subsecuente una coacción contra el derecho a trabajar. El "closed shop" (te despediré si no te afilias) cae directamente bajo la normativa del art. 494 del Código Penal:

- es un delito de amenaza: se informa al sujeto pasivo que se le va a causar un daño a su propiedad
- menos grave: por ser el mal con que se amenaza (el despido) una acción que en sí no constituye delito
- bajo una condición (el afiliarse a un sindicato) que tampoco constituye delito
- que está castigado con la pena de arresto mayor.

Una vez el sujeto pasivo ha rehusado someterse a esta cláusula de seguridad sindical y en consecuencia es despedido, el empresario comete un delito de coacción, según el art. 496 del Código Penal pues con verdadera violencia (rescisión del contrato de trabajo) le impide hacer lo que la ley no prohíbe, es decir, seguir trabajando en la empresa, lo que está penado con arresto mayor según el art. mencionado 496.

Pero si el "closed shop" puede ser constitutivo de un delito de amenaza, y el subsecuente despido de un delito de coacción, el "closed" está también tipificado como delito específico en el nuevo art. 117 bis según la Ley Orgánica 8/1983 de Reforma Urgente y Parcial del Código Penal. Según este art. 117 bis "los que impidieren o limitaren el ejercicio legítimo de la libertad sindical o del derecho de huelga serán castigados con la pena de arresto mayor y multa de 30.000 a 300.000 ptas.". Está claro, según ya hemos visto, que en nuestro país, y según el art. 28.1 de nuestra Constitución, el derecho de libertad sindical implica necesariamente el derecho positivo de afiliarse y el negativo de no afiliarse, y por tanto, cualquier tipo de presión para forzar una afiliación sería un acto delictivo.

4. JURISDICCION

El trabajador que crea que ha sido violado su derecho de no afiliarse a un sindicato tiene tres vías para proteger su derecho: el recurso de amparo ordinario, el recurso de amparo constitucional y, en última instancia, el Tribunal Internacional de Derechos Humanos. Por el art. 19 de la Convención Europea se crearon la Comisión Europea de Derechos Humanos y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos que es competente para dictar sentencia sobre los casos que le presente la Comisión. El art. 25 de la Convención dice así: "La Comisión podrá conocer de cualquier demanda dirigida al Secretario General del Consejo de Europa por cualquier persona física, organización no gubernamental o grupo de particulares, que se considere víctima de una violación, por una de las Altas Partes Contratantes, de los derechos reconocidos en el presente Convenio", pero para que ello sea

posible han de cumplirse tres condiciones previas: a) que el Estado haya reconocido la competencia de la Comisión Europea de Derechos Humanos, b) que el recurrente haya agotado todos los recursos internos, y c) que la Comisión difiera la resolución del caso al Tribunal Internacional.

En nuestro país esta declaración del Estado, por la cual se reconoce la competencia de la Comisión en esta materia parece que está implícita en los artículos 53.2 y 161.1 b de la Constitución y su posterior desarrollo legislativo en la Ley Orgánica del Tribunal Constitucional y la Ley de Protección Jurisdiccional de los Derechos Fundamentales de la Persona del 26 de diciembre de 1978.

Protección ordinaria

El art. 53.2 de la Constitución dice "cualquier ciudadano podrá recabar la tutela de las libertades y derechos reconocidos en el art. 14 y la Sección Primera del Capítulo segundo ante los Tribunales ordinarios por un procedimiento basado en los principios de preferencia y sumariedad ante los Tribunales ordinarios" y este procedimiento quedó definido en la Ley de 26 de diciembre de 1979. Dejando aparte el carácter muy imperfecto de esta ley, imperfección que ha hecho pensar a algunos autores en su carácter anticonstitucional, al no cubrir en su ámbito de protección todos los derechos fundamentales proclamados en la Constitución, esta limitación quedó subsanada, en la materia que nos ocupa del "closed shop", por el Real Decreto 342/79 del 20 de febrero que en su artículo único extendía esta protección ordinaria al derecho de sindicación en su doble aspecto, naturalmente, de afiliarse o no afiliarse. Tampoco necesitamos entrar en la polémica sobre la relación entre esta protección ordinaria del derecho de sindicación que ofrecen los tribunales ordinarios y la protección que ofrece el Tribunal Constitucional, pues no se ha determinado si estos recursos son alternativos, sucesivos o concurrentes.

La Ley del 26 de diciembre declara que las vulneraciones a los derechos fundamentales, tipificadas como delitos, se atribuyen a los Juzgados y Tribunales del orden penal quienes tramitarán los casos conforme a los procedimientos estipulados en la Ley de Enjuiciamiento Criminal; las causas tendrán carácter urgente y preferente, no pudiendo durar desde la iniciación del procedimiento hasta la sentencia, en unos de los casos más de cuarenta y cinco días y en otros más de sesenta días. Finalmente, la indemnización por perjuicios materiales y morales será fijada en la sentencia expresamente. Los Tribunales tendrán en cuenta el agravio producido y el medio a través del cual se cometiera el delito o falta.

Protección constitucional extraordinaria

El Título III de la Ley Orgánica del Tribunal Constitucional de 3 de octubre de 1979 trata expresamente del "recurso de amparo constitucional". Ante todo hemos de hacer notar que frente al número limitado de derechos protegidos por la Ley de 26 de diciembre de 1978, el

ámbito del recurso de amparo constitucional cubre todos los derechos fundamentales y libertades públicas reconocidos en los artículos del 14 al 29 inclusive de la Constitución, así como la objeción de conciencia del art. 30 de la misma. Están legitimados para interponer este recurso de amparo constitucional todos los ciudadanos que crean han sido violados sus derechos y libertades fundamentales por cualquier disposición, acto jurídico o simple vía de hecho de los poderes públicos de sus funcionarios o agentes. Es importante hacer notar aquí que la protección no alcanza los actos u omisiones de los particulares que afecten a estos derechos y libertades fundamentales. Esto quiere decir, en nuestro caso, que el trabajador despedido con ocasión de un "closep shop" no podría denunciar al empresario directamente ante el Tribunal Constitucional, sino que tendría que acudir primero a los Tribunales ordinarios y luego presentar recurso de inconstitucionalidad ante el Tribunal Constitucional contra la sentencia firme del tribunal ordinario que violaba su derecho fundamental de no afiliarse a un sindicato.

También el trabajador, o cualquier otro ciudadano podría recurrir directamente ante el Tribunal Constitucional contra una Ley que legalizase el "closep shop" o cualquier otra cláusula de seguridad sindical que violase el derecho de libertad sindical en su forma negativa de derecho a no afiliarse al mismo.

Recurso ante el Tribunal Internacional de Estrasburgo

El art. 26 de la Convención declara que "la Comisión no podrá conocer de un asunto sino después de que se hayan agotado todos los recursos internos". Este artículo ha de ponerse en relación con el art. 13 de la misma Convención que dice que "toda persona cuyos derechos y libertades, reconocidos en el presente Convenio hayan sido violados tiene derecho a la concesión de un recurso efectivo ante una instancia nacional, incluso cuando la violación haya sido cometida por personas que actúen en el ejercicio de sus funciones oficiales".

En conclusión podemos decir que el trabajador despedido por negarse a afiliarse a un sindicato, en caso de la existencia de un "closed shop", tendría estos caminos abiertos para proteger su derecho fundamental a no afiliarse:

- Si el "closed shop" estaba permitido por ley podría acudir él directamente o a través del Defensor del Pueblo, ante el Tribunal Constitucional para que declarase la inconstitucionalidad de la Ley. También podría acudir ante los tribunales ordinarios contra la persona, pública o privada que lo hubiese despedido o le hubiese coaccionado para que se afiliase al sindicato.
- Si el "closed shop" no estaba previsto en ninguna ley, el trabajador despedido podría acudir ante los Tribunales ordinarios o el Tribunal Constitucional aduciendo la violación de un derecho fundamental.
- Finalmente, contra la decisión de los Tribunales ordinarios o

del Tribunal Constitucional, el trabajador, en el plazo de seis meses desde la fecha de la sentencia firme, podría presentar su demanda ante el secretario general del Consejo de Europa quien la pasaría a la Comisión Europea de Derechos Humanos la cual después de un intento fallido de procurar un acuerdo amistoso entre las partes, sometería el caso a la consideración y decisión final del Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

5. LAS PARTES DEL CONFLICTO

El deber de denunciar el "closed shop" corresponde a todo ciudadano según los arts. 259 y 264 de la L.E.Cr., y el derecho de presentar la correspondiente querrela a toda persona que quiera ejercer la acción popular. Es decir no sólo el trabajador afectado por el "closep shop" sino también sus compañeros, familiares o amigos podrían denunciar el "closed shop" causante del despido del trabajador.

También, según el art. 262 de la L.E.Cr. que dice que "los que por razón de sus cargos, profesionales u oficios tuvieron conocimiento de algún delito público, estarán obligados a denunciarlo inmediatamente...", estarían obligados a denunciar el "closed shop", los funcionarios que lo tuviesen que registrar, los abogados laboristas o de empresa que participaron en la negociación colectiva en la que se incluyó esta cláusula de seguridad sindical.

Hasta la última reforma del Código Penal de 25 de junio de 1983, el sujeto pasivo de toda acción penal tenía que ser una persona física. Era esta persona física la que podía ser denunciada, contra esta persona física se dirigía la querrela; ella podía ser citada a declarar ante el juez; si aparecían "indicios racionales de criminalidad" podía ser procesada y finalmente podía ser acusada y condenada. El art. 14 del Código Penal también consideraba autores a "los que toman parte directa en la ejecución del hecho, los que fuerzan o inducen a otros a ejecutarlo y los que cooperan a la ejecución del hecho con un acto sin el cual no se hubiese efectuado" pero, como apunta la exposición de motivos de la nueva Ley Orgánica de Reforma Urgente del Código Penal, la aplicación de este artículo 14 no era fácil cuando se trataba de individualizar la responsabilidad "en el marco de la actividad de las personas jurídicas o de las actuaciones en nombre de otro". En el caso que nos ocupa del "closed shop", no sería fácil, según este art. 14 del vigente Código Penal, individualizar la responsabilidad de este delito en el seno del sindicato o de la empresa, partes firmantes del convenio con cláusula sindical. Pero esta dificultad está resuelta con el nuevo art. 15 bis, por el que se amplían los casos de responsabilidad de autor descritos en el actual art. 14, y que está redactado en los siguientes términos: "El que actuare como directivo u órgano de una persona jurídica o en representación legal o voluntaria de la misma, responde personalmente, aunque no concurren en él y sí en la entidad en cuyo nombre obrare, las condiciones, cualidades o relaciones que la correspondiente figura de delito requiere para poder ser sujeto activo del mismo." Así pues,

en el caso de "closed shop", serían responsables personales del delito tipificado en el art. 177 bis los que pusiesen su firma en el convenio colectivo que incluyese dicha cláusula de seguridad sindical, bien como representantes del sindicato, bien como representantes de la empresa.

Es interesante notar que la misma responsabilidad penal caería sobre funcionarios y representantes del Estado si se firmase tal convenio colectivo en el ámbito de la Administración pública pues, como ha indicado en distintas ocasiones el Tribunal Internacional de Estrasburgo, el Estado-empresario ha de ser equiparado en todo con cualquier otro empresario privado, tanto en sus derechos como en sus obligaciones. Especialmente en el caso citado de Schmidt y Dahls-tröm, el uno profesor de la universidad estatal y el otro miembro de las Fuerzas Armadas y por tanto funcionarios públicos en relación contractual con el Estado-empresario, el Tribunal afirmó que la Convención no distingue en parte alguna, de modo expreso, las atribuciones de los Estados contratantes en cuanto poder público y sus responsabilidades en cuanto empresario. El Estado ha de respetar, lo mismo que cualquier empresa, el art. 11 de la Convención, sobre la libertad de formar sindicato, afiliarse o no afiliarse a ellos, y sólo se permiten algunas restricciones legítimas al ejercicio de estos derechos para miembros de las Fuerzas Armadas, de la policía o de la Administración del Estado. Pero poder poner restricciones al ejercicio de un derecho no significa hacer imposible el ejercicio de este derecho.

BIBLIOGRAFIA

172. ETICA SOCIAL

VATICANO II: *L'Eglise dans le monde de ce temps* ("Gaudium et Spes"). Ed. Cahiers de L'actualité Religieuse et Social. París, 1984, 144 págs.

El 7 de diciembre de 1985 se cumplirá el XX aniversario de la clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II. Este es el motivo y la ocasión que ha movido a J. Y. Calvez a realizar una relectura de uno de los grandes documentos del Concilio, la "Gaudium et Spes".

Como se advierte en la presentación de este libro el mundo ha seguido cambiando. Su visión es menos optimista que en 1965, por lo que se refiere al progreso técnico y al desarrollo económico. La palabra "crisis", tan utilizada en nuestros días no era una palabra clave hace veinte años.

La misma Iglesia a través de su Magisterio se ha ido pronunciando en sucesivos documentos y declaraciones episcopales, sobre muchos de los temas nucleares de "GS". Releer hoy este gran documento del Vaticano II obliga, no sólo a ser conscientes de la evolución histórica del mundo, sino a realizar esa tarea desde los documentos principales que el Magisterio de la Iglesia ha ido elaborando a lo largo de los últimos veinte años.

Este trabajo es el que realiza J. Y. Calvez con gran competencia ofreciendo a los lectores junto a las notas del texto oficial unas anotaciones y explicaciones nuevas ciertamente valiosas. Además cada capítulo del texto oficial termina con la bibliografía de los documentos más importantes aparecidos

con posterioridad al Concilio. Quienes deseen hacer una relectura personal de "GS" o estudiar alguno de los grandes temas de esta constitución de la Iglesia encontrarán en esta obra de J. Y. Calvez una gran ayuda e inspiración.—V. O.

HERSCH, Jeanne y otros: *El derecho de ser hombre*, Ed. Tecnos/Unesco. Madrid, 1984. 600 págs.

Se trata de una antología de textos que han brotado de las más diversas tradiciones y en distintas épocas de la historia humana. En todos ellos se advierte como un denominador común: la afirmación y reivindicación del derecho a ser hombre. La idea de realizar esta antología nació con ocasión de la celebración del XX aniversario de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948.

Hay que decir que todos los textos recopilados en esta obra son anteriores a 1948. Es una manera de decirnos que el objetivo de esta antología ha sido buscar las raíces de la filosofía que está implícita en la Declaración Universal de 1948 y podemos decir que se ha logrado. Dichas raíces son tan antiguas como el hombre mismo y tan profundas y universales como la misma Humanidad.

Ha sido un trabajo en equipo, dirigido por la directora de la división de Filosofía, Jeanne Hersch, que ha durado muchos años como lo demuestra el prefacio de René Maheu que lleva la fecha de abril de 1968. No es un libro ideológico. En realidad lo que nos brinda son los ideales más nobles de la Humanidad.—V. O.

331. TRABAJO

OCDE: *El desafío del paro*. Edita el Servicio de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Madrid, 1984. 272 págs.

Este informe de la OCDE, cuyo original es de 1982, realiza en su primera parte un análisis del mercado de trabajo y estudia en la segunda los medios de acción para la creación de empleo. Todo ello teniendo muy presentes las experiencias y estudios realizados en los diferentes países miembros.

Una primera conclusión es la siguiente: la existencia de un desempleo voluntario de gran amplitud no se ve prácticamente confirmada por los hechos. Como tampoco la hipótesis de un desempleo inducido por la subida de los subsidios de desempleo. En términos prácticos, el paro elevado que impera en la actualidad debe ser considerado como un fenómeno esencialmente involuntario.

Entre las constataciones de tipo macroeconómico destacan las siguientes: la inflación se ha acelerado en la década de los setenta y, en varios países, alcanzó niveles sin precedentes desde la Segunda Guerra Mundial. La tasa anual media para la zona de la OCDE (expresada por el índice de precios al consumo) alcanzó el 9 por ciento durante los años setenta frente al 3,2 por ciento, como media, en los años sesenta. Durante los años setenta, la tasa de crecimiento anual medio de la productividad (medida por el volumen de la producción por trabajador) en el conjunto de la zona de la OCDE era de un 2,3 por ciento, en lugar del 4 por ciento en los años sesenta. De 1970 a 1980, las remuneraciones reales (medidas en poder de compra) de los trabajadores aumentaron en el conjunto de la OCDE según una tasa media anual del 2,1 por ciento. Esta progresión fue claramente más lenta que en los años sesenta.

Sobre las relaciones entre justicia y eficacia piensa el informe que, si bien hay algunos campos —como la enseñanza y la formación profesionales o la mejora de los servicios públicos de empleo— en los que pueden perseguirse simultáneamente los objetivos de equidad y de eficacia, hay otros —como las medidas relativas a la seguridad del

empleo, las migraciones internacionales y las tasas del salario mínimo— en los que habrá que recurrir muchas veces a un compromiso entre estas dos preocupaciones.

Constata también una evolución hacia la segmentación progresiva del mercado de trabajo en dos grupos: por una parte, la población activa económicamente fuerte y protegida o, dicho en otras palabras, los que disponen de un “buen” puesto de trabajo y, por la otra, la población activa económicamente débil y desfavorecida, que pasa de un “mal” empleo a otro. Añade a estos dos grupos el caso típico de los trabajadores de edad avanzada cuyas calificaciones han quedado superadas; acaban convirtiéndose en parados de larga duración y/o abandonan el mercado de trabajo.

Sobre la redistribución del tiempo de trabajo piensa que los trabajadores y sus representantes estarían quizá dispuestos, por solidaridad con los parados, a renunciar a una parte de sus rentas reales (por ejemplo, como consecuencia de una reducción de las horas extra) o cuando menos a una parte de la progresión de sus rentas reales, a cambio de un aumento de su tiempo libre. Pero advierte, en especial, que los poderes públicos deben vigilar de cerca la creación de empleos a tiempo parcial destinados a la mano de obra femenina, a fin de evitar que se constituya una reserva de mano de obra barata utilizable para compensar las fluctuaciones de la demanda a corto plazo y a fin de mejorar, de esa manera, la protección de los trabajadores del mercado primario.

Otras muchas consideraciones útiles tiene este informe sobre el mercado de trabajo en el área de la OCDE. Apoyadas todas ellas, como indicamos arriba, en los estudios empírico-estadísticos y teóricos realizados en los distintos países miembros.—J. Gorosquieta.

OCDE: *Perspectivas de empleo*. Edita Servicio de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Madrid, 1984. 217 págs.

Se trata de uno de los clásicos “Informes” de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. En lengua original fue publicado en 1983.

Surgió directamente de la reunión del Comité de Trabajo y Asuntos Sociales que, a nivel ministerial, tuvo lugar en la sede de la Organización en París los días 4 y 5 de marzo de 1982. Durante la reunión los ministros sugirieron que, como parte del futuro programa de trabajo, el Comité de Trabajo y Asuntos Sociales elaborase un "análisis de los problemas y políticas de empleo actuales y a medio plazo en los países miembros de la OCDE". El presente informe es una respuesta a dicha sugerencia.

Las perspectivas que presenta no son muy alentadoras. Para que el desempleo de la OCDE pueda reducirse a los 19 millones en que estaba en 1979 se requeriría crear 20.000 nuevos puestos de trabajo diariamente durante los últimos cinco años de la actual década. La población activa crecerá, probablemente, en unos 18 o 20 millones de personas durante el quinquenio 1984-1989, y, puesto que el desempleo estimado para 1984 es de 34.750.000 personas, necesitan crearse más de 20 millones de puestos de trabajo para conseguir que el paro no aumente y más de 15 millones de nuevos empleos para conseguir reducir el desempleo a 19 millones. Este ritmo de creación de nuevos empleos es significativamente mayor que la cifra de 11.500 puestos diarios que se alcanzaron durante el período de recuperación que siguió a la primera crisis del petróleo.

A esa conclusión global se llega después de haber analizado, con profusión de datos económicos y de cuadros estadísticos, la evolución y perspectivas del mercado de trabajo en los países de la OCDE, los factores determinantes de las horas de trabajo, el empleo a tiempo parcial, el desempleo de larga duración y la naturaleza de las diferencias entre el paro juvenil y el paro adulto. Todo ello con la competencia habitual reconocida que suelen tener estos "Informes".—J. G.

OCDE: *Los incentivos a la creación de empleo*. Edita Servicio de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Madrid, 1984. 125 págs.

Este "Informe" de la OCDE tiene tres partes. La primera recoge las opiniones

del Secretariado de la OCDE sobre la incentivación directa a la creación de empleos mediante las subvenciones al empleo. La impresión del Secretariado sobre tal incentivación es positiva. Piensa, efectivamente, que la subvención a la creación de empleos suplementarios parece aconsejable como medio eficaz de estimular el empleo, utilizable a título temporal durante un período de recuperación. Opina que también podría darse una orientación estructural a este tipo de dispositivo si se prevé una subvención a tanto alzado que actuaría en favor de los trabajadores con bajos salarios. Cree, además, que, si se quiere ir más lejos en la mejora de la estructura y del funcionamiento del mercado de trabajo, podría pensarse en recurrir a subvenciones a la contratación en favor de grupos específicos, v. gr., en favor de trabajadores mayores de cuarenta y cinco años. Pero precisa que, en este último caso, la subvención debe ser concedida durante un período de tiempo bastante prolongado, lo suficiente para que las empresas puedan tomar sus decisiones en función del nuevo precio relativo del factor trabajo correspondiente al grupo específico.

La segunda parte trata de los efectos potenciales de los incentivos a la creación de empleos en favor de grupos específicos. Está escrita por Robert H. Haveman, del Instituto de Investigaciones sobre la pobreza de la Universidad de Wisconsin y refleja sus opiniones personales autorizadas. Sobre la eficacia de tales medidas o incentivos muestra también un moderado optimismo. "Dadas las restricciones —dice— que pesan sobre las políticas clásicas de regulación de la demanda global y los matizados juicios que merecen las acciones de formación y educación en dirección a la oferta, una política de subvenciones en dirección a la demanda presenta un interés nada desdeñable" (pág. 53).

La tercera parte nos ofrece síntesis de las experiencias realizadas en nueve países de la OCDE: Canadá, Finlandia, Francia, Irlanda, Japón, Países Bajos, Suecia, Reino Unido y Estados Unidos. Es rica la variedad de tales experiencias y la evaluación de la gran mayoría de ellas, positiva. Al final, en un cuadro o esquema muy didáctico de dieciséis páginas aparece un resumen de los experi-

mentos en esos nueve países, con sus objetivos, naturaleza, trabajadores afectados, evaluación, etc.—J. G.

334. COOPERATIVISMO

GARCIA MEJIA, Juan Diego: *El cooperativismo español* (Documentos y Estudios n.º 27). Ed. Fundación Friedrich Ebert. Madrid, 1983. 206 págs.

Estamos ante un sencillo manual o, si se prefiere, una breve síntesis del cooperativismo español, tanto en lo que se refiere al régimen jurídico, como a la problemática de las diversas clases de cooperativas. El estilo es muy claro y pedagógico, y por ello recomendable su lectura a cuantos deseen informarse o iniciarse en la creación de pequeñas cooperativas como una solución al problema del paro. Son bastantes los que se lanzan sin una mínima preparación a crear minicooperativas de todo tipo movidos por la situación de desempleo y sin ninguna vocación cooperativista.

El hecho de que el autor de este libro sea el sociólogo colombiano Juan Diego García Mejía, tiene la ventaja de que el estudio sea más objetivo e imparcial. Pero tiene el inconveniente de ser poco crítico. Domina el estilo expositivo. En mi opinión estamos necesitando un estudio empírico de las luces y sombras del cooperativismo actual en España. No creo que la solución a las cooperativas vaya a venir por el cambio de la legislación.

El programa del PSOE preveía un apoyo "al cooperativismo de producción y, especialmente al de servicios". Ese apoyo y el "fomento del empleo cooperativo", mediante la utilización del subsidio de desempleo como aportación al capital de la cooperativa, todavía no ha dado frutos perceptibles. ¿Por qué?—V. O.

335. SOCIALISMO

PETRAS, James: *Capitalismo, socialismo y crisis mundial*. Editorial Revolución. Madrid, 1984. 286 págs.

Este libro selecciona, reúne y publica siete trabajos de temas diferentes del

teórico marxista norteamericano James Petras. Algunos de estos estudios están escritos en colaboración con otras firmas.

El Caribe, Centroamérica, el Tercer Mundo, los Estados "periféricos", la nueva guerra fría, la transición al socialismo, la teoría estructuralista del Estado son los tópicos que trata esta obra.

Del marxismo admite el autor la teoría de la lucha de clases, de la plusvalía, de la acumulación del capital, pero critica a los "Estados colectivistas burocratizados". Admite una similitud entre éstos y los "Estados capitalistas autoritarios". Escribe, p. ej.: "La creciente similitud entre las estructuras de los Estados colectivistas burocratizados y las propias de los Estados capitalistas autoritarios se manifiesta en la común oposición de los respectivos estratos burocráticos político-militares al control popular. El capitalismo autoritario asimila la organización política jerárquica de sus enemigos colectivistas y la aprovecha para el desarrollo capitalista. Los colectivistas adoptan las estructuras de mercado y de dirección de sus enemigos capitalistas y las aprovechan para poner en marcha economías planificadas burocráticamente" (p. 156). Su ideal utópico es una especie de socialismo democrático de mercado controlado por las masas populares, un género de democracia de autogestión obrera. De todas formas es mucho más claro en su crítica de Reagan desde categorías marxistas que en el delineamiento o construcción de esa esperada sociedad socialista futura.

De la revolución cubana escribe que "está pasando por una larga crisis de perfil bajo que se manifiesta en una serie de hechos 'políticos' y 'apolíticos' tales como productividad estancada pese a sustanciales inversiones, absentismo, bajo crecimiento, no lograr los objetivos económicos, etc.". Todo ello, según él, debido a la contradicción que existe entre "los altos niveles de compromiso nacionales" y "el bajo nivel de control directo sobre los medios de producción por parte de los productores directos" (cfr. p. 41).

Un libro, en definitiva, sobre los problemas político-económicos mundiales escrito desde categorías marxistas.—J. G.

336. HACIENDA PUBLICA

LANGA, Enrique y GARAIZABAL, José María: *Diccionario de Hacienda Pública*. Ediciones Pirámide, S. A. Madrid, 1984. 237 págs.

No es un diccionario muy voluminoso, pero no por ello deja de ser un *vademecum* extraordinariamente útil para quienes tengan que manejar en su profesión, en sus estudios o en sus clases conceptos relacionados con la Hacienda Pública actual en España. Es un diccionario, pues, de validez internacional, más particularmente referido a la legislación y a la política fiscal de nuestro país. Las referencias, por ejemplo, al Boletín Oficial del Estado o a nuestra Ley General Presupuestaria son habituales.

Entre la técnica tipo telegrama —unas pocas palabras por cada concepto— y la de trataditos más largos, escoge otra de tipo intermedio: el mínimo de palabras pero con tal de que se asegure la claridad de cada término. Cuando es necesario se extiende algo más. Al concepto, p. ej., de “déficit presupuestario” dedica algo más de dos páginas. Distingue, nada menos que quince definiciones diferentes de “déficit presupuestario”.

Otro ejemplo al azar: “presupuesto base cero”. Lo define así: “Es un proceso presupuestario que requiere que cada directivo justifique con detalle la totalidad de sus necesidades presupuestarias partiendo de la primera peseta, debiendo demostrar por qué debe establecerse su presupuesto y si es verdaderamente rentable”. Y añade sucintamente diez implicaciones o consecuencias de esta definición.

Queremos decir, en definitiva, que se trata de un buen diccionario en cuanto a claridad, precisión, actualidad y operatividad.—J. G.

339. CONSUMO

ALONSO RIVAS, Javier: *El comportamiento del consumidor*. Edita Instituto Nacional del Consumo. Madrid, 1984. 356 págs.

Este estudio ha ganado el primer premio en el concurso de trabajos de inves-

tigación, convocado por el Instituto Nacional del Consumo con motivo del Día Mundial de los Derechos del Consumidor de 1984. Su objetivo, dice modestamente el autor, es iniciar una línea de aproximación conceptual y empírica al conocimiento del comportamiento del consumidor. No pretende ofrecer un tratado teórico de la materia, de la disciplina, pero hace sucinta referencia, por ejemplo, a los modelos de Nicosia, Howard-Sheth, Engel-Blackwell-Kollat, Markov, etc. Se ofrecen ideas, consideraciones, conceptos, sugerencias, experiencias y explicaciones que pueden ayudar a enfocar la problemática del consumo, de los consumidores, y de servir paralelamente para arbitrar soluciones respectivas. Conjuga la explicación teórica, de una parte, y los estudios empíricos, que recoge en 16 anexos, de otra. Se ofrece, asimismo, un considerable esfuerzo bibliográfico en cada capítulo. El notable resultado obtenido puede servir como punto de partida de posteriores investigaciones, muy necesarias en el estado actual de la disciplina en España. Numerosos cuadros y gráficos a lo largo de todo el libro ayudan a la ilustración del lector y a la consolidación de los argumentos.

Estudia empíricamente casos tan concretos como la identificación de atributos para el producto cerveza, las actitudes frente a las maquinillas de afeitar, la evaluación de la actitud frente al *metro*, etc. Investiga, asimismo, por sondeo o encuesta, tópicos tan nada fáciles de medir como los cambios culturales producidos durante la transición española o la influencia marido-esposa en el proceso decisional de compra.

El autor aplica en toda su obra lo que él piensa de la sistemática del investigador, que debe discurrir por cuatro etapas. La primera dedicada a un aprendizaje sobre conceptos y proposiciones. La segunda enfocada a la consideración y análisis de los distintos puntos de vista surgidos en el área. (Deberá considerar puntos de vista prácticos y enfrentarlos a los más científicos). La tercera etapa que consiste en un esfuerzo por integrar dichos puntos de vista, aprendiendo que la mayor parte de los enfoques no son competitivos sino complementarios. La cuarta tiene como objetivo la formulación. Porque el investigador

BIBLIOGRAFIA

debe estar en ella ya en condiciones de formular nuevas proposiciones, de abrir nuevas rutas para la investigación.

Un primer premio, en definitiva, ya referencia obligada en el estudio de la materia en nuestro país.—J. G.

342. DERECHO POLITICO

LINZ, Juan J., GARCIA DE ENTERRÍA, Eduardo y otros: *España un presente para el futuro*, 2 Vol. Ed. Instituto de Estudios Económicos. Madrid, 1984. 445 y 448 págs.

Se trata de una obra colectiva realizada por veinticinco expertos, la mayoría de ellos catedráticos de universidad, que ofrece al lector culto e interesado una visión de conjunto de los principales problemas que España tiene planteados en una perspectiva de futuro.

En ella se estudian, por autores que ya han realizado una investigación especializada, temas de tanto interés como: la crisis del Estado, la Constitución y el Estado de Derecho, el futuro de las autonomías, la Administración local, el sistema financiero, el sistema educativo, las políticas económicas en la España de la transición, la distribución de la renta en España, la política de relaciones laborales, el nuevo urbanismo, etc.

El carácter de los diversos estudios, incluidos en estos dos volúmenes, como advierte el profesor Juan J. Linz en la introducción al primer volumen es "el de ensayos realistas más que utópicos, análisis más que prospectiva, pensamiento más que datos". Pero esta obra, a mi juicio, no es una suma o recopilación de colaboraciones personales en sí mismas muy valiosas, sino que tiene una gran unidad por haberse concebido en equipo. Todavía en España estamos necesitados de visiones de conjunto que no respondan a visiones programáticas partidistas o afines.

Tengo la impresión de que más de un lector echará en falta una síntesis final de los distintos estudios. Dejarle este trabajo al lector me parece "abusivo" y no quedará satisfecho con la confesión del profesor García Enterría en la introducción al segundo volumen de que se "ha renunciado deliberadamente a in-

tentar extraer unas conclusiones conjuntas que pudiesen tener el carácter de un recetario para curar los males del país... "No se trata de eso, sino de una síntesis de las valoraciones y conclusiones implícitas o explícitas a las que llegan cada uno de los autores."

De alguna manera esa laguna se ha intentado suplir con las dos amplias introducciones que presentan cada uno de los trabajos personales. Es de alabar también el buen índice de materias, pero, sobre todo que el Instituto de Estudios Económicos haya tenido esta gran iniciativa.—V. O.

37. EDUCACION

LOPEZ MEDEL, Jesús: *Libertad de enseñanza, derecho a la educación y autogestión*. Editorial Fragua. Madrid 1984. Segunda edición revisada y ampliada. 211 págs.

Esta segunda edición del libro del conocido iusfilósofo Jesús López Medel se centra en el debate nacional sobre la LODE. Estudia todo el proceso gubernamental y parlamentario de esta ley hasta la entrega en el Senado del texto aprobado en el Congreso. Analiza, además, críticamente y con acierto sus principales contenidos. Se fija particularmente en dos puntos concretos: libertad de cátedra y autogestión. Antes de entrar en la LODE hace un seguimiento constitucional-legislativo de la política educativa en España en el período 1970-1983.

Considera el autor a la enseñanza, junto con la información y la cultura, como una de las tres llaves que los ideólogos del PSOE están queriendo manejar para abrir las puertas a la transformación socialista de nuestra sociedad española.

Para el autor, a nuestro entender, el sistema ideal de libertad de enseñanza es el que se practica en países europeos democráticos como Bélgica u Holanda, que subvencionan con suficiencia a la enseñanza privada sin imponer la autogestión de los centros.

De la libertad de cátedra y autogestión dice: "son las dos tenazas de la LO-DE, tanto para la escuela pública como

para la privada, aunque especialmente para la privada, que coartan la libertad de enseñanza, y que hacen, pedagógicamente hablando, 'inviabile' a la escuela misma". Caeríamos —ha afirmado el obispo de Ibiza— en una "dictadura democrática".

Muestra López Medel un seguimiento muy cercano de lo que prensa y revistas especializadas, particularmente, van publicando sobre educación en el calor del debate. Y su libro está embebido por este tipo de lecturas.

Refleja, en nuestra opinión, el libro, la doctrina de la Iglesia sobre la dignidad y los derechos del niño y adolescente, sobre el sentido de la educación y sobre la libertad de enseñanza.—J. G.

381. MARKETING

GONZALEZ GUILLEN, Francisco J.: *Marketing para la PYME*. Ed. Asociación para el Progreso de la Dirección (A.P.D.). Madrid, 1983. 119 págs.

El autor de este breve ensayo no se detiene a exponer las distintas concepciones y orientaciones teóricas del Marketing, simplemente hace alusión a ellas en las págs. 16-17. Ha preferido ofrecer al lector una síntesis de sus experiencias profesionales en empresas de magnitud internacional y nacional.

Además de este objetivo, siempre atrayente, existen otros objetivos o "tesis" del ensayo no explícitamente formulados: a) mostrar que las PYMES deben evitar "la sensación fatalista de que poco o nada pueden hacer... ante las empresas gigantes que atentan cualquier iniciativa"; b) que es preciso "planificar desde la óptica del consumidor", porque es éste quien tiene la palabra. Al tema de la "planificación" se dedica el penúltimo capítulo poco desarrollado.

El autor se declara partidario de la libre empresa, el libre mercado "y el análisis de las motivaciones del consumidor y sus necesidades como único motor impulsor de la actividad económica". Pero ciertamente "prescinde" demasiado fácilmente de la tesis de Galbraith de que la "soberanía del consumidor está superada".

Como toda obra que se escribe apo-

yándose en la propia experiencia siempre resulta de interés y especialmente si se rompe una lanza en pro de la pequeña y mediana empresa.—V. O.

SAUERMAN, Peter: *Psicología del mercado* (Introducción a la práctica de la psicología económica). Ed. Herder. Barcelona, 1983. 232 págs.

Como reconoce el propio autor en el breve prólogo la lectura de este libro no requiere conocimientos especializados, pues, los destinatarios no son los psicólogos, sino los profesionales y estudiantes de ciencias económicas. Es de fácil lectura, pues en los diversos capítulos se parte de ejemplos concretos. Lo cual es de agradecer.

En realidad el objetivo de este estudio es hacer una descripción de las verdaderas motivaciones y comportamientos del consumidor e intentar sentar unas bases desde la psicología de los consumidores, para lograr una buena política de mercado. Se apoya en la experiencia, en vez de hacerlo en las teorías científicas.

Pretende ser objetivo y, en cierta manera, lo consigue el autor. Pero echamos de menos una valoración crítica de los distintos procedimientos empleados en la praxis del marketing. El tema de los consumidores y los múltiples productos que salen al mercado no es un tema neutral.—V. O.

39. VIDA SOCIAL

INSTITUTO DE SOCIOLOGIA APLICADA DE MADRID: *Juventud y droga en Burgos, hoy*. Ed. Diputación Provincial de Burgos. Burgos 1984. 191 págs.

Se trata del estudio sociológico sobre el fenómeno cuantitativo y cualitativo del consumo de droga, hoy, por los jóvenes burgaleses comprendidos entre trece y veinticinco años. El estudio no se ciñe sólo a la capital, sino a la provincia.

Aunque en la presentación de los objetivos de este estudio empírico se advierte al lector que el trabajo se centra en la *lectura sociológica* del consumo de

BIBLIOGRAFIA

drogas, en el cap. IV se trata de orientar las diversas medidas de prevención, rehabilitación y reinserción social, con las aportaciones de los expertos.

El trabajo de auténtica investigación sociológica ha sido realizado por un equipo competente bajo la dirección técnica de Jesús María Vázquez, director del Instituto de Sociología Aplicada y catedrático de la Universidad de Salamanca. De verdadero interés, para educadores, padres de familia, pastoralistas, etc., resulta el cap. V titulado "Síntesis de conclusiones" que ocupa un tercio de esta obra. En él se ofrece una radiografía de la juventud burgalesa: la juventud que consume droga, la juven-

tud que no se droga, el joven consumidor ocasional y los jóvenes adictos a la droga.

Creo que este trabajo de investigación "local" debería servir de ejemplo a seguir en otras provincias. Sólo a base de trabajos parciales, en el sentido de "locales" podremos llegar a ese estudio serio y completo del fenómeno de la droga que es uno de los mayores desafíos que tiene planteados la sociedad española. Equipos capaces de realizar esos estudios ya los tenemos, hace falta que las autoridades públicas — como en este caso la Diputación Provincial de Burgos — se decidan a patrocinar investigaciones semejantes. — V. O.

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XXXIX (1984)

EDITORIALES:

	<i>Págs.</i>
La dialéctica Gobierno-Sindicatos	3
Reto a la libertad sindical	115
Pacto social y crisis de Gobierno	227
Estado de la nación y consenso	339

ESTUDIOS:

Crisis económica y problemática sociolaboral (1984), por Victorino ORTEGA	9
Problemas de comercio exterior, por Javier GOROSQUIETA	23
Significado político de un discurso económico (comentario al discurso del señor Ferrer Salat), por Francisco GOMEZ CAMACHO	35
Análisis político de la empresa, por Antonio MARZAL	43
Europa y sus valores, por Pedro FERRER PI.	55
La paz está amenazada, por Manuel ALCALA	67
Trabajos deshumanizadores, por Gonzalo HIGUERA	85
El neoclericalismo de izquierda, por Pedro ALVAREZ LAZARO	97
La pequeña y mediana empresa en el marco de un sistema de economía social de mercado o de planificación socialista, por Eugenio RECIO FIGUEIRAS	119
La lucha por el poder sindical, por Victorino ORTEGA	129
Reciente evolución agraria, por Javier GOROSQUIETA	139
El seguro agrario integral, por José M. ^a de la CUESTA SAENZ	155
Europa y sus valores (II), por Pedro FERRER PI.	163
¿Crisis económica mundial?, por Román PERPIÑA GRAU	177
Aspectos financieros de la economía andaluza, por Adolfo RODERO FRANGANILLO	191
Sugerencias sobre la formación social, por J. M. ^a RIAZA BALLESTEROS	199
La situación económica a examen, por Victorino ORTEGA	231
Más sobre el paro, por Javier GOROSQUIETA	247
Derecho del trabajo y crisis económica, por Gérard LYON-CAEN	261
El "Parón Nuclear", por Fernando MARTINEZ GALDEANO	271
¿Idea o ideas de empresa? La democracia económica, por Antonio MARZAL	291
Objeción fiscal y ética, por Gonzalo HIGUERA	297
Desafío papal al bienestar helvético. Doctrina social de Juan Pablo II en su visita a Suiza, por Manuel ALCALA	307
	445

INDICE GENERAL

Falsa libertad sindical, por Felipe MARTIN SANZ.....	321
(Fe de errores).....	325
Dominar la crisis y crear empleo, por Javier GOROSQUIETA.....	345
Instrucción vaticana sobre "La Teología de la Liberación" (observaciones generales para una lectura crítica), por Manuel ALCALA ...	365
La "Teología de la Liberación" sometida a discernimiento, por Jean-Yves CALVEZ.....	373
Teología de la Liberación y papel de la Iglesia en el mundo moderno, por Ildelfonso CAMACHO.....	381
"Revalorizar la enseñanza social de la Iglesia", por Denis MAUGENEST.....	397
El "Documento Ratzinger": Reflexiones para creyentes en torno a un problema, por Antonio MARZAL.....	405
Cambio de valores en la sociedad secularizada, por Walter KERBER.....	415
El derecho negativo de sindicación: El "Closed Shop" como delito, por Gaspar RUL-LAN BUADES.....	421

BIBLIOGRAFIA:

172. Etica Social

Comisión Episcopal de Pastoral Social: Marxismo y cristianismo....	103
FARREL, G. T.: Doctrina social de la Iglesia.....	209
Celam (Departamento de Acción Social): Fe cristiana y compromiso social.....	209
GARCIA MARIN, J. M.: El aborto criminal en la legislación y la doctrina.....	327
HIGUERA UDIAS, G.: Fundamentos de la moral cristiana.....	328
Vaticano II: L'Eglise dans le monde de ce temps.....	437
HERSCH, Jeanne y otros: El derecho de ser hombre.....	437

304. Política Social

MOCHON, F.: Inflación y paro.....	103
GARCIA VALCARCEL, J.: La pobreza en España y sus causas....	328

308. Sociografía

MIGUEL, A. de: Diez errores sobre la población española.....	104
--	-----

323. Política

JUSTEL, M.: Los viejos y la política.....	210
---	-----

33. Economía

BUNGE, M.: Economía y filosofía.....	104
ERRASTI, F.: Introducción a la Economía.....	105
PLAZA PRIETO, J.: Cambios estructurales en la economía (1940/80) andaluza.....	329

331. Trabajo

OCDE: El desafío del paro.....	438
--------------------------------	-----

INDICE GENERAL

OCDE: Perspectivas de empleo	438
OCDE: Los incentivos a la creación de empleo	439
331.1 Sindicalismo	
SAGARDOY, J. A. y LEON BLANCO, D.: El poder sindical en España.	106
333. Tierra y Propiedad	
HERNANDEZ MARZO, J. L.: Propiedad de la tierra y cambio social en un municipio fronterizo: Villena (1750/1888)	210
WOLF, E. R.: Los campesinos	330
334. Cooperativismo	
GARCIA MEJIA, Juan Diego: El cooperativismo español	440
335.2. Marxismo	
TORRE, J. M.: Carlos Marx, cien años después	330
PETRAS, James: Capitalismo, socialismo y crisis mundial	440
336. Hacienda Pública	
BUCHANAN, J. M. y WAGNER, R. E.: Déficit del sector público y democracia	211
PIEDRABUENA RICHARD, E. y varios: Reflexiones fiscales, 1981-1983.	331
LANGA, Enrique y GARAIZABAL, José María: Diccionario de Hacienda Pública	441
337. Comercio internacional	
VIGORITO, R.: Transnacionalización y desarrollo agropecuario en América Latina.	212
338. Situación económica	
ARGANDOÑA, A.: Para entender la crisis económica española ...	106
ALBENTOSA PUCHE, L.: El paro en España.	331
339. Consumo	
ALONSO RIVAS, Javier: El comportamiento del consumidor.	441
34. Derecho constitucional	
GARCIA ENTERRIA, E.: La Constitución como norma y el Tribunal Constitucional	107
342. Derecho político	
LINZ, Juan J., GARCIA ENTERRIA, E. y otros: España un presente para el futuro	442
	447

INDICE GENERAL

344. Derecho laboral

ALONSO OLEA, M.: Las fuentes del Derecho, en especial del Derecho del Trabajo, según la Constitución	106
GONZALEZ ORTEGA, S.: Absentismo y despido del trabajador...	332

37. Educación

LOPEZ MEDEL, J.: Libertad de enseñanza, derecho a la educación y autogestión	212
--	-----

381. Marketing

GONZALEZ GUILLEN, Francisco J.: Marketing para la PYME	443
SAUERMAN, Peter: Psicología del mercado	443

39. Vida Social

Instituto de Sociología Aplicada: Juventud y droga en Burgos, hoy.	444
--	-----

4. Política económica

ALBIZU ALBA, M.: Análisis de la política económica española y de sus efectos en el período 1960-1980	333
--	-----

51. Publicidad

ESTEVE, J. M.: Influencia de la publicidad en TV sobre los niños.	213
--	-----

65. Empresa

MARZAL, A.: Análisis político de la empresa (Razón dominante y modelos de empresa)	107
DIBAR, J.: La metamorfosis del capital. Bases de la empresa futura	108
NADAL, S. M.: La empresa transnacional en el plano laboral	108
PEREZ ORIVE, J. F.: La dimensión óptima de la empresa	213
FORNARI, B.: Indices y ratios de gestión en la empresa	214
MARZAL, A.: Empresa y democracia económica	334

651. Relaciones Industriales

HYMAN, R.: Relaciones Industriales (Una introducción marxista)....	214
STONICH, P. J.: Cómo implementar la estrategia	215
BAZINET, A.: La evaluación del rendimiento	215

7. Desarrollo económico

NEHER, P. A.: Crecimiento económico y desarrollo	334
--	-----

EL ABORTO EN ESPAÑA

BIOLOGIA
MEDICINA
POLITICA SOCIAL
ETICA
DOCTRINA DE

NOVEDAD

¡UNA OBRA
COMPLETA
SOBRE UN
TEMA CANDENTE!

RAZON Y FE

UNA OBRA PLURIDISCIPLINAR

- El aborto en el mundo y en España • ¿Cuándo empieza la vida humana? • Las malformaciones del feto y su diagnóstico • Violación y gestación • Iglesia y aborto. Etica y comienzo de la vida • ¿Qué protección jurídica merece la vida humana antes de nacer? • El aborto en la legislación comparada • ¿Es inconstitucional la despenalización del aborto? • La objeción de conciencia ante el aborto • Política social y sanitaria para prevenir el aborto • Bibliografía • Documentos, etc.

POR GRANDES ESPECIALISTAS

F. Reinoso, Catedrático de Embriología — *J. Zamarriego*, Presidente de la Comisión Nacional de Prevención de la Subnormalidad — *J. A. Usandizaga*, Director de la Maternidad de "La Paz" — *J. Gafo*, Biólogo y Teólogo — *F. Trillo Figueroa*, Letrado del Consejo de Estado — *F. J. Elizari*, Profesor de Moral en el Inst. Superior de Ciencias Morales, etc.

UN LIBRO BREVE, CLARO, PROFUNDO

EDITORIAL RAZON Y FE

184 págs. 375 ptas.

Pedidos: Pablo Aranda, 3-Madrid 6

Editorial SAL TERRÆ

Apartado 77 — 39080 Santander



P.V.P.: 750 Ptas.

Quienes tienen trato con el mundo universitario suelen constatar un intenso desconocimiento en materia religiosa en unas personas que, aunque no fuera más que por coherencia con su formación y cultura en otros campos, parece que también en éste deberían tener las ideas más claras. Mucho más cuando se confiesan cristianos, que no es algo tan infrecuente como algunos piensan.

Este libro, subtítulo *Teología para Universitarios*, presenta con seriedad, amenidad y sencillez los capítulos básicos de la fe cristiana, saliendo al paso de las acusaciones de aburrimiento, ininteligibilidad o carencia de sentido para el hombre actual que suelen lanzarse en este terreno.

Todos cuantos deseen informarse sobre el cristianismo encontrarán en este libro las bases imprescindibles para un conocimiento actualizado; los que deseen profundizar más, hallarán pistas y bibliografía para proseguir su estudio. Unos y otros terminarán de leer el libro no sólo con un mayor conocimiento, sino también con la satisfacción de haber leído una obra *bien escrita* por un teólogo, profesor y universitario.

Carlos Díaz

MEMORIA Y DESEO

(Oficio de enseñar y pasión por el hombre)

P.V.P.: 690 Ptas.

Juan Luis Ruiz de la Peña

LAS NUEVAS ANTROPOLOGÍAS. UN RETO A LA TEOLOGÍA

P.V.P.: 650 Ptas.

José Ignacio González Faus

EL ENGAÑO DE UN CAPITALISMO ACEPTABLE

P.V.P.: 375 Ptas.

José Ignacio González Faus

MEMORIA DE JESUS. MEMORIA DEL PUEBLO

(Reflexiones sobre la vida de la Iglesia)

P.V.P.: 690 Ptas.