



revista de
**MOVIMIENTO
SOCIAL**

NUM. 140 / OCTUBRE-DICIEMBRE / 1980

**LOS PRECIOS PETROLEROS
LA PROMOCION DE LA JUSTICIA
¿CAPITALISMO O SOCIALISMO
MARXISTA?
EL ESTATUTO GALLEGO**

SUMARIO

Págs.

EDITORIAL:

En cosa propia	414
----------------------	-----

ESTUDIOS:

La encrucijada de los precios petroleros (y III), por Fernando Martínez Galdeano S. J.	415
La elección ética entre capitalismo y socialismo marxista, por Enrique M. Ureña	439
La evolución del pensamiento social cristiano en uno de sus autores más cualificados. Presentación y traducción por Eugenio Recio Figueiras	451
La promoción de la justicia como servicio de la fe, por Javier Gorosquieta	461
Elementos sociales de la conciencia cristiana, por Mario Zañartu S. J.	495
Comparación entre los Estatutos Gallego, Vasco y Catalán, por la Escuela Social de Vigo	509
BIBLIOGRAFIA	515
INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XXXV	520

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Trimestral, de socioeconomía normativa

Propietario y editor: **CESI - CENTRO LOYOLA**. Pablo Aranda, 3. Madrid-6.
Teléfono 262 49 30.

Director: Javier Gorosquieta Reyes.

Colaboradores: Julio Colomer, Alfonso Echánove, Matías García, Juan García Pérez, Francisco Gómez Camacho, Gonzalo Higuera, Julián López García, Fernando Martínez Galdeano, Enrique Menéndez Ureña, Tomás Zamarriego.

Precios de suscripción para 1981:

España	970 pesetas
Extranjero, correo ordinario	20 dólares
Extranjero, correo aéreo	24 dólares
Número suelto	250 pesetas

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

AVISO

A LOS SUSCRIPTORES

Por razones administrativas y de homologación con el mercado internacional, se señalan las fechas del 15 al 30 de noviembre de 1980 para el cobro de las suscripciones correspondientes a 1981.

Se ruega, pues, a aquellos suscriptores que efectúan su pago directamente (mediante giro postal, talón bancario, etcétera), que envíen la cantidad indicada más abajo dentro de dichas fechas.

Precios de suscripción para 1981:

España: 970 pesetas.

Extranjero: 20 dólares (correo aéreo, 24 dólares).

LA ADMINISTRACION

En cosa propia

Ofrecemos en este número, en primer lugar, un interesante y documentado artículo de nuestro redactor Fernando Martínez Galdeano que sirva para orientar con claridad al lector en un tema tan actual y vivo como el intrincado laberinto de los precios petroleros. En segundo término aparece un estudio del también redactor de la revista, Enrique M. Ureña, sobre la nada fácil elección desde los juicios de valor entre capitalismo y socialismo marxista. Viene después reproducido el testamento doctrinal de uno de los hombres que más han influido en el pensamiento social de la Iglesia desde los años de 1920 hasta nuestros días, el alemán Oswald von Nell-Breuning S. J. Las colaboraciones de Javier Gorosquieta y Mario Zañartu pretenden ofrecer material o instrumento para cuatro sesiones de seminario sobre el tema La promoción de la justicia desde el horizonte de la fe. Damos, finalmente, elaborada al lector una comparación sintética entre los Estatutos de Autonomía gallego, vasco y catalán.

Con ello REVISTA DE FOMENTO SOCIAL intenta contribuir a la orientación y formación del lector, haciendo llegar a sus manos, número tras número, instrumentos válidos de trabajo.

Agradeceríamos a nuestros lectores cualquier observación o sugerencia que nos ayudara a mejorar, número tras número también, nuestro servicio.

La encrucijada de los precios petroleros (y III)

Por Fernando MARTINEZ GALDEANO S. J.

Será necesaria más que nunca la OPEP, la actualmente quebrada OPEP, la verdadera segunda OPEP, la que no va tras los acontecimientos, sino que se anticipa a éstos.

La energía ha dejado de ser barata y su ahorro racional es la inversión directa más inteligente que puede ser hecha de inmediato por todos.

Dada la diversidad de intereses que inciden en este problema de los precios del petróleo, parece oportuno subrayar la conveniencia para el lector de tener presentes las dos partes de este trabajo publicadas anteriormente en la *Revista de Fomento Social*, núm. 137, enero-marzo, 1980, páginas 87-104, y núm. 139, julio-septiembre, 1980, pp. 383-397.

En frases apretadas podemos recordar ciertas series de hechos, las más determinantes en la encrucijada de los precios petroleros.

Ya en 1970 la crisis no puede ser ocultada en el mercado internacional. Un consumo a punto de desbordar la producción, con unos precios de los crudos cada vez más bajos, consecuencia de una política general de desarrollo industrial a costa de una explotación de materias primas mal pagadas. Seguía vigente en su máximo fulgor un orden económico internacional que privilegiaba a los países desarrollados y estancaba a los subdesarrollados. Pero, en relación a los crudos esta situación no pudo prolongarse. El conflictivo Medio Oriente desarticuló los frágiles abastecimientos petroleros y consecuentemente descontroló sus precios. La OPEP actuó, como siempre detrás de los acontecimientos y éstos, aunque no fueron hechura de ella, le dieron la oportunidad de aparecer como su artífice. Después de la primera crisis (1973-74), los precios reales del petróleo fueron bajando, a pesar de los continuos esfuerzos de la OPEP por conservar su poder adquisitivo. Con una actitud desafiante y dominadora, los Estados Unidos movilizaron sus poderosos intereses con la finalidad de destruir la OPEP.

Nuestro análisis se detuvo en el otoño de 1978. Antes de proseguir hacia el presente, repasemos los acontecimientos y su impacto en los precios «de costo» a las compañías que comercializan los crudos.

Hechos relacionados con la subida del precio de costo del crudo marcador «árabe ligero» de 34 grados API en puerto de embarque, Ras Tanura. Período 1970-1978.

Tiempo	Hechos impulsores	Reacción OPEP	Precio a Cías. (\$/b.)
Sept. 1960 a julio 1970	Sobre-oferta de crudos. Desarrollo en base a energía barata.	Medidas que favorecen la estabilidad de los precios nominales.	1,05
Agosto-dic. 1970	Sabotaje oleoducto TAPLINE. Suben precios <i>spot</i> . Demanda supera a la oferta.	Libia reduce la producción. Venezuela sube impuestos y decide fijar los precios de referencia sin consultas a las compañías.	1,05
Año 1971	Precios <i>spot</i> en alza.	Ajuste de precio. Acuerdo de Teherán (15 de febrero de 1971).	1,37
Año 1972	Devaluación oficial del dólar (18 de diciembre de 1971). Pérdidas del control de las Cías. en los países exportadores.	Compensación de la devaluación. Acuerdo de Ginebra (20 de enero de 1972). Acuerdos de participación.	1,55
Enero-oct. 1973	Segunda devaluación del dólar (12 de febrero de 1973). Presión de la demanda.	Aplicación del Acuerdo de Teherán y de los acuerdos de participación (25 por 100). Compensación parcial de la devaluación (1 de abril de 1973). Ajustes mensuales de junio a octubre.	2,02 2,14 2,30
6-22 oct. 1973	Guerra árabe-israelí de Yon Kíppur.	Reunión de Kuwait (16 de octubre). Embargo.	3,39
Oct.-dic. 1973	Confusión y caos en el mercado.	Acuerdo de Ginebra (7-9 de enero de 1974). Aplicación de los acuerdos de participación (60 por 100).	9,34
Año 1974	Precios de mercado muy por encima del precio de costo a las Cías. con enormes ganancias para éstas.	Medidas contra las Cías. con el fin de reducir sus ganancias. Acuerdo de Quito (17 de junio). Reunión de Viena (13 de septiembre). Reunión de Abu-Dhabi (10 de noviembre).	9,51 9,84 10,24

Tiempo	Hechos impulsores	Reacción OPEP	Precio a Cías. (\$/b.)
Año 1975	Recesión económica y descenso de la demanda. Inflación generalizada y desempleo.	Compensación de la inflación (10 por 100). Reunión de Viena (24-27 de septiembre). Precios congelados por nueve meses.	11,27
Año 1976	Sigue la inflación. Elecciones en USA. Reactivación del mercado. Pérdida real del valor del petróleo.	Acuerdos de participación al 100 por 100. Se prorroga la congelación por tres meses más. Reunión de Doha (15-17 de diciembre). Doble precio: 1.—Arabia Saudita y E.A.U. 2.—Resto de los países.	11,51 12,09 12,70
Año 1977	La diferencia de precios favorece a las Cías.	Unificación de precios. Reunión de Estocolmo (13 de julio). Congelación de precios hasta fines de 1978.	12,70
Año 1978	Persiste la inflación y el dólar pierde valor.	Precios congelados. Reunión de Abu-Dhabi (16 de diciembre). Programa de precios para 1979 (*).	13,33

Nota.—Este cuadro está fundamentado en las partes I y II de este estudio sobre los precios del petróleo. Véase más arriba la cita exacta. (*) Este programa viene explicado en la presente tercera parte.

REVOLUCION ISLAMICA Y ORO NEGRO

Desde comienzos de 1978 la oposición contra el régimen del Sha en Irán cobró renovada energía. A miles de kilómetros de Teherán, desde París, el ayatollah Jomeini predicaba la rebelión violenta contra la opresión y el estilo de vida americano, impuesto por la dictadura del Sha (1).

(1) Conforme al Islam Chií, rama con la que se identifica un 90 por 100 de la población iraní, los ayatollah (signos de Dios) son maestros religiosos, independientes del poder civil y censores de la política del gobierno. Esta censura se extiende a todo aquello que lleve a una pérdida de la identidad. Puesto que Jomeini venía siendo el más destacado y valiente crítico de la influencia occidentalista, particularmente norteamericana, la población fervorosa del Islam Chií le aceptó y proclamó como su guía indiscutible. Por esta razón de que la gente en Irán parece querer ser a su estilo más que tener según la moda americana, sus crisis desembocan no solo en un golpe de estado, sino sobre todo en una revolución socio-religiosa. Se comprende así que un ejército moderno de medio millón de soldados, obligado a disparar en las calles contra las manifestaciones populares, desobedeciera las órdenes de los altos jefes.

Para fines de septiembre del mismo año, los obreros de las zonas y sectores de la producción de crudos dieron comienzo a una serie de huelgas sistemáticas. La producción y consiguiente exportación de crudo cayó en forma dramática. Con un militar como jefe del Gobierno, el Sha trató de restablecer su poder en la calle. Se repitieron las manifestaciones anti-Sha y los disparos indiscriminados de algunas fuerzas militares contra sus participantes. Como la situación se hacía insostenible, los Estados Unidos sugirieron el nombre de Shahpur Bakhtiar como solución intermedia. Después de veinticinco años de gobierno ininterrumpido, el Sha Mohamed Reza Pahlevi dejó el país el 16 de enero de 1979. Ruhollah Jomeini regresó triunfalmente a Irán el 1 de febrero, exigiendo la renuncia de Bakhtiar. Ni el embajador de Washington, William Sullivan, ni los servicios de inteligencia norteamericanos lograron influir en los acontecimientos. Contra todo lo previsto por la Casa Blanca, su poder real dentro del país se había desvanecido. Cayó el gobierno de Bakhtiar el 11 de febrero y el día 12 la totalidad de las fuerzas armadas se sometieron al ayatollah. Sólo la guardia imperial hizo algún intento de resistencia. Los obreros de los campos petroleros retornaron al trabajo el 14 de febrero.

Pero no se olvidaron las pasadas afrentas. Jomeini continuaba predicando una revolución y no una reforma. Fiel a esta doctrina, el estamento clerical estimuló al pueblo iraní a respaldar una revancha sangrienta contra aquellos que habían ocupado puestos de responsabilidad en el aparato opresor del Sha y también contra la penetración norteamericana (2). Evi-

Jomeini y su revolución pretenden la constitución de una sociedad islámica inspirada en el único camino del Corán. Estado y religión formarían una unidad y marcarían una única conducta, «la mejor». Por ello, ni el secularismo ni el partidismo liberal son admitidos.

Dos ramas ortodoxas constituyen principalmente el Islam: la sunnita y la chiíta. La raíz de su diferencia se esconde en sus principios históricos. Una mayoría de creyentes (90 por 100 del Islam) defiende que el sucesor de Mahoma (califa) debía ser elegido entre los miembros de la tribu de Mahoma. De aquí surgió la rama sunnita, la más poderosa. Enfrentada a esta interpretación se expresa la rama chiíta al defender que el sucesor de Mahoma debía ser de la sangre del Profeta. Los chiítas fueron perseguidos y dispersados durante siglos. Han constituido la parte del Islam más sufrida y abnegada. (Véase el informe de un destacado islamólogo: GALINDO AGUILAR, Emilio, *¿Qué pasa en el Islam?*, rev. «Vida Nueva», núm. 1.206, 8 de diciembre de 1979, pp. 22-25.)

(2) Un banquero australiano, William Knox d'Arcy, consigue en 1901 la concesión de las 5/6 partes de Persia por sesenta años. En 1908 encuentra petróleo en gran abundancia. Interesado el gobierno británico adquiere la participación mayoritaria de la empresa Anglo-Persian Oil Co., que más tarde (1935) cambiará su nombre en Anglo-Iranian Oil Co. (AIOC).

Siendo Venezuela el segundo productor mundial de petróleo y el primer exportador, su Congreso Nacional aprobó una ley en 1948 que establecía que si los impuestos totales no alcanzaban el 50 por 100 de los beneficios obtenidos por las Cías., la diferencia debería ser saldada en concepto de participación razonable. Con el fin de generalizar la norma del 50-50, Venezuela envió una misión al Oriente Medio. Presionado por la iniciada guerra de Corea (1950), el Gobierno norteamericano acepta el aumento impositivo. Tampoco les duele a las compañías petroleras norteamericanas que operan en aquella zona, puesto que el dicho incremento es deducible ante el fisco. Por esta razón, el Gobierno británico no aceptó el 50-50, ya que él mismo era también el propietario de la empresa. Aparece entonces en la escena mundial Mohamed Mossadegh, presidente del Gobierno de Irán, quien se enfrenta a la desobediencia de la empresa británica. En vista de la obstinación de ésta, el Parlamento

denciada esta dinámica anti-USA, a la Unión Soviética le era muy difícil no ser cauta y tolerante con la revolución islámica guiada por un dirigente tan imprevisible como el ferviente Jomeini.

Una oleada de juicios sumarios y de expeditivas ejecuciones se extendió por todo el país. Los mandos y efectivos de las fuerzas armadas fueron reducidos de tal forma que en seis meses de un total de 415.000 hombres sólo quedaron 250.000, según datos del Instituto de Estudios Estratégicos de Londres (3). Esta política generalizada de desmantelamiento del antiguo régimen ha producido una atomización de estructuras de poder liderizadas por los clérigos y laicos de mayor arrastre personal y de una emoción radical por construir una futura sociedad honesta e igualitaria regida por el Corán. Un resultado inmediato ha sido la ausencia de normas concretas de valor uniforme, una especie de anarquía más que aparente, no del gusto occidental.

Respecto de las grandes líneas de política económica, manifestadas en un seminario oficializado de cuatro días en Teherán, podrían resumirse en las siguientes: a) Máxima conservación del petróleo y del gas, limitando su exportación; b) Reducción de las importaciones; c) Subsidios y otros estímulos a la industria local; d) Apoyo total a la agricultura (4).

La caída de la producción petrolera iraní se produjo en octubre de 1978 y hasta marzo de 1979 no comenzó a recuperarse. Según declaraciones oficiales el techo de producción no debía desbordar los cuatro mi-

iraní nacionaliza (marzo de 1951) la AIOC y establece la National Iranian Oil Co. (NIOC). Los británicos responden con un boicot total a las exportaciones petrolíferas del Irán. En año y medio no llegan a 100.000 toneladas las embarcadas en Abadán. No hay compradores por miedo a que la mercancía sea confiscada. Los británicos esperan que el boicot provoque la caída de Mossadegh. La crisis se prolonga. El Pentágono teme una guerra por parte de la Unión Soviética, y la refinera de Abadán era en esa época el principal abastecedor de la fuerza aérea norteamericana destacada en Europa y Oriente Medio. El Departamento de Estado urge una solución rápida y favorable a los intereses norteamericanos. Bajo presión, la AIOC acepta la formación de un consorcio en el que las compañías USA aparecen con la propiedad del 40 por 100 del capital social. El Gobierno británico conserva otro 40 por 100. Resuelto este problema distributivo, Mossadegh es eliminado por una rápida acción de la CIA. El Sha, que para entonces había escapado del país, fue reestablecido en el trono y se firma un acuerdo entre la NIOC y el consorcio occidental, por el cual éste compra y decide el volumen de producción, destino y precio de realización (5 de agosto de 1954). De esta forma tan violenta e injusta se introducen los Estados Unidos en un país hasta entonces cerrado para sus negocios y sus intereses geo-políticos. (Véase O'CONNOR, Harvey, *Crisis Mundial del Petróleo*, Ediciones y Distribuciones Aurora, Caracas, 1962, pp. 283-306; PÉREZ ALFONZO, Juan Pablo, *El camino de Mossadegh*, «Revista Política», núm. 61, mayo de 1967, pp. 15-43.)

(3) El *International Institute for Strategic Studies* (IISS) fue fundado en 1958 y tiene su sede en Londres. Está financiado por las Fundaciones Rockefeller, Ford, Volkswagen, Fiat y por la Asociación Japonesa de Industriales. Al parecer su trabajo primordial consiste en la elaboración de informes y estudios estratégicos con destino a los gobiernos más influyentes de Occidente. Está considerado como un centro de la Trilateral. (Sobre la Comisión Trilateral, véase RICO F., Carlos, *Interdependencia y trilateralismo. Orígenes de una estrategia*, rev. «Información Comercial Española», número 555, noviembre de 1979, pp. 129-167.)

(4) Véase: *Iran Service, Business International*, Ginebra, 15 de octubre de 1979, número 10, pp. 1-5.

liones de barriles diarios. Como el consumo interno del país absorbe unos 700.000 barriles diarios, quedarían para la exportación entre 2,8 y 3,3 millones de barriles diarios. Podemos apreciar en el cuadro siguiente las estimaciones de la producción y exportación iraníes a partir del último cuatrimestre de 1978.

IRAN: PRODUCCION Y EXPORTACION DE CRUDOS (en millones de b./d.)

Meses	Produc.	Export.	Meses	Produc.	Export.
1978			1979		
Sept.	6,093	5,393	Agosto	3,500	2,800
Oct.	5,540	4,840	Sept.	4,000	3,300
Nov.	3,493	2,793	Oct.	3,790	3,090
Dic.	2,371	1,671	Nov.	3,250	2,550
			Dic.	3,097	2,397
1979			1980		
Enero	0,445	(0,255)	Enero	2,700	2,000
Febr.	0,700	—	Febr.	2,700	2,000
Marzo	2,350	1,650	Marzo	2,500	1,800
Abril	3,600	2,900	Abril	1,800	1,100
Mayo	4,097	3,397	Mayo	1,400	0,700
Junio	3,900	3,200	Junio	1,500	0,800
Julio	3,806	3,106			

Fuente: *Petroleum Economist*, años 1979 y 1980, páginas en las que se recoge la producción petrolera mundial.

Salta a la vista que desde noviembre de 1978 a noviembre de 1979, el mercado internacional de crudos deja de recibir una cantidad no inferior a los dos millones de barriles diarios. Hay meses como enero y febrero de 1979 en los que Irán no realiza exportación alguna. De abril a octubre de 1979 se mantiene la exportación conforme a los lineamientos del Gobierno. Se produce un pronunciado descenso a partir de noviembre de 1979. Esta baja que se acentúa en los meses siguientes se explica por los acontecimientos políticos.

El día 5 de noviembre fue asaltada la embajada de los Estados Unidos en Teherán, y más de 50 funcionarios del servicio exterior norteamericano fueron tomados como rehenes. Se relaciona la toma de la embajada con el viaje del Sha desde México a Nueva York para recibir tratamiento médico. El precio por la devolución de los rehenes era la entrega del Sha. Acusados de espionaje y de conspiración subversiva, los rehenes no han sido devueltos a los Estados Unidos conforme al derecho internacional que ampara al cuerpo diplomático (5). Agotada su paciencia, los Estados

(5) El supuesto espionaje se fundamenta en un *memorandum* secreto de Brzezinski, asesor presidencial en cuestiones de seguridad nacional, al secretario de Estado de aquel entonces, Cyrus Vance. La fecha del documento es del 6 de agosto de 1979 y fue hecho público por Bani Sadr, presidente de Irán.

Unidos declararon el bloqueo económico a Irán, suprimiendo incluso sus importaciones de crudos procedentes de este país (771.000 barriles/día). Además congelaron más de 8.000 millones de dólares en activos, propiedad del Estado iraní, pero manejados por bancos norteamericanos

Irán respondió con la eliminación del dólar como moneda de pago de su petróleo y con una serie de actos violentos contra los representantes del Gobierno norteamericano en diferentes capitales de países islámicos. La caída del dólar en los mercados de Frankfurt, Zurich y París fue espectacular. En contraste con la baja del dólar, las cotizaciones del oro iniciaron una vertiginosa escalada. Varios factores se sumaron al impulso iraní y llegaron a colocar la onza Troy (aproximadamente 31 gramos) en la increíble cota de 850 dólares (21 de enero de 1980). Al mismo tiempo, Irán derivó hacia el mercado *spot* el petróleo que antes le compraban los Estados Unidos.

Como consecuencia del bloqueo, Irán dejó de recibir repuestos y materiales para el desarrollo de los campos petroleros y el empleo de sistemas de recuperación secundaria. Ya en marzo de 1980 la producción de crudo dio un bajón significativo y en abril se ahondó aún más, debido a que las compañías Shell, BP (British Petroleum) y los japoneses no habían llegado a un acuerdo sobre precios con la NIOC (National Iranian Oil Company). Con el fracaso de la aventura norteamericana para la liberación de los rehenes (24 de abril), los contratos con Irán se hicieron cada vez más difíciles. La siguiente reducción significativa de la producción petrolera iraní se produjo en junio de 1980 a causa de la política de sanciones decidida por la Comunidad Económica Europea.

«Carter—escribía Brzezinski a Vance—ha atendido su nota del 18 de julio de 1979 sobre las acciones probables del Gobierno de Estados Unidos en relación con el curso de los acontecimientos políticos actuales en Irán. Con el presente memorando se le permite a usted efectuar acciones que son de la incumbencia del Departamento de Estado. El presidente está convencido de que estas acciones, cuyo objetivo es influir en el curso de los cambios en Irán, deben llevarse a cabo en coordinación con el Ministerio de Defensa, la CIA y otros departamentos y dependencias, atendiendo, donde esto sea necesario, a los criterios expresados por el Sha iraní durante las últimas consultas efectuadas con él.»

«El presidente confirma—se dice más adelante en el memorando—que por cuanto no es posible prever los acontecimientos y los cambios en Irán, es necesario que Estados Unidos establezca contacto con todos los líderes de las organizaciones y corrientes políticas sin excepción, incluidas las minorías étnicas y religiosas y los grupos extremistas a los que se pueda empujar a una resistencia armada al régimen de Jomeini. Pero por cuanto este tipo de acciones son por su naturaleza delicadas, el presidente está contra el establecimiento de cualquier contacto con dirigentes religiosos y políticos o con algunas figuras de la 'banda de Jomeini', o bien con miembros de la oposición entre los jefes militares superiores en Irán sin previa coordinación con el director de la CIA. Conforme se vayan desarrollando los acontecimientos en Irán y teniendo en cuenta los intereses de la seguridad nacional en Estados Unidos, cualquier propuesta nueva que se someta a discusión deberá ser dirigida a la Casa Blanca.» (Véase: JAVARE, Alí, y WEST, James, *Diálogo iraní-norteamericano. ¿En qué consiste la esencia del conflicto?*, «Revista Internacional», septiembre de 1980, página 74. Sobre la violación de las normas que regulan las misiones y agentes diplomáticos, PASTOR RIDRUEJO, José Antonio, *Los incidentes diplomáticos del Irán y el Derecho Internacional*, rev. «Razón y Fe», enero de 1980, pp. 61-65.)

MERCADO SPOT Y OPEP

Debido a la crisis iraní y a sus efectos directos sobre la exportación de crudos, el mercado de entrega inmediata (*spot*) de Rotterdam acusó alzas en sus precios (6). En septiembre, el precio *spot* del crudo marcador «árabe ligero» se igualaba al precio oficial de costo a las compañías, es decir, 12,70 \$/b. Para octubre subió a 12,95 \$/b. En noviembre alcanzó los 15 \$/b. y en diciembre marcó 15,60 \$/b.

Cuando los países miembros de la OPEP se reunieron en la capital de Abu-Dhabi (16 de diciembre de 1978) tenían los datos del mercado *spot* de octubre y noviembre, pero el Sha continuaba como soberano y las cantidades comercializadas en estas condiciones eran aún pequeñas. Para la OPEP de aquellos días, su preocupación más inmediata era el restablecimiento del valor real de los precios del crudo. (Véase la parte II de este trabajo, citada más arriba.)

Según datos recogidos del semanario *Petroleum Intelligence Weekly*, publicación considerada como muy bien informada y próxima a las grandes compañías petroleras, la suma ponderada de las fluctuaciones del dólar y de la inflación para 1978 había moderado el costo real del barril (dólares de 1972), en los siguientes términos según país consumidor:

Precio OPEP	12,70 \$/b.
Francia	6,48 »
Reino Unido	6,45 »
Italia	6,37 »
Holanda	5,79 »
Alemania	5,63 »
Japón	4,89 »

Fuente: OPEC, *Facts and Figures: A comparative analysis*, Viena, 1979, pág. 6.

Nota.—En relación con los Estados Unidos habría que aplicar solamente el factor de su inflación.

(6) *Spot*: Término inglés que puede aplicarse a una mercancía lista para su entrega inmediata. En un mercado petrolero internacional abundante (anterior a 1970) los precios *spot* solían estar por debajo de los precios establecidos en los contratos a plazo. Toda escasez de crudos provoca una inmediata presión de la demanda sobre los precios *spot*. Naturalmente, que si esta tensión se mantiene, viene a incidir en los precios pactados a plazo. Por esta razón el mercado *spot* tiene tanta importancia, aunque de ordinario sólo moviliza alrededor de un 5 por 100 del mercado internacional, es decir, aproximadamente un millón y medio de barriles diarios. En el caos de finales de 1979, el mercado *spot* llegó a manejar un 30 por 100 de la producción de la OPEP, unos ocho millones de barriles diarios.

El mercado de entrega inmediata (*spot*) de Rotterdam no es propiamente un lugar físico, sino una red mundial de corredores que realizan la mayoría de sus tratos por teléfono y télex. El mercado *spot* está dominado por consorcios comerciales muy agresivos, pero también operan en él una gran cantidad de especuladores independientes. Los corredores regulares se conocen como si fueran socios de un club y se respeta la palabra como comprobante del contrato. Mientras los corredores realizan sus tratos, un cargamento de petróleo en camino desde Oriente Medio a los Estados Unidos, por ejemplo, puede cambiar de dueño varias veces durante una travesía de un mes. (Véase: ROEBER, Joe, *The Rotterdam oil market*, edit. Petroleum Economist, Londres, 1979, pp. 1-15.)

Durante dieciocho meses (julio de 1977-diciembre de 1978), el precio OPEP no había variado y su poder adquisitivo se había deteriorado sensiblemente. Hubo consenso en la OPEP para establecer un nuevo aumento de precios que se cumpliría en forma gradual y escalonada en 1979:

*Programa de precios OPEP para 1979 (dólares/barril).
(Crudo marcador: «Arabe ligero» de 34 grados API, en Ras Tanura.)*

Fechas e incrementos en %	Precio de referencia	Precio de costo a las Cías.
Anterior	13,65	12,70
1 de enero de 1979 (5 por 100 más)	14,34	13,33
1 de abril de 1979 (3,81 por 100 más)	14,88	13,84
1 de julio de 1979 (2,30 por 100 más)	15,22	14,16
1 de octubre de 1979 (2,70 por 100 más)	15,63	14,54

No pudo llevarse a cabo este programa de precios aprobado para 1979 porque los acontecimientos políticos que acumulativamente se precipitaron sobre Irán modificaron en forma dramática el panorama petrolero. Los precios oficiales de venta establecidos por la OPEP fueron rebasados en casi diez dólares en el mercado *spot* (7).

Arabia Saudita había aumentado su producción de crudos de unos ocho millones de barriles diarios en septiembre a 10,4 en diciembre de 1978. Pero semejante producción no podía ser prolongada ya que tiende a debilitar las reservas de sus crudos livianos. Por esta razón, el Gobierno de Arabia Saudita tiene decidido un techo promedio anual de 9,5 millones de barriles diarios. Este máximo responde a una política petrolera que trata de preservar una relación de producción de 65/35 entre crudos ligeros y pesados. Un sostenido aumento de la producción sólo sería admisible si se hiciera en base al tipo de crudos pesados que constituyen su mayor reserva, pero que tienen menor demanda en las refinerías (8).

Como el esfuerzo de Arabia Saudita no podía durar, ya en marzo de 1980 la diferencia entre los precios de venta de la OPEP y los del mer-

(7) En adelante, ya no se hará mención del precio de referencia, ni del precio de costo a las compañías. Tales términos dejan de ser útiles ante la arrolladora fuerza del mercado. Los gobiernos fijarán sus respectivos *precios de venta oficiales* y la OPEP perderá la posibilidad real de tener bajo un control uniforme los precios de los crudos. Es el comienzo de su dispersión interna.

(8) Un crudo argelino de 44 grados API, tratado en una destilación normal, tiene un patrón de refinación que se aproxima a los siguientes porcentajes en peso: 3,8 por 100 de gases licuados, 20 por 100 de gasolinas, 45 por 100 de gas-oil y combustible de calefacción y 21 por 100 de combustible residual. Un crudo de Kuwait de 31 grados API, en parecidas condiciones de destilación da un 2 por 100 de gases licuados, un 9 por 100 de gasolina, un 30 por 100 de gas-oil y combustible de calefacción y un 50 por 100 de combustible residual. Los propietarios de las refinerías, y sobre todo las compañías distribuidoras, obtienen un beneficio mayor en el primer caso, en el tratamiento y venta de los crudos livianos. (Véase: CHEVALIER, Jean-Marie, *La baza del petróleo*, Editorial Laia, Barcelona, 1974, pp. 10-14 y 205-207.)

cado *spot* era de 9 y 10 dólares, como puede apreciarse en el siguiente cuadro:

Diferencias de precios en algunos crudos representativos de la OPEP. (En \$/b.)
(Corresponden a marzo de 1979.)

País/Tipo de crudo	Grados API	Precio OPEP	Precio spot	Diferencia
Arabia Saudita/Light	34	13,33	22,38	9,05
Argelia/Saharan blend	44	14,80	26,63	11,83
Irak/Kirkuk	36	13,52	22,65	9,13
Libia/Brega	40	14,80 (a)	25,75	10,95
Kuwait/Export	31	12,83	20,44	7,61
Nigeria/Bonny light	37	14,82	25,75	10,93

(a) Libia subió a 15,37 su precio oficial a partir del 1 de marzo de 1979. En febrero su precio *spot* había sido de 25 \$/b.

Fuentes: *Petroleum Economist*, enero-abril, 1979; *OPEC Bulletin*, mayo, 1980.

En la reunión extraordinaria de la OPEP, en su comienzo consultiva (26-27 de marzo de 1979), se planteó este problema de la diferencia tan excesiva entre ambos precios. Hubo un acuerdo unánime en elevar el precio marcador «árabe ligero» de 13,33 \$/b. a 14,54 \$/b. Este era el precio ya programado en diciembre de 1978 para ser aplicado a partir de octubre de 1979. Se adelantaba en seis meses esta medida. También se llegó a un acuerdo permisivo, dada la confusión del mercado internacional. Cada país podría añadir a sus precios de base (según diferenciales), una «prima de mercado» que respondiera a la demanda de sus respectivos crudos.

PERDIDA DEL CONTROL DE LOS PRECIOS

Restablecida en parte la exportación petrolera del Irán, éste acude al mercado *spot* de entrega inmediata con una parte significativa de su disminuida producción con el fin de compensar esta baja por medio de ingresos más altos por barril. Al mismo tiempo, tanto los países consumidores europeos y Japón como las compañías comercializadoras procuran abastecerse más allá de lo preciso para un consumo inmediato y acumular existencias (*stocks*). Japón, Italia, Alemania Occidental y Francia en los primeros ocho meses habían aumentado sus importaciones petroleras entre un 5 por 100 y un 13,2 por 100. Esta política de almacenamiento previsor fue atizada todavía más durante unos meses por la asustada política energética norteamericana que llegó a subsidiar el barril importado de gas-oil y combustible de calefacción en cinco dólares por barril (9).

(9) Las cifras sobre la producción petrolera del primer semestre de 1979 y su comparación con la del correspondiente a 1978 son recogidas en esta nota. Han

Todos estos factores imposibilitaban la fijación de un orden mínimo en el mercado petrolero internacional. Las diferencias de los precios oficiales en comparación con el crudo marcador llegaron a los 6,5 dólares por barril, lo que hacía insostenible la situación para Arabia Saudita, el exportador más importante. La mayoría estaban obteniendo ingresos mucho más sustanciosos. La política petrolera de Arabia Saudita favorecía a los intermediarios que vendían parte de su petróleo a un precio superior al oficial. (En junio, su precio *spot* era de 35,40 \$/b., es decir, por encima del oficial, 14,54 \$/b., en más de un 100 por 100.)

Pueden verse las diferencias entre los precios de venta oficiales en comparación con el del crudo marcador en el cuadro siguiente. Se toma una muestra de crudos representativos:

Diferencias en los precios de venta oficiales de algunos crudos representativos respecto del crudo marcador, el light de Arabia Saudita. (En dólares por barril.)

País/Tipo de crudo	API	1 abril 79	Diferencia	1 junio 79	Diferencia
Arabia Saudita/Light	34	14,54	—	14,54	—
Argelia/Saharan blend	44	18,55	4,01	21,00	6,46
Libia/Brega	40	18,25	3,71	21,26	6,72
Nigeria/Bonny light	37	18,52	3,98	20,96	6,42
Irak/Kirkuk	36	16,28	1,74	20,06	5,52
Irán/Light	34	16,57	2,03	17,17	2,63
Kuwait/Export	31	15,80	1,26	19,31	4,77

Fuentes: *Petroleum Economist*, abril-julio, 1979; *OPEC Bulletin*, mayo, 1980.

Reunida la OPEP otra vez en Ginebra a mediados de año (26-28 de junio de 1979) y analizada la presión sobre el mercado (déficit de dos millones de barriles diarios), y las diferencias entre los precios de venta oficiales y el marcador, la Conferencia concluyó con un «acuerdo» de precios diversificados. Con este comunicado, expresión de una realidad, el crudo «árabe ligero» de 34 grados API perdió oficialmente su poder unificador. La Conferencia decidió: 1) Ajustar el precio del crudo marcador a 18 \$/.; 2) Permitir a los países miembros el que puedan añadir a los precios de sus crudos una prima de mercado máxima de dos \$/b. sobre los diferenciales normales, siempre y cuando tales primas de mercado se necesitaran, debido a las condiciones del mercado; 3) Los precios máxi-

sido deducidas de los informes que publica mensualmente la revista *Petroleum Economist*. Las cantidades expresan en barriles los promedios diarios:

Primer semestre	OPEP	Mundo libre no OPEP	Países comunistas	Total mundial
1978	28.818.094	17.905.500	14.307.699	61.031.293
1979	29.935.286	19.453.187	14.191.747	63.580.220
Variación	(+) 1.117.192	(+) 1.547.687	(—) 115.952	(+) 2.548.227

mos que pueden ser cargados por los países miembros no excederán el nivel de 23,50 \$/b, bien por concepto de diferenciales o localización geográfica o por primas de mercado o por la suma de todos los factores.

Por tanto, en adelante, de un piso de 18 \$/b. los precios de venta oficiales podrían elevarse según calidad, posición geográfica y demanda de compradores hasta un techo de 23,50 \$/b. conforme al criterio de política petrolera de cada país exportador. Arabia Saudita, Emiratos Arabes Unidos y Qatar fueron los únicos países que decidieron no aplicar a sus precios las llamadas primas de mercado.

De poco sirvió este mecanismo de precios. Mayores cantidades de petróleo procedentes de Irán, Nigeria e Irak afluyeron al mercado *spot* a precios entre 30 y 40 \$/b. En octubre, Libia quebró oficialmente el techo de 23,50 \$/b. y su precio se puso en 26,22 \$/b. Otro tanto hizo Argelia pocos días después (26,27 \$/b.). México, país no perteneciente a la OPEP, fijó también en octubre su precio de exportación en 24,60 \$/b. Los crudos del Mar del Norte se vendían en ese tiempo a 26,07 \$/b. A finales de octubre los iraníes estaban pidiendo como condición a las compañías clientes con contratos a plazo que la venta al precio oficial dependería de la aceptación de una parte del suministro a precios por encima de los 40 \$/b. Cuando el 4 de noviembre los estudiantes armados invaden la embajada USA en Teherán y toman como rehenes a más de 50 funcionarios norteamericanos, la angustia de compradores nerviosos conmociona el mercado petrolero que se encuentra cercano el caos y a la anarquía. Los precios *spot* desbordaron los 40 \$/b. y mantuvieron estas cotizaciones hasta fin de año. Véase a continuación su evolución en 1979:

*Evolución de los precios spot de algunos crudos representativos. (En \$/b.)
(Período: 1979.)*

País/Tipo de crudo	API	Enero	Abril	Julio	Octubre	Diciembre
Arabia Saudita/Light	34	16,24	21,25	33,13	38,00	41,00
Argelia/Saharan blend	44	18,41	24,88	33,63	41,20	43,50
Irak/Kirkuk	36	16,46	21,69	33,56	38,40	41,25
Libia/Brega	40	18,05	24,19	36,38	40,40	43,00
México/Reforma	34	19,94	21,94	34,50	37,90	41,17
Nigeria/Bonny light	37	18,13	24,19	36,13	40,40	43,25
Reino Unido/Forties	37	17,91	23,94	35,31	40,15	43,00
URSS/Urals	31	16,71	22,19	34,38	38,20	40,00
USA/North Slope (Alaska)	31	16,30	19,50	32,13	35,20	39,00

Fuente: *OPEC Bulletin*, vol, XI, núm. 14, mayo de 1980, pp. 22 y 24.

Nota.—Han sido incluidos algunos crudos de países no miembros de la OPEP. Los precios más elevados del año que no aparecen en el cuadro, fueron los correspondientes a noviembre. Reflejarían la incertidumbre creada por la toma de la embajada norteamericana en Teherán.

Cuatro días antes (13 de diciembre de 1979) de la reunión de la OPEP en Caracas (17-20 de diciembre), Arabia Saudita, apoyada por los Emiratos Árabes Unidos y Qatar, subió su precio calificado como «marcador» en seis dólares por barril (de 18 a 24 \$/b.) con efecto retroactivo al primero de noviembre. Al día siguiente, Venezuela hizo lo mismo, aunque sin efecto retroactivo alguno. Después de largas conversaciones formales e informales los representantes en Caracas de los países miembros de la OPEP no llegaron a ningún acuerdo ni siquiera mínimo sobre precios. Referente a éstos, el párrafo textual del comunicado final dice así: «La Conferencia examinó el informe de la 50.^a reunión del Comité Económico sobre algunas tendencias de los mercados y de los precios petroleros, pero no tomó decisión alguna al respecto. Se convocará a una Reunión Extraordinaria de la Conferencia para discutir las diversas posiciones sobre precios tomadas por los países miembros.» A finales de 1979, el complicado cuadro de los precios oficiales de venta podía sintetizarse en dos grandes apartados: 1) Moderados, que oscilaban entre 24 y 27 \$/b.; 2) Radicales que giraban alrededor de los 30 \$/b.

Los pronósticos para 1980 subrayaban un excedente de crudo en el mercado debido a los altos inventarios de compañías y gobiernos consumidores, al descenso de la actividad en los países industriales y a la aproximación de los precios oficiales de venta a los precios del mercado *spot*.

Estas previsiones tardaron en aparecer más de lo previsto debido a hechos de política internacional: La invasión de Afganistán por la URSS (28 de diciembre de 1979) y el frustrado intento norteamericano de liberar a los rehenes en Teherán (24 de abril de 1980).

El temor a quedarse aislada en momentos en que pesaban serias amenazas sobre el conjunto de países islámicos y la irritación ante la publicación de las ganancias obtenidas por las compañías petroleras norteamericanas fueron las principales razones que llevaron a Arabia Saudita (28 de enero de 1980) a aumentar el precio de su petróleo en dos \$/b. (de 24 a 26 \$/b.) con efecto retroactivo al primero de enero de 1980 (10). Irak, Qatar, Emiratos Árabes Unidos y Kuwait incrementaron de inmediato sus precios también en dos \$/b. Para comienzos de febrero, Venezuela subió también en dos \$/b. su crudo de referencia (tipo Oficina) equiparable al «árabe ligero». La reacción de Irán no se hizo esperar y exigió 31 \$/b. Los crudos africanos (Argelia, Libia y Nigeria) los de mejor calidad superaron oficialmente los 34 \$/b.

(10) Las compañías petroleras multinacionales con sede en Estados Unidos tuvieron en 1979 el mejor año de su historia, con niveles de ganancias que no se esfuerzan en explicar en forma transparente a la opinión pública. Todas las empresas anunciaron que sus ganancias tan espectaculares fueron generadas sobre todo en el exterior y no a costa de los nacionales norteamericanos. Justifican la necesidad de estas ganancias para poder auto-financiar las inversiones que se requieren para mantener y aumentar las fuentes energéticas, de las cuales se beneficia más que ninguno el pueblo norteamericano. Esta poderosa industria, por tanto, es «buena» para el país.

En el cuadro siguiente pueden apreciarse los beneficios netos de las cinco «ma-

Después de estas subidas, ya a mediados de febrero, había indicios de que la escasez en el suministro de petróleo estaba llegando a su fin. Efectivamente, para el 12 de febrero Kuwait anunciaba una reducción de su producción petrolera en un 25 por 100 a partir del primero de abril. Parecía entonces que las previsiones para 1980 se iban a cumplir y que el mercado daba algunas señales de equilibrarse, a precios naturalmente mucho más elevados, ciento por ciento por encima de los vigentes en diciembre de 1978. (Los crudos kuwaitíes son de tipo mediano, de 31 grados API, muy sensibles a una baja de la demanda.)

RUPTURA DENTRO DE LA OPEP

Con la ausencia del Irán en el esquema defensivo montado por Estados Unidos para proteger el Golfo Pérsico se disloca el dispositivo de seguridad en la zona petrolera más importante del mundo. Si además, en el país considerado hasta ese momento puntal, se proclama una revolución islámica antagónica de la cultura al «estilo de vida americano» y sus dirigentes hacen un llamado internacional en esta línea a los cientos de millones de creyentes del Islam, la inestabilidad de algunos gobiernos del área se agudiza en forma obsesiva. Tumultuosas manifestaciones de la población chiíta residente en las ciudades petroleras de Arabia Saudita fueron aplastadas a sangre y fuego por la intervención de 20.000 soldados de las fuerzas reales (27 de noviembre de 1979). Pocos días antes un grupo religioso «no claramente identificado» penetró en la Gran Mezquita de La Meca para protestar contra las autoridades sauditas. Varios días duró la operación limpieza con un saldo de no menos de 130 muertos y 300 heridos. Los gobiernos del Medio Oriente empezaron a ver con preocupación creciente las posibles consecuencias de la revolución iraní. En Arabia Saudita, Kuwait, Emiratos Arabes Unidos, Bahrain, Qatar y Omán trabajan numerosos inmigrantes venidos de Irán. Un 50 por 100 de la población de Bahrain son seguidores de la rama chiíta. En este aspecto, el Gobierno de Irak, país fronterizo con Irán y con una mayoría chiíta en su población, mostró enseguida su inquietud política y militar.

yores», su volumen originado en el exterior y las variaciones en porcentajes respecto del año precedente.

Empresas	Beneficios netos		Variac. en %	Origen externo		Variac. en %
	1978	1979		1978	1979	
Exxon	2.763	4.295	(+) 55	1.845	3.090	(+) 67
Gulf	785	1.322	(+) 68	377	827	(+) 119
Mobil	1.131	2.010	(+) 78	587	1.362	(+) 132
SoCal	1.089	1.785	(+) 64	534	950	(+) 78
Texaco	852	1.759	(+) 106	419	1.031	(+) 146
Totales	6.620	11.171	(+) 69	3.762	7.260	(+) 93

Fuente: *Niveaux record des bénéfices*, rev. «Petroleum Economist», edic. francesa, marzo, 1980, p. 113s.

Cuando la OPEP se reunió en Caracas en diciembre de 1979, la tensión entre Irak e Irán era ya inocultable. Jomeini había comenzado a utilizar abiertamente el petróleo como arma política. Dentro de la Organización el desacuerdo en los precios reflejaba más las encontradas posiciones políticas que los razonamientos económicos.

Los choques fronterizos entre Irak e Irán del mes de abril (1980) provocaron una gran preocupación en los demás países integrantes de la OPEP. Fracasada la incursión militar de los Estados Unidos en Irán (24 de abril de 1980), corrieron rumores fundados de que el país agredido podría solicitar el apoyo del resto de los miembros de la OPEP, conforme a la declaración solemne que en su día suscribieron los jefes de estado y soberanos de la Organización, reunidos en Argel (4-6 de marzo de 1975). Pero ya la OPEP estaba internamente rota y la solidaridad del conjunto era inviable, sobre todo bajo el punto de vista político, nivel en el que estaba planteado el problema. Siempre había alardeado la OPEP de que sus objetivos eran económicos y no políticos. El petróleo como recurso económico, escaso y no-renovable, había sido de hecho un factor de unidad, pero como arma política, instrumento de poder y dominio, se convertía en elemento disgregador de la Organización (11).

En cumplimiento de lo acordado en Caracas (véase más arriba), la Conferencia Extraordinaria de Ministros de la OPEP se reunió en Taif (Arabia Saudita) los días 7 y 8 de mayo «para discutir las diversas posiciones sobre precios tomadas por los países miembros». Para el momento de iniciarse la discusión, el abanico de precios se extendía desde los 26 \$/b. del árabe liviano hasta los 35,37 \$/b. del iraní liviano. El intento de rescate de los rehenes, el temor de otra acción militar de mayor envergadura en la zona del golfo y el conflicto palmario entre Irak e Irán hicieron fracasar la reunión de Taif. No se lograron avances en la aceptación de una estrategia de precios a largo plazo (12). De un mercado deprimido en febrero y marzo se había pasado a una demanda nerviosa que fortalecía otra vez la dispersión en los precios de venta ofi-

(11) «El objetivo principal de la Organización es la coordinación y unificación de las políticas petroleras de los países miembros y la determinación de los mejores medios para defender sus intereses, individual y colectivamente.»

«La Organización proyectará caminos y maneras de asegurar la estabilidad de los precios en los mercados internacionales de petróleo con el propósito de eliminar dolorosas e innecesarias fluctuaciones.»

«Siempre deberán tenerse en cuenta los intereses de las naciones productoras y la necesidad de asegurarles un ingreso estable; el abastecimiento económico y regular de petróleo a las naciones consumidoras; y una ganancia limpia al capital de los inversores en la industria petrolera.» (Véase: OPEC, *The Statute of the Organization of the Petroleum Exporting Countries*, Viena, 1979, art. 2.)

(12) El Comité de Estrategia de la OPEP, nacido en 1977 e integrado por Arabia Saudita, Argelia, Irak, Irán, Kuwait y Venezuela, ha dedicado sus mayores esfuerzos a la consecución de una política unificada de precios que pueda ser aplicada durante un período de tiempo prolongado. Busca un mecanismo idóneo, capaz de responder a tres variables debidamente ponderadas: la inflación importada que debilita el valor real del petróleo; las variaciones monetarias y su relación con el dólar, moneda con la que se paga el petróleo; y la tasa de crecimiento económico de los países industrializados como signo del consumo del petróleo, recurso sujeto a un agotamiento acelerado y no-renovable por los países exportadores.

ciales. Los ministros se despidieron hasta junio con un compromiso de intenciones de no compensar la merma en la producción del Irán y un deseo de que el precio del gas natural sea equiparado al del crudo en base a su valor térmico (13).

Después de Taif, dejado de lado el plan estratégico de precios a largo plazo, estaba demasiado claro que la variable política iba a dominar en la problemática petrolera internacional, tanto a nivel de la OPEP como a nivel geopolítico mundial. El precio de los crudos va a expresar el curso de los acontecimientos políticos que se deciden en el Medio Oriente. Las cotas de producción, por tanto, seguirán criterios sobre todo políticos y no tanto económicos.

Si los precios en el mercado *spot* de nuevo empezaban a subir, y si Irán seguía en sus intentos de exportación de su revolución, un aumento medido del precio del crudo «árabe ligero» podía frenar la demanda y evitar que el crudo iraní se vendiera a mejor precio. Poco a poco y en forma precisa la exportación iraní tendría que caer incluso por debajo del nivel de supervivencia. Efectivamente, Arabia Saudita decidió sin avisar a nadie (14 de mayo de 1980), que el «árabe ligero» costaría 28 \$/b. en lugar de 26 \$/b. con efecto retroactivo al primero de abril. Esta vez no hizo el ajuste antes de la reunión como en Caracas sino después, pudiéndose interpretar la decisión como signo inequívoco de que la OPEP al menos a corto plazo carecía de interés en cuanto a organización solidaria. No había posibilidad alguna de reunificación de precios y además Arabia Saudita no estaba interesada en hacer el papel de «buena» en favor de Occidente a cambio de nada.

El incremento saudita provocó un clima de expectativa. El 19 de mayo, Libia subió también sus precios en dos \$/b. con efecto retroactivo al 15 de mayo; Indonesia anunció un alza igual de dos \$/b. y Argelia se contentó con un dólar más. Al día siguiente se anunciaron aumentos por parte de Irak, Kuwait, Qatar y Venezuela. Curiosamente, el crudo de Irán no cambió su precio de 35,37 \$/b., ya que su cotización en el mercado *spot* era de 36,22 \$/b.

Como la situación de los precios en el mercado internacional era muy volátil, pareciera que seguía vigente la posición de Irán de que si lo que se deseaba era una reunificación del precio del petróleo, ésta debía hacerse hacia arriba. El ministro de Petróleo del Gobierno de Teherán, Alí Akbar Moïnfar, gustaba repetir: «A menos que Arabia Saudita aumente el precio de su petróleo en nueve dólares—para llegar a 35 dólares—no podrá

(13) El valor térmico de los hidrocarburos suele medirse en BTU (British Thermal Unit), unidad inglesa de calor. Un kilowatio/hora equivale a 3.412 BTU (aproximadamente). Para obtener un millón de BTU, a partir de un crudo promedio había que pagar 5,71 dólares en contraste con los cuatro dólares que se pagaban a lo sumo por el mismo valor calórico en gas. Estos precios corresponden al primer trimestre de 1980 y son cotizaciones en puerto de destino de la zona N.O. de Europa. Sólo el flete del millón de BTU costaba 0,40 \$ desde el norte de Africa y 1,40-1,60 \$ desde el Golfo Pérsico. (Véase: AIT-LAOUSSINE, Nordine, *Towards a New Order in Gas Pricing*, «OPEP Review», vol. IV, núm. 2, 1980, pp. 50-72.)

haber unificación entre los miembros de la OPEP.» (Argelia y Libia compartían la tesis de Irán.)

Los trece ministros de la OPEP se reunieron en Argel (9-11 de junio de 1980) con un trasfondo de un mundo petrolero en el que han dejado de tener prevalencia las consideraciones estrictamente económicas. Existía la recomendación previa de la Comisión Económica de la OPEP para una reunificación en torno a los 32 \$/b. «Si hay una unificación de precios, estamos dispuestos a hacer todo lo posible para lograr ese objetivo», manifestó Yamani antes de la reunión, «pero creo que es muy pronto para conseguir eso ahora». Cuando al ministro de Petróleo iraquí, Tayeh Abdul Kerim, propuso el precio de 32 \$/b. como precio unificador, intervino el ministro de Petróleo de Irán, Alí Akbar Moinfar, acusando a Irak y Arabia Saudita de mantener elevados niveles de producción con el fin político de perjudicar a Irán y agravar el bloqueo que le había sido impuesto por los principales países occidentales.

Ante estas acusaciones, el ministro iraquí contestó violentamente: «Mi país—afirmó Tayeh Abdul Kerim—siempre ha respetado los acuerdos establecidos por la OPEP y ha dado muestras anti-imperialistas al nacionalizar las compañías norteamericanas en junio de 1972. Ejemplo este que fue seguido más tarde por otros.» Y agregó: «Nosotros no somos como otros que se enriquecieron en Estados Unidos y que casi son norteamericanos por haber vivido cerca de quince años en ese país.» Era evidente esta alusión al ministro de Relaciones Exteriores de Irán, Sadeg Gotbza-deh y al propio ministro Moinfar. Las relaciones entre los asistentes quedaron tan tensas que la reunión no se reinstaló en la sala de sesiones, sino en las habitaciones del ministro de Energía y Minas venezolano, Humberto Calderón Berti.

Con un comunicado impreciso en materia de precios, la OPEP decidió por unanimidad: 1) Que el nivel del precio para el crudo marcador fuera hacia un techo de 32 \$/b.; 2) Que el valor de los diferenciales de calidad y situación geográfica no excediera en ningún caso los cinco \$/b. por encima del precio marcador; 3) Que estas medidas serían aplicables a partir del 1 de julio de 1980 y serían revisadas en septiembre próximo.

Terminada la reunión, el ministro Yamani afirmó: «No me sorprendería si me quedo donde estoy. Si vemos que las compañías petroleras aumentan los precios y no están beneficiando al consumidor, lo subiremos un poquito, quizás uno o dos dólares.» Otros países que se negaron a entrar en la nueva escala de precios fueron Kuwait, Gabón, Qatar y los Emiratos Arabes Unidos. El ministro de los Emiratos, Mana Al Otaiba, sostuvo que su «país no aumentará los precios del crudo porque el mercado no puede absorber nuevas alzas». En resumen, que la decisión de aumentar el crudo marcador a 32 \$/b. no era imperativa.

En realidad, el criterio dominante era la aproximación de los precios oficiales a los del mercado *spot*. En consecuencia, a partir del primero de julio, los precios iniciaron su nuevo ajuste. Kuwait (Export 31) anun-

ció (1 de julio) que de 29,50 subiría a 31,50. Argelia (Blend 44) reajustó (3 de julio) de 35,21 a 37 \$/b. Venezuela (Oficina 34) subió 0,60 \$/b., es decir, a 34,85 \$/b. México (3 de julio) de 33,50 a 34,50 (Istmo 34). Qatar (Dukhan 40) subió (22 de julio) a 33,42. Libia (Brega 37) a 36,78 \$/b. Nigeria (Light 37) a 37,02 \$/b. En breve tiempo los precios *spot*, después de más de año y medio, volverían a encontrar su nivel apropiado por debajo de los precios oficiales de venta, a excepción del «árabe ligero», el crudo marcador

JERUSALEN, CAPITAL DEL ESTADO JUDIO

Pese a las protestas de Estados Unidos y de la ONU, el Parlamento israelí (Knesset) aprobó (30 de julio de 1980) la propuesta de convertir Jerusalén en capital del Estado de Israel (14). Esta decisión desafía la resolución del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) aprobada el 30 de junio de 1980, que exige la devolución de los territorios árabes ocupados, incluido el sector oriental de Jerusalén. La resolución fue preparada por las naciones árabes y apoyada por el bloque de los no-alineados. Los Estados Unidos, envueltos en problemas electorales, se abstuvieron en la votación mientras los demás votos (catorce) fueron positivos (15). Ante la decisión judía, el presidente Carter se ha sentido contrariado, ya que ella desintegra el espíritu conciliador del acuerdo de Camp David. Aunque el texto de este acuerdo no hace mención explícita respecto de la zona Este de Jerusalén, implícitamente el problema sería negociable como parte de los territorios ocupados por Israel desde la guerra de los seis días (1967).

A causa de la oportunista decisión de Israel, los esfuerzos diplomá-

(14) Esta resolución—aprobada por 69 votos a favor, 15 en contra y tres abstenciones—proclama a «Jerusalén reunificada» como «capital eterna» de Israel. Desde 1948 la «ciudad vieja» estaba en poder de los jordanos hasta que los paracaidistas israelíes la tomaron por asalto en la guerra de los seis días (1967). Desde entonces, a pesar de las reclamaciones internacionales, Israel rehusó abandonar el sector oriental de Jerusalén, pero se abstuvo también de adoptar medidas políticas imprudentes que pudieran provocar una reacción negativa tanto del Islam como del Cristianismo. En la parte oriental de Jerusalén se halla el muro de las lamentaciones, único vestigio del último templo de David, santuario de la religión hebrea. También para los musulmanes es ciudad santa, la tercera después de La Meca y Medina. Según el Corán, Mahoma ascendió al cielo desde la dorada cúpula de la mezquita de Al Aqsa. Y para los cristianos la ciudad vieja guarda el recuerdo imborrable del Santo Sepulcro, el Calvario, Monte de los Olivos, etc.

Dentro del marco político interno de Israel, la decisión de su parlamento viene a ser una concesión a los sectores más extremistas de la coalición derechista Likhud que apoya al Gobierno de Menahem Begin. También la oposición laborista, exceptuado uno de sus diputados, dio su voto favorable en la votación decisoria. Fue como una declaración de fe judía.

El pronunciamiento de la capitalidad de Jerusalén menosprecia las sugerencias de el Vaticano en favor de un *status* internacional para la Ciudad Santa. A través de discretos contactos diplomáticos los últimos Papas venían pidiendo a Israel que se abstuviera de anexionarse la zona Este de la ciudad.

(15) Véase el texto de la Resolución 476 (1980) en la publicación periódica, *ONU-Crónica Mensual*, Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, agosto, 1980, vol. XVII, núm. 7, p. 31.

ticos realizados en los últimos meses por emisarios de Israel, Egipto y Estados Unidos para reanimar las negociaciones tripartitas sobre la autonomía palestina no han obtenido resultado apreciable. «La decisión del Knesset constituye una bofetada al pueblo egipcio» declaró el presidente de Egipto, Anuar El Sadat. Además, la actitud israelí agrava el aislamiento de Sadat dentro del mundo árabe. Según fuentes periodísticas, pocas semanas hacía que se habían reunido en secreto el presidente Sadat y el rey Khaled de Arabia Saudita. En ese encuentro, celebrado en una base aérea ubicada en los suburbios de Khartum (Sudán), Khaled se declaró dispuesto a apoyar la estrategia de paz de Sadat, a condición de que éste pudiera obtener a corto plazo la internacionalización de Jerusalén a fin de que la ciudad santa volviera a ser un lugar de peregrinación para los musulmanes.

El 7 de agosto fue hecho público un comunicado conjunto de diez naciones árabes, encabezadas por Arabia Saudita e Irak por el que anunciaron sus gobiernos que romperán las relaciones diplomáticas y económicas con cualquier país que reconozca a Jerusalén como la capital de Israel (16). Por su parte, el Gobierno sirio convocó (11 de agosto) a una reunión urgente del Consejo de la Liga Árabe para estudiar la ruptura de relaciones en bloque con los países que acepten a Jerusalén como capital del Estado judío (17). Paquistán no se quedó atrás y pidió otra re-

(16) Amenazado por Irán, partidario de una línea dura contra Israel y por ello anti-norteamericano, el Gobierno de Irak tomó la iniciativa de fortalecer la causa árabe en la zona del Golfo Pérsico (Arábigo según los iraquíes).

La clave del nuevo movimiento iraquí es un documento de ocho puntos revelado por el presidente Saddam Hussein en los primeros días de febrero de 1980. Irak se compromete con una política de no-alineamiento y no acepta el establecimiento de bases de las super-potencias en la zona. A la luz de esta política, no extraña que fuera uno de los más severos censores de la intervención de la Unión Soviética en Afganistán, a pesar de su vigente tratado de amistad y cooperación con Moscú. Para la defensa de la zona y eliminación del Estado de Israel, promueve una fuerza militar árabe, capaz de imponerse en el Golfo. Para conseguirlo ha programado la creación de una armada moderna con armamento y navíos de guerra comprados principalmente a Francia e Italia. Tampoco olvida la construcción de una industria nuclear que le aproximaría hacia la consecución de armas atómicas.

Conforme a esta política no-alineada y pro-árabe de largo alcance, Irak ha modificado su posición sobre los precios petroleros con el fin de hundir a su principal enemigo, el Irán. Ha establecido una relación bilateral amigable con Arabia Saudita, obteniendo así una imagen de moderación que fortalece su influjo en los tradicionales estados del golfo. Kuwait y Jordania, países fronterizos, han manifestado su aliento al documento de Bagdad y a la política practicada hasta el momento por Irak.

(17) La Liga Árabe es una organización internacional que agrupa a veinte países árabes más la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). Egipto, país miembro fundador, fue separado de la Organización por haber firmado el acuerdo de Camp David con los Estados Unidos e Israel (septiembre de 1978). La Liga Árabe fue creada en 1945 por Arabia Saudita, Egipto, Irak, Líbano, Siria, Jordania, Yemen y una representación palestina. En sus reuniones de 1973 (Argel) y 1974 (Rabat), sus miembros acordaron nombrar a la OLP como único representante legal del pueblo palestino, así como exigir a Israel la evacuación de todos los territorios ocupados. Dos años más tarde, la OLP ingresó en la Liga Árabe como miembro de pleno derecho. Sus miembros actuales son: Arabia Saudita, Argelia, Bahrain, Djibouti, Emiratos Arabes Unidos, Irak, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia; Marruecos, Mauritania, Omán, Qatar, Siria, Somalia, Sudán, Yemen del Norte, Yemen del Sur y OLP.

unión del Consejo de Seguridad de la ONU con la finalidad de llegar a una resolución que incluya sanciones económicas y políticas contra Israel, a menos que este país eche atrás la decisión tomada. El presidente de Irak, Saddam Hussein, hartado de la impunidad judía y de la complicidad norteamericana, llegó a afirmar (20 de agosto) que la mejor respuesta sería «bombardear Tel Aviv en vez de cortar relaciones diplomáticas y económicas con los países que transfieran su embajada a Jerusalén» (18).

Arabia Saudita, cuya política exterior y petrolera está dirigida por el príncipe heredero Fahd, por razones de solidaridad árabe volvió a sufrir presiones directas y encontradas respecto de su producción de crudos. La ARAMCO que opera en el país deseaba elevar la producción para complacer al Congreso de los Estados Unidos, que ha decidido recientemente establecer una reserva estratégica no menor a 1.000 millones de barriles. Pero los países árabes del golfo están molestos por la ambigua política norteamericana en la búsqueda de una solución al problema árabe-israelí, y su petróleo ha dejado ya de ser un producto estrictamente económico.

Según interpretaciones de los analistas de las agencias de noticias, el disgusto de Arabia Saudita provocó la nacionalización total de la industria petrolera extranjera. ARAMCO confirmó en sus oficinas de Nueva York que se había realizado la transacción (5 de septiembre de 1980) (19). Según las mismas fuentes, Arabia Saudita decidió además una disminución de un millón de barriles diarios en su producción. La medida sería un claro indicio de que la monarquía saudita estaba dispuesta a presionar eficazmente sobre los Estados Unidos, para que éstos modifiquen su actitud ante el problema árabe-israelí y, especialmente, ante la reunificación de Jerusalén decretada por el Estado judío. También anunció (8 de septiembre) al Fondo Monetario Internacional que por ahora no contemplaba nuevos aportes de petro-dólares a ese organismo (20). Por el lado radical,

(18) De los trece países, en su mayoría latino-americanos que conservaban sus sedes diplomáticas en Jerusalén, para el mes de septiembre siete de ellos ya se habían trasladado a Tel Aviv. Holanda, único país europeo entre los trece, recordó sin duda el embargo de 1973-74 y realizó la mudanza en compañía de Venezuela, Uruguay, Ecuador, Chile, Haití y El Salvador.

(19) Aunque todo lo referente a la ARAMCO discurre por el cauce de lo «confidencial», la absorción legal del 40 por 100 de su capital social que aún era propiedad de cuatro grandes empresas norteamericanas se hizo en marzo de 1976. (Véase la nota 14 de la segunda parte de este trabajo, citada anteriormente.) Quedaban en vigor unos contratos de servicios, tecnología y abastecimiento de crudos. La actual «nacionalización» podría significar que las cuotas de abastecimiento dejarían de tener una relación directa y proporcional con los otros contratos vigentes (servicios y tecnología). En este caso, las empresas norteamericanas habrían perdido la exclusividad del acceso a los crudos sauditas.

(20) Los estados árabes han venido insistiendo desde hace un año en que la OLP sea admitida como observador ante el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial. Estudiado el caso por un grupo de trabajo, éste sometió a votación el problema. Hubo un empate (4-4) y el asunto fue trasladado al presidente anual de la Junta de Gobernadores, el ministro de Finanzas de Tanzania, Amir H. Jamal. Como el presidente diera su visto bueno, los Estados Unidos iniciaron una gran maniobra en contra, argumentando que el presidente no había consultado con la Junta de Gobernadores. Puesto que la votación en el Fondo depende del volumen de la cuota de cada país y en el Banco de su contribución de capital, los países más desarrollados dominan ambas instituciones. Denegado, por tanto, el estatuto de

los gobiernos de Siria y Libia fusionaron (10 de septiembre de 1980) sus países en un solo Estado árabe, que funcionará como un frente unido contra Israel, Egipto y los Estados Unidos. Días después (30 de septiembre), el canciller sirio pidió en la Asamblea General de las Naciones Unidas la «suspensión» de Israel como país miembro. Estados Unidos amenazó con retirarse de las Naciones Unidas si Israel era expulsado del organismo.

Árabes y judíos están a la expectativa de las elecciones norteamericanas (5 de noviembre). Hasta ese día los países árabes moderados cuidan de no debilitar la posición de Carter ante la opinión pública norteamericana. Después de esa fecha, las posiciones deberán clarificarse

Un día después del vigésimo aniversario del nacimiento de la OPEP (14 de septiembre de 1960), dio comienzo en Viena la reunión triministerial (Exteriores, Hacienda y Petróleo) de la Organización con el fin de tratar la agenda para la II Conferencia de Soberanos y Jefes de Estado de la OPEP que se pensaba realizar en Bagdad (Irak) en la primera semana de noviembre en conmemoración del señalado aniversario. La I Conferencia de este tipo tuvo lugar en Argel en marzo de 1975.)

Desde su inicio la reunión fue ensombrecida por la posición pre-bélica entre Irak e Irán. El primer choque se produjo cuando la representación iraní se opuso terminantemente a que el ministro de Petróleo de Irak, Tayeh Abdul Kerim, fuera designado presidente de la Conferencia. Se llegó a un arreglo de circunstancias con el nombramiento del ministro de Petróleo de Argelia como presidente. Fuera de esta transacción próxima al insulto, no hubo acuerdo alguno. Después de tres días de verdadera discusión, la OPEP salía de ella tan disgregada como había entrado. Respecto de los precios no prosperó el intento de establecer el mecanismo de indexación propuesto por Arabia Saudita. Este consistía en ajustar trimestralmente el precio del barril, de acuerdo a la fluctuación de las monedas fuertes de las naciones desarrolladas, al crecimiento económico del mundo industrializado y al crecimiento de sus tasas inflacionarias. Moinfar (Irán) criticó severamente la posición saudita y Yamani se sintió aludido en forma inapropiada. Los duros (Irán, Argelia y Libia) reclamaron una baja en la producción saudita ya que la estimación del mercado daba una sobre-oferta de dos millones de barriles diarios. Yamani respondió que las primas que cobraban varios países eran excesivas y que no correspondían con el mercado y que un ajuste de la oferta entrañaba un ajuste en esas primas. Por su lado, Venezuela y Argelia auspiciaban un voluminoso fondo de ayuda a los países subdesarrollados. Arabia Saudita, que vendría a ser su mayor contribuyente, bloqueó la iniciativa. Ella utilizaría su dinero según sus intereses, es decir, ayudaría en forma bilateral y directa a aquellos subdesarrollados que políticamente la fortalecieran y le fueran útiles. Durante el tercer día ni siquiera asistió Yamani y la delegación de Arabia Saudita comunicó lacónicamente que subía el «árabe

observador a la OLP, Arabia Saudita ha ratificado su política de congelar sus préstamos tanto al Banco como al FMI. (La reunión conjunta de ambas instituciones ha tenido lugar en Washington del 30 de septiembre al 3 de octubre del presente año 1980.)

ligero» a 30 \$/b. Las agencias de noticias transmitieron informaciones no precisas en el sentido de que la OPEP habría «reunificado» en 30 \$/b. el precio marcador, bajando así en dos \$/b. el deseado en la anterior reunión de Argel (32 \$/b.). La noticia exacta habría sido que Arabia Saudita aumentaba para alivio de la OPEP su precio marcador de 28 a 30 \$/b. y que el resto congelaba hasta diciembre sus propios niveles de precios. Lo que sí quedaba claro es que la OPEP estaba desgarrada y ello había sido causado no por presiones externas, sino por disputas y enfrentamientos entre sus miembros, cuando las pasiones políticas y militares habían desbordado los razonamientos económicos.

Aún no se había leído el comunicado final, «un acuerdo del desacuerdo» de la Conferencia Triministerial de la OPEP (Viena, 15-17 de septiembre de 1980) y ya los diplomáticos y delegados sabían que el presidente iraquí había denunciado el Acuerdo de Argel entre Irak e Irán. Desde esa fecha (17 de septiembre) las aguas de Chatt-al-Arab estaban bajo la soberanía de Irak (21). El Gobierno iraní no se dio por enterado y el 22 de septiembre las fuerzas armadas iraquíes penetraban en territorio enemigo en una guerra abierta, pero no declarada.

UN FINAL INCIERTO

Con la crisis de Irán y su revolución islámica, el petróleo irrumpió como arma política en el escenario del Golfo Pérsico. Su telón de fondo está formado por la presencia de la Unión Soviética en Afganistán que da origen a la llamada «doctrina Carter», por la cual los Estados Unidos se abrogan unilateralmente el derecho de dominio y control, incluso militar si fuera necesario, de las zonas que sean consideradas de interés vital para el país.

(21) En 1937, cuando tanto Irak como Irán estaban bajo influencia británica, ambos países llegaron a un acuerdo fronterizo sobre la soberanía de las aguas de Chatt-al-Arab que fluyen entre ellos unos 70 kilómetros. Se trata de aguas navegables desde el Golfo Pérsico hasta la ciudad de Basora, puerto de importancia estratégica esencial para Irak, ya que constituye su único contacto portuario con el mar. Más abajo en la costa iraní están emplazados los puertos de Khorramshahr y Abadán. Por el primero se descargan sobre todo las materias primas y mercancías que importa Irán en grandes cantidades y su único acceso es el de Chatt-al-Arab. Por el segundo, se exportan productos petrolíferos con destino al Extremo Oriente. En Abadán, desde antes de la segunda guerra mundial, funciona un gran complejo de refinación de crudos, el mayor del mundo, con capacidad para tratar más de 700.000 barriles diarios. Conforme al tratado de 1937 las aguas que rodean los dos puertos serían de soberanía iraní, pero el estuario, su canal pertenecería a Irak, el cual se comprometía a cancelar a Irán una parte de los derechos de tránsito cobrados a los barcos con destino a Khorramshahr y Abadán.

Desde 1961, las provincias kurdas dentro de Irak iniciaron su guerrilla independiente contra el Gobierno de Bagdad. A través de la frontera, Irán alimentaba su acción guerrillera con armas y pertrechos. En 1969, Irán denunció el tratado de 1937 acusando a Irak de no cumplir sus compromisos. Presionado por la amenaza kurda, el Gobierno iraquí aceptó el acuerdo de Argel (13 de junio de 1975), patrocinado por el presidente argelino Bumedian (fallecido el 27 de diciembre de 1978). Irak admitió la línea media como límite de soberanía en el estuario Chatt-al-Arab y cedió 200 millas cuadradas en la frontera más al norte. Como contrapartida, Irán dejó de apoyar a los kurdos. De esta forma el Gobierno iraquí eliminó la rebelión y consiguió pacificar internamente el país.

Ya el problema del petróleo no es sólo de precios, sino sobre todo de abastecimientos amenazados por las super-potencias y por la inestabilidad política de los propios países productores. Mal puede calificarse como OPEP II.^o a los hechos que dispararon los precios de los crudos en 1979 y 1980.

Destrozadas ahora las instalaciones petrolíferas de dos importantes miembros de la OPEP por una guerra sin sentido, en peligro permanente el flujo de petróleo considerado normal, los responsables de la conducción de los países industriales no podrán descargar la culpa de sus males sobre la OPEP. Más bien deberán lamentar la pérdida de su unidad y consistencia.

Está por demostrar en un futuro inmediato la solidaridad de los grandes países consumidores que integran la Agencia Internacional de la Energía para distribuir equitativamente a medida que se necesiten los 5000 millones de barriles almacenados. Y las grandes compañías multinacionales tienen en estos precisos momentos la oportunidad de ganar a la opinión pública, si es que por una vez al menos dejan de practicar la regla de la máxima rentabilidad. Pero una solución que haga producir de inmediato más petróleo a los países productores no significaría sino una actitud colonialista sobre el abastecimiento petrolero, lo que en definitiva aumenta su incertidumbre real porque esos países políticamente dejaron de ser colonias.

Compañías y gobiernos deben salir de sus voluminosos inventarios a precios razonables a menos que prefieran hacer grandes negocios a costa de los consumidores. Más adelante si una paz aun precaria logra cierta calma en la región, habrá que rehacer los niveles de producción. Para ello será necesaria más que nunca la OPEP, la verdadera segunda OPEP, la que no va tras los acontecimientos, sino que se anticipa a éstos. Y a los países industriales les será requerida la creencia definitiva de que el petróleo es un recurso escaso y de que la tecnología no resolverá el problema a corto plazo y como por encanto. No se vislumbran en un horizonte previsible energías sustitutivas, sino complementarias y éstas van a ser más costosas. La energía ha dejado de ser barata y su ahorro racional es la inversión directa más inteligente que puede ser hecha de inmediato por todos.

NOVEDAD

*en área de
experiencia*

2ª ETAPA de E.G.B.

NUEVA LINEA DE SOCIALES

Mundo y Sociedad 6º, 7º y 8º



Ediciones **la mejor ayuda**

CESMA, S.A. — C/ Aguacate, 25. — MADRID-25

Barcelona Bilbao Las Palmas Granada Oviedo Sevilla Valencia Vigo Zaragoza

La elección ética entre capitalismo y socialismo marxista

Por Enrique M. UREÑA*

«Actualmente, la realidad socioeconómica positiva de los países capitalistas desarrollados, comparada con la realidad socioeconómica positiva de los países socialistas desarrollados, fundamenta una elección favorable a la economía de mercado desde el punto de vista de los criterios normativos comunes a ambos sistemas.»

INTRODUCCIÓN: ASPECTOS NORMATIVOS Y POSITIVOS DE LA ECONOMÍA

Desde que la Economía entró a formar parte del reino de las Ciencias como una disciplina independiente, los economistas han tenido frecuentemente a gala distanciarse en cuanto tales de toda consideración moral. En las anotaciones de David Ricardo a los *Principios de Economía Política* (1820) de T. R. Malthus encontramos, por ejemplo, la siguiente reflexión acerca de una forma de discurso económico que entremezcla razonamientos puramente analíticos con recomendaciones moralizantes: «Mi gran queja contra Mr. Malthus es que se está saliendo constantemente del tema en cuestión. Primero comienza discutiendo si ciertas medidas harán más barato el trigo, pero antes de llegar al término de su argumentación se esfuerza en mostrar que ese abaratamiento no sería deseable, habida cuenta de los efectos morales que se seguirían sobre el pueblo (Malthus argumentaba que el abaratamiento del trigo haría al pueblo indolente). Aquí hay dos proposiciones claramente distintas y separables. Como muy bien observó M. Say, la amonestación no es de incumbencia del economista político: este último está para decirle a uno cómo puede llegar a hacerse rico, pero no para aconsejarle si ha de preferir la riqueza a la indolencia o la indolencia a la riqueza» (1). A mi modo de ver, la cuestión acerca de si el economista en cuanto tal ha de incluir en su discurso

* Doctor en Teología, Filosofía y Ciencias Económicas. Profesor de la Universidad de Comillas.

(1) *The Works and Correspondence of David Ricardo* (ed. by P. Sraffa and M. Dobb), Cambridge University Press, vol. II, p. 337 y sg.

profesional recomendaciones morales o humanistas, o si por el contrario no ha de hacerlo, es una cuestión abierta. Una cosa sí es, sin embargo, cierta, a la vez que extraordinariamente importante: es necesario *distinguir cuidadosamente*, siempre que ello sea posible (2), entre proposiciones encaminadas a explicar los mecanismos de funcionamiento de una determinada realidad económica, por un lado, y, por otro lado, proposiciones orientadas a recomendar la consecución de determinados objetivos, o los efectos de ciertas decisiones de política económica, como moral o humanísticamente preferibles a otras posibles alternativas.

La separación entre estos dos tipos de razonamiento en la ciencia económica se ha sistematizado en la distinción entre economía *normativa* y economía *positiva*, distinción sobre la que ponen en guardia ya desde el principio, al aprendiz economista, los manuales introductorios de Economía (3). Pero separación y distinción no significan en modo alguno total independencia. Milton Friedman, al comienzo de su ya clásico artículo «The Methodology of Positive Economics», hace unas sencillas pero interesantes reflexiones en torno a la relación existente entre los aspectos normativos y los aspectos positivos de la ciencia económica (4). Glosando a John Neville Keynes, en su obra *The Scope and Method of Political Economy*, Friedman recoge la caracterización de la economía positiva como aquella ciencia económica orientada a la explicación «de lo que es», a diferencia de una economía normativa preocupada con «lo que debe ser», subrayando de la siguiente manera, a renglón seguido, la relación existente entre ambas: «La economía normativa no puede ser independiente de la economía positiva. Toda conclusión de política económica descansa necesariamente sobre la predicción acerca de las consecuencias que se derivarían de hacer una cosa más bien que otra, predicción que ha de estar basada—implícita o explícitamente—en la economía positiva. Evidentemente no se da una relación unívoca entre las conclusiones políticas y las conclusiones de la economía positiva; si ese fuera el caso no habría entonces una ciencia normativa separada de la positiva. Dos individuos pueden estar de acuerdo sobre las consecuencias derivadas de una determinada legislación, y, sin embargo, uno de ellos puede considerar esas consecuencias en su conjunto como deseables, favoreciendo así la legislación que las produce, mientras que el otro puede verlas como indeseables y oponerse por lo tanto a esa legislación» (5).

Esto nos indica que las diferencias de opinión respecto a la conveniencia o inconveniencia de tomar unas determinadas medidas de política económica pueden tener dos orígenes cualitativamente distintos, aun suponiendo la buena voluntad y el deseo sincero de objetividad de los in-

(2) Dada la entrafía social y humana de la actividad económica no siempre es fácil distinguir con toda claridad entre proposiciones puramente «objetivas» y proposiciones que encierran valoraciones subjetivas. En tales casos el ideal sería llegar al reconocimiento explícito de la dificultad de la distinción.

(3) Así, p. ej., el que quizá pueda ser considerado como el mejor manual introductorio de economía existente hoy día: J. D. GWARTNEY, R. STROUP, *Economics: private and public choice* (2.ª ed.), Academic Press, New York, 1980, p. 11.

(4) M. FRIEDMAN, *Essays in Positive Economics*, Chicago, 1970, pp. 3-7.

(5) *Ibid.*, p. 5.

dividuos que disienten en sus respectivos enjuiciamientos de esas medidas: el origen de la divergencia puede estar, bien en una diferencia valorativa respecto a la deseabilidad o no deseabilidad de ciertas consecuencias que se seguirían de las medidas de política económica en discusión bien en una diferencia de opinión respecto a cuáles serán las consecuencias que se seguirán realmente de esas medidas. Volviendo al texto citado antes de Ricardo sobre Malthus podemos ilustrar esto de una manera sencilla: el origen de la diferencia de opinión entre dos economistas (o entre dos ciudadanos cualesquiera) sobre las medidas de política económica a las que allí se aludía podría estar en que uno de ellos pensase que esas medidas iban a conducir efectivamente a un abaratamiento del trigo, mientras que el otro creyese que la consecuencia que se iba a seguir en realidad era la de un encarecimiento (economía *positiva*); pero el origen de la diferencia podría estar también en que, estando ambos de acuerdo sobre el efecto abaratorador de las medidas, uno de ellos juzgase que el abaratamiento del trigo iba a tener efectos moralmente nocivos para el pueblo, por el hecho de posibilitarle un incremento del tiempo de ocio, mientras que el otro juzgase todo lo contrario (economía *normativa*).

El interés de Milton Friedman, al reflexionar de esta manera sobre la relación entre los aspectos normativos y los aspectos positivos de la ciencia económica, está dirigido hacia la práctica de la política económica en los países capitalistas y, más concretamente, en los Estados Unidos de América. El desacuerdo acerca de la política económica a seguir en esta o en aquella otra parcela de la realidad económica, tanto entre los simples ciudadanos como entre los economistas profesionales, es algo que pertenece a la experiencia cotidiana de esos países. No cabe duda de que ese desacuerdo es muchas veces fruto de la oposición de intereses particulares, pero otras muchas veces no lo es. En este último caso Friedman cree que la mayoría de las veces el desacuerdo tiene su verdadero origen en el campo de la economía positiva y no en el de la economía normativa. Por ello el progreso en el terreno positivo de la ciencia económica es para él, en el momento histórico actual, mucho más urgente y necesario que un progreso en su problemática normativa: la política económica del mundo occidental está, para Friedman, más falta de luz positiva que de luz normativa.

Si, abandonando ya a Friedman y a Ricardo, trasladamos la discusión desde el terreno de las políticas económicas alternativas *dentro* de una determinada forma de organización económica de la sociedad, al terreno del análisis comparativo de los sistemas socioeconómicos capitalista y socialista marxista, hemos de hacer también una distinción semejante entre aspectos positivos y aspectos normativos en el proceso de enjuiciamiento preferencial entre ambas formas de organización socioeconómica. Sólo que aquí los problemas son mucho más complejos. Cuando se trata de hacer una elección entre dos formas diversas de organización social de la economía en su conjunto, y no simplemente de elegir por ejemplo entre la fijación o no fijación de un salario mínimo, las consideraciones normativas han de extenderse, a mi modesto entender, hasta la fundamentación razonada de una determinada concepción del ser humano y, *a la vez*, del

puesto que corresponde a la actividad económica de la sociedad dentro de esa concepción. Sólo este tipo de economía normativa, entendida desde esta enorme amplitud, es capaz de fijar los objetivos éticos generales cuya consecución ha de ser posibilitada y perseguida por la organización global de la actividad económica de una sociedad. Ahora bien, una vez fijados y admitidos esos objetivos generales *normativos*, es el análisis económico *positivo* el que ha de decirnos si una determinada forma de organización socioeconómica (en nuestro caso: capitalista o socialista marxista) es más o menos apta objetivamente para la consecución y realización de aquellos ideales normativos.

Las diferencias de postura ante la alternativa entre capitalismo y socialismo marxista pueden tener su origen, en forma paralela a lo que hemos comentado anteriormente para casos concretos de política económica, bien en una diferencia de opinión respecto a los objetivos éticos o humanistas generales hacia cuya realización *debería* estar orientada la organización de la actividad económica social, o bien en una diferencia de opinión respecto a los efectos que realmente *son* o *serán* producidos por un determinado sistema económico.

En mi opinión las discusiones acerca de la superioridad del capitalismo o del socialismo marxista, desde el punto de vista de sus respectivas contribuciones a la realización de una sociedad más humanizada, no distinguen frecuentemente con suficiente claridad entre la vertiente positiva y la vertiente normativa de sus argumentaciones. Por otro lado, el campo de batalla en el que ha de decidirse hoy día la elección preferencial entre un sistema capitalista y un sistema socialista marxista de organización de la producción, desde el punto de vista ético, es principalmente el campo de la economía positiva y no el de la economía normativa. Es decir, en mi opinión, también aquí, en el enfrentamiento entre los dos sistemas económicos rivales que se reparten el mundo hoy día, estamos más faltos de luz *positiva* que de luz *normativa*, incluso cuando nuestro interés se centra en una elección entre ambos *desde el punto de vista ético*.

Las páginas que componen este artículo pueden comprenderse como una modesta fundamentación de estas últimas afirmaciones, y como un elemental desarrollo de su contenido. Es evidente que, dada la enorme complejidad de la temática apuntada, el objetivo de este artículo no puede ser el de elaborar una detallada respuesta a sus interrogantes, sino únicamente el de esclarecer un poco su planteamiento adecuado (6).

HACIA UNA ECONOMÍA NORMATIVA COMÚN AL CAPITALISMO Y AL SOCIALISMO MARXISTA

Quizás pueda parecer paradójico que, tras haber afirmado la primacía del terreno positivo sobre el normativo para la discusión de la superioridad ética del capitalismo o del socialismo marxista, comencemos ahora

(6) Un estudio más detallado de esta problemática puede verse en mi libro *Capitalismo, Socialismo Marxista y Cristianismo. Reflexiones desde la Economía* (en prensa).

nuestro discurso con el intento de llegar a delimitar unos determinados fundamentos normativos de la economía. Pero la razón de ello es bien simple. Si hemos afirmado la importancia privilegiada de la discusión positiva sobre la normativa, para el tratamiento de la problemática que nos ocupa en este artículo, ello no es debido solamente a la necesidad de aclarar el confucionismo reinante respecto a la naturaleza real del funcionamiento de ambos sistemas económicos, sino también al hecho de que los defensores de uno y otro sistema coinciden sustancialmente en los objetivos generales cuya consecución ha de servir como criterio normativo de enjuiciamiento de ambas formas rivales de organización social de la actividad económica, aun cuando muchas veces esta coincidencia se encubra ideológicamente. Nuestro primer paso ha de consistir entonces en explicitar esta coincidencia normativa inicial, para ver cómo ella misma nos remite al terreno de la economía positiva como a la verdadera arena en la que se ha de discutir y decidir el enfrentamiento entre capitalismo y socialismo marxista.

A mi entender, las raíces profundas de esa coincidencia inicial normativa entre capitalismo y socialismo marxista han de rastrearse en una tradición de pensamiento sociopolítico que es común al liberalismo burgués y al marxismo; en una tradición de pensamiento que surge impulsada precisamente por el fenómeno moderno del desarrollo sin precedentes de la esfera económica, y de su impacto crucial en la configuración y en la dinámica de la vida social considerada en toda su amplitud; en una tradición de pensamiento, cuya concepción del hombre incluye por lo tanto de una manera explícita el puesto que corresponde a la actividad económica en el proceso histórico de humanización. A continuación voy a exponer en una forma resumida y sencilla los trazos generales de esta concepción, para destacar después cómo se articulan en ella los elementos fundamentales de una economía normativa que nos sirva de plataforma común de referencia para el enfrentamiento entre las formas capitalista y socialista marxista de producción (7).

Si preguntásemos al hombre de la calle dónde pondría él la diferencia fundamental que distingue al hombre del animal, nos respondería sin duda alguna que en la razón: el ser humano, nos diría, es un ser racional mientras que los animales no lo son. Ahora bien, podríamos nosotros seguir preguntando a nuestro buen hombre, ¿qué es la razón? Ante esta pregunta nuestro interlocutor se quedaría probablemente cortado por un momento, sin saber qué responder, no sabría darnos una definición directa de lo que la razón humana es. Pero, muy probablemente también, tras esos primeros momentos de vacilación, abandonaría el intento de formular una definición directa de la razón y comenzaría a ponernos ejemplos prácticos de comportamientos «racionales», típica y exclusivamente humanos: el hombre, a diferencia del animal, estudia, habla, trabaja...

(7) La tradición de pensamiento sociopolítico, a la que aquí me refiero, la he estudiado ampliamente en otros lugares. Puede verse sobre todo: *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tecnos, Madrid, 1978. Para una referencia más concreta al problema aquí estudiado puede consultarse el capítulo II de mi libro citado en la nota anterior.

En forma semejante a este supuesto hombre de la calle, nosotros vamos a concebir al ser humano como un ser racional. Pero no nos vamos a conformar con esta definición tan abstracta, sino que vamos a mediar el concepto abstracto de razón con la realidad histórica que nos posibilita una lectura inmediata de aquellas diferencias fundamentales que separan al hombre del animal, y que son las que de hecho queremos expresar cuando definimos al hombre como un ser racional: la historia de la sociedad humana nos muestra cómo el hombre, a diferencia del animal, ha ido *progresando* tanto en su relación con el mundo material que le rodea, como en la forma en la que organiza e institucionaliza las relaciones de los hombres entre sí dentro de una sociedad más o menos amplia.

Ahora bien, el concepto de *progreso* implica necesariamente unos criterios según los cuales se pueda hablar de un antes y un después, de un mejor y un peor, de un avance y un retroceso. En nuestro caso la definición del hombre como un ser que progresa en las dos dimensiones apuntadas, implica la existencia de unos criterios según los cuales se pueda hablar de un ser humano *más o menos humanizado*. Pues bien, esos criterios los encontramos también en la historia misma de la sociedad humana.

Con su progreso en la relación con el mundo material que le rodea, el hombre histórico ha ido buscando dominar cada vez más y mejor ese mundo, ha ido poniéndolo cada vez más a su servicio, en una palabra, ha ido haciendo cada vez más favorables las condiciones materiales bajo las que reproduce su propia vida y ampliando así el abanico de sus potencialidades: hoy el hombre puede defenderse mejor de las enfermedades, salvar más fácilmente las distancias, vivir en casas mejor instaladas, etc., que hace dos mil años. Por otro lado, con su progreso en la institucionalización de las relaciones de los individuos y de los grupos entre sí, el hombre ha ido buscando la realización de una convivencia social basada cada vez más en la libertad de cada uno de los individuos, en la equidad de esas relaciones, en la paz. Si la historia de las ciencias naturales y técnicas documenta el progreso del hombre en su dominio sobre la naturaleza externa, la historia de las ideas religiosas y morales, junto con la historia de las instituciones políticas, documenta a su vez el progreso a nivel histórico-universal, en la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí, hacia la realización de los ideales de libertad y de justicia. Según esta concepción podemos entonces decir que el hombre histórico *se humaniza más* en la medida en la que el desarrollo de la ciencia y de la técnica le permite un mayor dominio racional sobre la hostilidad de la naturaleza externa, y en la medida en que la transformación de las instituciones sociales objetiva relaciones interhumanas basadas en verdadera libertad y en verdadera justicia.

Pero esta definición del hombre sería insuficiente si se concibiese el proceso histórico humanizador como un progreso paralelo y aditivo en las dos dimensiones que acabamos de apuntar. El verdadero progreso en el camino secular de humanización sólo puede definirse adecuadamente a través de una realidad en la que se articule la interrelación de los progresos en ambas dimensiones. Y esa realidad es precisamente la activi-

dad social económica del hombre. En la actividad económica de las sociedades humanas se articulan efectivamente las dos dimensiones básicas sobre las que discurre el avance histórico de la humanidad. Los dos grandes problemas generales de toda economía, el problema del *crecimiento* económico y el problema de la *distribución* de sus frutos, nos apuntan hacia la forma concreta en la que se articulan en la economía aquellas dos dimensiones del progreso humano: la posibilidad del crecimiento económico se alimenta del progreso científico-técnico y de su incidencia en la productividad del trabajo, a la vez que impulsa retroactivamente ese progreso; mientras que la organización e institucionalización del reparto de los frutos y de las cargas del trabajo social total hunde sus raíces en la dimensión sociopolítica y moral de las relaciones de los hombres entre sí, a la vez que, sobre todo en determinados momentos históricos, promueve transformaciones significativas en la configuración real de esas relaciones sociales y en las interpretaciones morales que el hombre va haciendo culturalmente de ellas.

Si aceptamos entonces esta concepción general del hombre, junto con el papel central que en ella le corresponde a la actividad social económica podemos formular ya los elementos fundamentales de una economía normativa, capaz de servirnos como punto de referencia para un enjuiciamiento ético y comparativo de las formas capitalista y socialista marxista de organización de la producción. Esos elementos fundamentales son los dos criterios normativos siguientes:

Primer criterio: en una situación histórica determinada, es éticamente superior aquel sistema económico que contribuye más a un desarrollo de las fuerzas productivas capaces de liberar al hombre de las servidumbres impuestas por la naturaleza externa y de hacerle avanzar hacia su pleno dominio racional.

Segundo criterio: en una situación histórica determinada, es éticamente superior aquel sistema económico que contribuye más a una liberación de las relaciones de opresión entre los hombres, y a un avance hacia la realización de relaciones sociales y políticas basadas en y propulsoras de plena libertad y justicia.

El lector podrá ver por sí mismo cómo estos dos criterios normativos, hacia cuya fundamentación en una concepción general del hombre histórico hemos apuntado, son aceptados de hecho por los defensores del capitalismo y por los del socialismo marxista: tanto unos como otros se empeñan en resaltar la mayor eficiencia y racionalidad productiva (primer criterio), así como la más real posibilidad de verdadera libertad y de verdadera justicia (segundo criterio), de sus respectivos sistemas económicos, a la vez que tachan al contrario de racionalidad ineficiente y de opresión. Si esto es así tendremos que acudir entonces a la economía positiva para que ella nos diga cuáles son los mecanismos reales de funcionamiento de ambos sistemas, qué efectos reales se están siguiendo de ellos respecto a los objetivos marcados por nuestros dos criterios, y cuáles son las respectivas perspectivas de futuro. Sólo esto podría conducirnos hacia una respuesta ética suficientemente fundamentada a la

pregunta planteada con el enfrentamiento entre capitalismo y socialismo marxista.

LA ELECCIÓN ÉTICA ENTRE CAPITALISMO Y SOCIALISMO MARXISTA

La crítica de la economía política de Marx pretendió precisamente fundamentar, desde un análisis positivo de los mecanismos objetivos de funcionamiento del capitalismo, la decrepitud histórica de este último respecto a la consecución de los objetivos recogidos en nuestros dos criterios normativos, así como el futuro surgimiento de una nueva forma de organización económica capaz de realizar suficientemente esos objetivos. Como es sabido, Marx no nos legó ninguna teoría económica del socialismo (ya que en su tiempo no había ninguna realidad empírica socialista sobre la que construir la teoría), pero sí marcó con toda claridad en su obra las líneas más generales de lo que habría de ser una forma socialista de producción, como opuesta a una forma capitalista (8). Las características estructurales básicas del funcionamiento de ambas formas de organización social de la economía, tal como aparecen en la obra de Marx, merecen ahora nuestra atención, no precisamente por un interés puramente histórico, sino porque siguen apareciendo todavía como punto de partida en muchas discusiones sobre la alternativa capitalismo/socialismo marxista, entorpeciendo así, como veremos en seguida, una sana discusión del problema. Esas características estructurales básicas, que vienen a equivaler en la obra de Marx a definiciones comparativas de capitalismo y socialismo como formas alternativas de organización de la actividad económica de la sociedad, pueden resumirse esquemáticamente de la siguiente manera:

ESQUEMA DE MARX

CAPITALISMO	SOCIALISMO
Propiedad privada de los medios de producción.	Propiedad social de los medios de producción.
Mecanismo de un mercado libre y competitivo.	Planificación de la producción, <i>efectuado por el conjunto de los productores libre y conscientemente asociados.</i>
Búsqueda del beneficio privado en dinero o valor abstracto, como guía de la producción.	Búsqueda directa del <i>bien de todos los individuos</i> , mediante los valores de uso que le sirven, como guía de la producción.

Este esquema, como acabo de indicar, sigue subyaciendo en muchas discusiones sobre la alternativa entre capitalismo y socialismo marxista. Este es concretamente el esquema que tienen en su mente todos aquellos que defienden la superioridad del socialismo marxista sobre el capitalismo

(8) Sobre esto puede verse mi artículo «Reflexiones sobre la economía soviética a la luz del materialismo histórico», *Fomento Social XXXV* (enero-marzo, 1980), páginas 105-115.

alegando que, aunque las actuales realidades de los países socialistas no avalen todavía *prácticamente* esa superioridad, al menos *en teoría* el socialismo marxista es claramente más racional y humano que el capitalismo, por lo cual deberíamos seguir intentado seriamente su *verdadera* realización. Y este es igualmente el esquema que tienen en su mente quienes rechazan de un plumazo, y sin más estudio ni argumentación, cualquier intento de realización de una economía socialista marxista, alegando que es una pura utopía absolutamente irrealizable mientras los hombres sigamos siendo hombres y no ángeles. Ahora bien, como también insinué ya antes, este esquema no es científicamente válido como punto de partida o como plataforma para una verdadera discusión de la alternativa capitalismo/socialismo. Y la razón de su invalidez se puede formular como una *mezcla metodológicamente incorrecta de elementos positivos y normativos* en las definiciones de las formas capitalista y socialista de producción. Veamos esto con un poco de detalle.

Si nos fijamos en la columna que define al capitalismo, podemos ver cómo todos sus elementos caen dentro del campo de análisis de la economía positiva. La propiedad privada de los medios de producción es una realidad jurídica positiva, que posibilita la realidad del beneficio privado. El mecanismo de mercado y la búsqueda del beneficio como regulador principal de la producción son, dentro evidentemente del nivel de abstracción propio de todo modelo teórico, realidades empíricas leídas ya por los clásicos anteriores a Marx en el funcionamiento cotidiano de las economías capitalistas (9). La definición del capitalismo implícita en la columna de la izquierda del esquema marxiano se inscribe por lo tanto dentro del campo de la economía positiva.

Pero, ¿qué ocurre con la columna de la derecha, en la que se define implícitamente la naturaleza de una economía socialista? El primer elemento, la propiedad social de los medios de producción, aunque necesite una ulterior concreción respecto a la forma específica de esa propiedad «social» (estatal, comunal, cooperativa...), cae dentro del terreno de un análisis positivo, paralelamente al puesto que ocupa la propiedad privada de los medios de producción en la definición capitalista. Pero si consideramos de cerca los dos elementos siguientes, y más concretamente los conceptos subrayados, ¿qué significa que en una economía socialista marxista la producción está planificada «por el conjunto de los productores libre y conscientemente asociados», y orientada directamente «al bien de todos los individuos»? Estos términos sólo nos expresan, en definitiva, de una manera general los objetivos *normativos* de una economía socialista, lo que una economía socialista «debería ser». Tomados por sí mismos en esa generalidad coinciden tautológicamente con los objetivos marcados por nuestros dos criterios éticos: una economía que estuviera *realmente* planificada por *el conjunto de todos* los miembros que la componen, en orden a conseguir *el bien general de todos* ellos, sería *por definición* una economía racionalmente eficiente y encarnadora a la vez de

(9) Es evidente que ninguna de esas características se da en la realidad en toda su pureza. Más adelante tendremos que referirnos a la distinción entre el capitalismo liberal que Marx conoció y el capitalismo avanzado de nuestros días.

la libertad de todos y cada uno de esos miembros y de la justicia de las relaciones entre ellos.

Es decir, la columna socialista del esquema de Marx lo único que hace es confirmarnos en lo que ya habíamos dicho nosotros en el apartado anterior: en que *los ideales normativos* del socialismo marxista, en cuanto forma específica de organización de la actividad social de la economía, coinciden con los ideales normativos derivados de la concepción general del hombre como ser histórico, expuesta resumidamente en el apartado anterior. Pero con esos elementos no podemos instrumentar ningún análisis económico de las realidades socialistas. Lo que a nosotros nos interesa, una vez explicitados y aceptados los ideales normativos comunes, es el estudio positivo de los mecanismos concretos de funcionamiento de sociedades económicas socialistas *reales*, en cuanto mecanismos alternativos a los que funcionan en las sociedades capitalistas, para comparar después los efectos igualmente *reales* producidos por esos mecanismos socialistas con los producidos por los capitalistas, tomando como punto de referencia los criterios normativos generales comunes a ambos sistemas de organización de la producción (10).

¿Cuál sería entonces el esquema válido a tomar como punto de partida para un análisis económico positivo de las sociedades capitalistas y socialistas reales? ¿Cómo habría que modificar la columna de la derecha del esquema marxiano? En un primer paso tendríamos que reconstruir esa columna sobre la base de las economías centralmente planificadas de la Unión Soviética y demás países comunistas europeos (a excepción de Yugoslavia y de la actual Hungría (11). El esquema reformado, que llamaremos «esquema positivo», quedaría entonces así:

ESQUEMA POSITIVO

CAPITALISMO	SOCIALISMO
Propiedad privada de los medios de producción.	Propiedad estatal de los medios de producción.
Mecanismo de un mercado libre y competitivo.	Planificación centralizada y dirigida por el Estado (por el Partido Comunista).
Búsqueda del beneficio privado, en dinero o valor abstracto, como guía de la producción.	Cumplimiento de los planes de producción asignados administrativamente a las empresas, generalmente en términos naturales, como guía de la producción.

(10) El tema de la relación entre aspectos positivos y normativos en las economías socialistas marxistas lo he tratado, desde un enfoque distinto y ciñéndome a la URSS, en otro artículo: «Utopías y realidades de la economía soviética», *Fomento Social* XXXV (julio-septiembre, 1980, pp. 371-382).

(11) Y esto por dos razones: porque el modelo de planificación centralizada de esos países es el único modelo que tiene ya una historia suficientemente sustanciosa, y porque puede ser considerado como el modelo «clásico» y «puro», en paralelismo con el modelo liberal clásico capitalista recogido en el esquema de Marx.

El estudio comparativo de los primeros períodos históricos de industrialización capitalista y socialista, períodos en los que los mecanismos de funcionamiento de ambos tipos de sistemas económicos se adecuaban más cercanamente a los modelos clásicos liberal y de planificación centralizada respectivamente, recogidos en nuestro esquema positivo, arroja globalmente los siguientes resultados, por lo que a los contenidos de los dos criterios normativos comunes se refiere: en ambos casos los respectivos mecanismos económicos contribuyeron a un significativo desarrollo de las fuerzas productivas, y en ambos casos también ese desarrollo fue acompañado de bajos niveles de consumo y de fuertes niveles de represión sobre grandes mayorías de la población.

Dada la enorme complejidad del problema y las muy diferentes circunstancias históricas en las que ambos procesos de industrialización tuvieron lugar, no es nada fácil llegar aquí a conclusiones éticas comparativas suficientemente satisfactorias (aunque ver esto es ya una conclusión). El análisis económico positivo parece únicamente indicarnos con seguridad dos cosas: en primer lugar que, en una situación preindustrial, tanto el mecanismo capitalista como el socialista sólo pudieron impulsar el proceso de industrialización originaria a costa de una fuerte represión (directa o indirecta) sobre grandes masas de la población; en segundo lugar, que el problema verdaderamente significativo de la elección ética entre una forma capitalista y una socialista marxista de organización de la actividad económica sólo puede decidirse sobre la realidad *postindustrial* de las sociedades humanas, realidad en la que ya han entrado, aunque todavía a muy distinto ritmo, tanto países desarrollados capitalistas como socialistas. ¿Y qué dice el análisis económico positivo de esta realidad postindustrial? Es claro que, si en alguna parte de este artículo, aquí hemos de limitarnos a unas pocas sugerencias sobre el tema apuntado.

El capitalismo postindustrial de la posguerra se distingue del capitalismo liberal clásico fundamentalmente, entre otras cosas de las que ahora tenemos que prescindir, por un creciente intervencionismo estatal, mientras que el llamado socialismo desarrollado (*razbitoi sotzializm*) se diferencia del primer socialismo de planificación centralizada, también entre otras cosas de las que tenemos que prescindir, por la experimentada necesidad de una creciente descentralización. Tanto la política intervencionista de los países capitalistas, inspirada en la teoría keynesiana, como las reformas descentralizadoras iniciadas en la década de los años 60 en la URSS y demás países socialistas europeos, tuvieron como resultado provisional una superación de las respectivas crisis en las que había entrado el desarrollo racional de las fuerzas productivas en ambos espacios económicos, así como un avance en el camino de superación paulatina de la represión estructural incorporada de distinta manera en cada uno de los sistemas.

Desde un punto de vista comparativo, el estudio positivo de las sociedades desarrolladas capitalistas y socialistas en las dos últimas décadas, aun reconociendo avances *en ambos* tipos de sociedades según acabo de indicar, arroja a mi modo de ver un saldo superior en favor de las so-

ciudades capitalistas frente a las socialistas: su racionalidad económica es mayor, y la represión que atenta contra la libertad individual y contra relaciones de justicia es menor. En este sentido mi opinión es que, *actualmente*, la realidad socioeconómica positiva de los países capitalistas desarrollados, comparada con la realidad socioeconómica positiva de los países socialistas desarrollados, fundamenta una elección favorable a la economía de mercado desde el punto de vista de los criterios normativos comunes a ambos sistemas (12).

Finalmente, ¿qué elección entre capitalismo y socialismo marxista podría fundamentarse hoy día, desde el análisis económico positivo, tomando como base no la realidad actual de las sociedades desarrolladas capitalistas y socialistas, sino sus respectivas *perspectivas de futuro*? A nadie se le oculta que ambos sistemas socioeconómicos están hoy en crisis. Tanto la euforia keynesiana capitalista como las esperanzas reformistas del socialismo desarrollado han experimentado en los años setenta un innegable freno. Ahora bien, en los nuevos esfuerzos por superar esas crisis en uno y otro lado hay algo que me parece muy significativo: mientras que en el mundo socialista las teorías más en punta recomiendan la introducción de fuertes elementos de mercado, *alejándose* así de un modelo clásico, en el mundo capitalista las teorías más en punta recomiendan un cierto desmonte del intervencionismo estatal y una mayor liberalización del mercado, *volviendo* así hacia su modelo clásico (13). El futuro es demasiado incierto como para asegurar nada. Pero el movimiento actual del capitalismo y del socialismo desarrollados apunta más hacia un futuro de economía de mercado que hacia un futuro de socialismo marxista. Otra cuestión es, aunque a muchos les puede parecer un disparate económico, si el fondo de las ideas de los «Chicago-boys» podría llegar a realizarse antes y mejor en los Estados Unidos que, p. ej., en Hungría. O para decirlo más claro: si será más fácil evolucionar hacia una sana economía de mercado desde el capitalismo intervencionista desarrollado de nuestros días o desde el socialismo desarrollado. La historia tiene la palabra.

(12) Esto sólo es válido, supuesta la corrección de los resultados de la economía positiva, si la represión política existente en los países comunistas, y exigida en gran parte por el sistema económico, no se considera compensada por un mayor igualitarismo en el reparto de los frutos del trabajo social total.

(13) Es claro que estoy aludiendo a los nuevos economistas. Puede verse, por ejemplo, H. LEPAGE, *Mañana, el capitalismo*, Madrid, 1979, Alianza; *La Nueva Economía en Francia y España*, Madrid, 1980, Forum Universidad Empresa.

La evolución del pensamiento social cristiano en uno de sus autores más cualificados

Presentación y traducción por
Eugenio RECIO FIGUEIRAS
Profesor de ESADE (Barcelona)

Introducción

Presentamos a continuación la traducción de lo que con toda propiedad podríamos llamar el testamento de uno de los representantes más cualificados que ha tenido la Doctrina Social de la Iglesia.

El P. Oswald von Nell-Breuning S. J. ha sido, junto con el también jesuita P. G. Gundlach, uno de los pensadores que más ha influido en la creación y desarrollo del Pensamiento Social Cristiano en Alemania y consecuentemente en los Pontificados de Pío XI y Pío XII.

Contrariamente al P. Gundlach, de mentalidad más filosófica aunque también con formación de economista, el P. Nell-Breuning es un economista de reconocido prestigio fuera de las áreas estrictas del Pensamiento Social Cristiano. Prueba de ello es su título de Profesor Honorario de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Frankfurt y su pertenencia a distintos Consejos de Asesoramiento Técnico como el del Ministerio Federal de Economía, el de la Vivienda y el del Ministerio para la Familia y Juventud. El Consejo Asesor del Ministerio de Economía está formado por los catedráticos más conocidos del país en el área de la Política Económica, elegidos en número igual de representantes de la línea cristiano demócrata y social demócrata y el Padre Nell Breuning fue elegido desde su creación en 1948 como experto independiente entre ambos grupos.

La independencia de su pensamiento debida al insobornable sentido de justicia cimentado en su fe cristiana, y a un lúcido y profundo conocimiento de la ciencia económica, le ha hecho ser respetado y escuchado por Sindicalistas, hombres de Empresa y Políticos. Basta recordar que el Sindicato del Metal, el de tendencia más marxista dentro de la DGB alemana, incorporó a sus programas la idea del «salario de inversión», que luego mereció reconocimiento legal en la Ley para la difusión de la propiedad entre los trabajadores (también llamada la «Ley de los 312 marcos») que en gran parte se fundaba en los análisis de Nell-Breuning sobre la importancia de una política de extensión de la propiedad patrimonial en una economía en desarrollo.

Dentro del área del pensamiento social católico sus principales aportaciones y temas de debate han sido algunos fragmentos de la Encíclica *Quadragesimo Anno* (QA) de los que fue autor material y, sobre todo, sus teorías sobre la coestión que fueron incorporadas al acervo doctrinal de la Iglesia. Como se apreciará claramente en el texto que sigue, algunas de estas aportaciones han sido muy controvertidas, sobre todo en los círculos alemanes de pensamiento social cristiano con predominio de autores más familiarizados con la filosofía social que con la economía y de clara tendencia liberal.

En medio de la desorientación de nuestros días, consideramos un testimonio de un valor inestimable esta confesión de un especialista cristiano en las Ciencias Sociales, que a sus noventa años nos explica con lucidez lo que considera permanente y lo que ha cambiado de un pensamiento escrupulosamente preciso que ha vivido experiencias tan diversas como la República de Weimar, la dictadura nazi, la segunda Guerra Mundial y la reconstrucción de su país en la que personalmente jugó un papel importante con sus críticas a las tendencias neoliberales y sus propuestas concretas para una economía que, sin perder eficiencia, fuera más humana y se acercara a la realización de los valores cristianos, abiertamente defendidos, en aquellos debates para la organización del nuevo orden socioeconómico, por las Iglesias católica y protestante.

Para los que hemos seguido con interés la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia desde la década de los 40 y hemos podido constatar la eficacia de su influjo en la construcción de una sociedad libre como la República Federal de Alemania y el respeto que por ello se ganó, incluso en ambientes no cristianos, la lectura de este testamento felizmente en vida de su autor, nos ha hecho recordar los hitos más importantes de unos años que ya son historia. Personalmente he querido rendir un homenaje con esta traducción al que en las pocas veces que tuve la oportunidad de tratarlo directamente y en las muchas en que esto ha ocurrido a través de sus escritos, me ha hecho caer en la cuenta de que bu-

ceando a fondo en la ciencia económica se podrían encontrar caminos para organizar la sociedad de un modo más humano, sin recurrir a aventuras difícilmente conciliables con los valores cristianos, y encontrando precisamente en ellos el necesario y justo equilibrio de ese complejo entramado de interdependencias que caracteriza los procesos socioeconómicos.

* * *

«En las cosas de mi competencia»⁽¹⁾

Por Oswald VON NELL-BREUNING S. J.

«En la Iglesia, durante mi vida, se han considerado como superadas y han sido rectificadas no pocas posiciones; de aquí se sigue, como es natural, que yo también haya tenido que rectificar algunas posiciones y en algunas materias no sólo he tenido que aprender más, sino también que aprender de nuevo. Creo que he conseguido por mi parte en lo esencial mantenerme honradamente de acuerdo con lo que a este respecto ha ocurrido en la Iglesia y en lo que pienso y públicamente he defendido, he estado siempre en total armonía con mi Iglesia y sus enseñanzas.

El capitalismo

En mi posición, en relación con el capitalismo, han intentado ver algunos una evolución sustancial, más aún, un giro total. Por lo que se refiere a la cosa en sí, mi postura, situación o valoración no se ha modificado a lo largo de los años. En la forma de expresión, por el contrario, sí que ha habido un cambio real. En mis primeros escritos—por ejemplo, en *Iglesia y Capitalismo*, publicado en las hojas volantes de la *Volkverein* en 1929—, por lealtad a la Comisión de Expertos del Arzobispo de Colonia y a las propuestas de las Ila-

(1) «Este texto, terminado de escribir el 8 de mayo de 1979, estaba destinado por su autor para que se publicase después de su muerte; debería deshacerse malentendidos y corregir interpretaciones equivocadas. Lo publicamos con autorización de su autor al celebrar sus noventa años, el 8 de marzo de 1980.» (N. de la R. de *Stimmen der Zeit*.)

Aunque no acostumbramos a reproducir artículos aparecidos en otras publicaciones, hacemos una excepción con el presente por su extraordinario interés desde la naturaleza de *Revista de Fomento Social* y por la limitada difusión entre los lectores de habla castellana de la revista alemana *Stimmen der Zeit*, donde se ha publicado por primera vez. (N. de la R.)

madras «líneas directrices de Colonia», me acomodé a la forma de expresión que entendía por «capitalismo» «la organización económica basada en la utilización y acumulación del capital». Este concepto es aplicable, sin embargo, a cualquier economía que no sea completamente estacionaria y por eso no es apropiado para caracterizar lo específico de una determinada forma de organización económica o incluso social y por eso no corresponde a lo que todo el mundo tiene en la mente, aunque sea de un modo confuso, cuando se habla de «capitalismo» o se discute sobre este tema.

Por eso abandoné pronto esta forma de expresión y desde entonces consideré como «capitalista», siguiendo a Götz Brief y sobre todo a Paul Jostock, a aquella forma de economía en la que el capital y el trabajo se relacionan de tal manera entre sí que dan lugar a dos grupos distintos de personas, de los cuales, uno (solamente) aporta capital, y el otro (solamente), trabajo y el proceso económico en su globalidad es organizado y dirigido por los que aportan el capital. A esto hay que añadir que el grupo que dispone del capital y lo aporta es una minoría en la sociedad, mientras que, por el contrario, el grupo de los que (sólo) disponen de su trabajo constituye la gran mayoría; por eso desde entonces utilizo la expresión «sociedad capitalista de clases», con lo que se **distingue** claramente, por una parte, la **forma de organización económica** éticamente indiferente, que únicamente se ha de juzgar por lo que aporta a los que en ella participan y lo que exige de ellos y, por otra, a la **sociedad capitalista de clases** que abiertamente ha de ser rechazada y superada. Esta diferenciación y la consiguiente distinta valoración, que sirve de base a la Encíclica QA (1931), ha sido siempre mantenida por mí sin la menor vacilación, como puede comprobarse en mi publicación **Kapitalismus -kritisch betrachtet** («El capitalismo analizado críticamente en libros de bolsillo de Herder, núm. 497, Friburgo, 1974).

Si por motivos tecnológicos la economía no se puede realizar en empresas unipersonales y consiguientemente no puede trabajar cada uno con sus propios medios de producción, entonces sólo quedan tres formas diferentes para escoger la manera de organizar la economía: **1)** a partir del **capital**, «organización económica capitalista»; **2)** a partir del **trabajo**, «organización económica laboralista»; **3)** a partir de **ambos**, «organización económica asociativa» (**Partnerschaftliche Wirtschaftsweise**).

Sin rechazar en principio o condenar la organización económica capitalista y sin desconocer ni discutir su eficiencia sobre las otras formas de organización, he preferido éstas y vería con gusto que llegase a ser realidad la asociativa o de colaboración, por supuesto, después de que se haya asegurado plenamente su funcionalidad y eficiencia. Para ello he mantenido siempre, y lo sigo sosteniendo, que se ha de dar un cambio no revolucionario, sino evolutivo, es decir, solamente a través del derecho y con los medios jurídicos. Por tanto, el cambio que se ha dado en mí respecto al «capitalismo» ha sido exclusivamente por razón de la terminología utilizada en mis primeras publicaciones, pero por lo que se refiere a la cosa en sí, aunque nunca he dejado de aprender cosas nuevas, no he tenido que modificar mi opinión.

El Socialismo

En lo **sustancial** el socialismo en cuanto tal tampoco ha experimentado modificaciones en mi pensamiento; sin embargo, en la medida en que lo real

se ha cambiado o yo he alcanzado realidades nuevas, o que para mí eran desconocidas, he tenido que corregir mi concepción de estas **realidades**.

Que un Socialismo como el que describió conceptualmente la Encíclica QA, de acuerdo con la conocida conceptualización de **Gundlach** en 44 palabras (**Staatslexikon der Görres-Gesellschaft**, vol. 4, 1931, col. 1693), está en una total contradicción con las verdades y valores irrenunciables para los cristianos, es algo evidente y perdurable para mí. Este y **sólo** este Socialismo es condenado por la QA como inadmisibles para los cristianos. Nada cambia a este respecto, el hecho de que se aluda en otros párrafos de la Encíclica a otras modificaciones o formas de presentación del Socialismo. Pero el que realmente todo lo que se entiende en el mundo bajo el nombre de «socialismo» esté incluido en la conceptualización formulada por Gundlach y asumida por la Encíclica, no es una cuestión de principios, sino una pura realidad fáctica. A lo largo de dos decenas de años fui de la opinión que esta conceptualización había conseguido recoger lo **común** a todos los tipos de socialismo que existían y por consiguiente que **todos** ellos estaban incluidos en la condenación. Esto, sin embargo, ha resultado no ser así.

En los tiempos de la reconstrucción, después de la segunda guerra mundial, he tenido la oportunidad de tratar personalmente a hombres que no sólo se declaraban socialistas convencidos, sino que eran su líderes ideológicos y se consideraban muy alejados del socialismo condenado por la QA, confesando aborrecerlo lo mismo que el Papa. Según esto, había también, además del socialismo conceptualmente descrito y condenado en la QA, al menos **otro** socialismo con un sentido totalmente distinto que no caía dentro del juicio condenatorio, sino que incluso estaba dispuesto a asumirlo como propio. Mi anterior opinión resultaba así estar equivocada. En cuanto al juicio de la QA, esto evidentemente no cambia nada; se sigue manteniendo, ahora como antes, lúcido y verdadero, sin discusión en relación con **aquel** socialismo que la Encíclica describe con precisión y al que hace objeto de su juicio. Respecto a esto, mantengo mi posición anterior sin modificar, pero al mismo tiempo luché decididamente contra la generalización de este juicio condenatorio.

Si hay algún tipo de Socialismo que no caiga bajo el concepto de Gundlach asumido por la Encíclica y que sea o no compatible con las creencias cristianas, no consta **a priori** y se ha de analizar en cada caso sin prejuicios para decidir según sus particulares características. De una manera general: en cuanto los movimientos o partidos socialistas (socialdemócratas) particulares han cambiado y estos cambios han sido conocidos por mí, se ha modificado también mi opinión sobre ellos y seguirá cambiando mientras ellos no se congelen fatalmente y yo siga mentalmente sano.

Se han de separar claramente los programas y los responsables de su realización; un programa se ha de analizar según las reglas de la interpretación de textos. Así elaboré un juicio sobre el Programa básico de Bad Godesberg del SPD y di a conocer públicamente que contenía afirmaciones esenciales de la Doctrina Social Católica. Para formular este juicio me consideré competente; sobre la totalidad del Programa, así como si el partido es fiel a él y se comporta en consecuencia o si se ha desviado y va por otros caminos, he de formarme de la misma manera un juicio como ciudadano para mi actuación personal (por ejemplo, como elector), pero tomar posición públicamente sobre ello y entrar en las discusiones políticas mediante públicas declaraciones considero que no es de mi competencia y lo he dejado siempre a aquellos a quienes corresponde.

La sociedad clasista

Un cambio de opinión completamente ajeno me ha sido y sigue siendo atribuido en relación con la Encíclica OA y sus exposiciones sobre la sociedad clasista, la situación de clase de los trabajadores y sobre el necesario enfrentamiento para su superación («lucha de clases»).

Una publicación de la Academia Social Católica de Austria (Viena 1974) atribuía a **Carlos Marx** el origen de lo que a este respecto aparece en la OA y se fundaba para ello en mí con todo derecho. Esto despertó una viva discusión; se afirmó que yo no sabía nada de eso ni cuando apareció la Encíclica ni muchos años después, se ridiculizó sobre el sorprendente descubrimiento de un viejo al que ya no se podía tomar en serio. De todo esto la verdad es que esta afirmación mía se publicó por primera vez bastantes años antes, según creo, en 1952.

Es cierto que **Gustav Gundlach**, que fue el que introdujo estas ideas en la Doctrina Social Católica, nunca reconoció la referencia a Marx en los escritos publicados durante su vida y por primera vez en el tomo II de la colección de sus obras, que después de su muerte ha publicado la Oficina Central de las Ciencias Sociales Católicas de Mönchengladbach con el título **La organización de la sociedad humana (Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft)**, en el artículo «Sobre la historia de los conceptos corporación-clase» (191-204) se hace mención, en una nota de pie de página, a un estudio hasta entonces no publicado y elaborado en Berlín en 1929 (!!). No sólo Gundlach y yo, sino también los atemorizados lectores de su conocido artículo sobre «clases» en el **Staatslexikon** de la sociedad Görres (tomo III, edic. 1929) han debido considerar, desde el principio, que se trataba de teorías que procedían de **Marx**. El que estas teorías han sido tomadas de **Marx** para la Encíclica y no de **Franz von Baader** o de otros especialistas católicos es indiscutible porque yo en aquel tiempo cuando las incorporé al proyecto para la OA no sabía nada de estos autores, y hoy los conozco de nombre, pero no he tenido todavía ninguna oportunidad de leer sus escritos.

La fuente de la que se ha tomado lo que se dice sobre esto en la OA es **Carlos Marx**, sin la menor duda; si no es él la fuente originaria como yo supe sin vacilar, sino una fuente derivada, entonces he estado en un error hasta 1974 y confieso ésta mi ignorancia. Cuando yo, en 1952, lamenté que «la acertada disección y desenmascaramiento de la sociedad clasista no se debe a un científico social cristiano impulsado por el amor cristiano y por el sentido de la justicia y de la verdad cristianas», sino que más bien «queda reservada a un ateo y materialista, que lo entreteje en su materialismo ateo» (**Wörterbuch der Politik**, vol. 5, 240) no era consciente de algo todavía más lamentable y por lo que me ratifico en mi queja, puesto que el análisis realizado por científicos socialistas católicos que, según Messner (en **Kirche und Staat, Festschrift für Fritz Eckert**, 1976, 416), «se adelantaron al análisis de Marx hasta en sus mismos detalles», no despertó la atención de la Iglesia y tuvo que venir un ateo y materialista que, entremezclándolo con los errores de su visión del mundo y de otras cosas, lo propuso de una forma desgarrada para conseguir que se le prestara atención.

Con respecto a lo que sobre esto contiene la Encíclica OA, no cambia nada y menos aún en lo referente a **Carlos Marx** como el **gran adversario** de la Doctrina Social Católica, la cual, sin embargo, le muestra su respeto al mismo tiempo que con toda seriedad y dureza discute con él.

El orden corporativo

Quiero añadir todavía mi opinión sobre lo que se dice en la Encíclica QA bajo el término «orden corporativo». Yo me responsabilizo de estas proposiciones y, sobre todo, de que hayan sido incluidas en la Encíclica, y así lo he afirmado públicamente, por ejemplo, en la revista *Stimmen der Zeit*, 187 (1971), 289-296, concretamente en la p. 293 y en *Die neue Gesellschaft*, 18 (1971), 304-310, en particular en la p. 307, reimpresso en *Wie sozial ist die Kirche?* (Düsseldorf, 1972), pp. 121 y 132. También es culpa mía exclusiva la inadecuada forma de expresión, lo cual es indudable por los malentendidos a que ha dado lugar. Después de la muerte de Pío XII, que en varias ocasiones trató de aclararlo, se ha vuelto a tomar posición a este respecto en otros documentos del Magisterio de la Iglesia (en *Mater et Magistra*, núm. 65). Dado el sentido de este escrito, es lógico que se espere saber de mí qué pienso sobre ello.

El pensamiento básico de filosofía social que fundamenta el tema lo considero hoy **tan consistente** como antes. Una organización social como la presente, cuya estructura está determinada por el componente económico de la posesión, y por ello recibe su carácter de la economía, debe ser superado; en su lugar debería ponerse una auténtica **estructuración** de tipo funcional, es decir, un conjunto de grupos sociales que aportan respectivamente unos servicios necesarios para el bien de la totalidad («comunidades de rendimiento», *Leistungsgemeinschaften*). Lo mismo que el Estado democrático constitucionalmente tiene la finalidad de facilitar la libre acción conjunta de todos los ciudadanos para el bien común, la estructuración mencionada tendría la función de conducir a **todos**, mediante la democrática autogestión de los cuerpos a los que cada uno pertenece por su profesión, a la **aportación** que les es específica en orden al bien común.

Nunca he admitido que tal organización social se pueda realizar íntegramente como se presenta en su tipo ideal, pero creo que algunos indicios del progresivo desmantelamiento de la existente sociedad capitalista de clases, que tampoco se ha dado nunca en la integridad de su tipo ideal, van en esa dirección evolucionando hacia una **estructuración más funcional**.

Mi opinión sobre los valores y contravalores de la Encíclica QA ha vacilado más de una vez por razón del influjo del cambio de los tiempos. Yo no estuve plenamente satisfecho de ella ya desde sus comienzos, pero esperaba que tuviera una gran y benéfica virtualidad que, sin embargo, por los acontecimientos de la época (conquista del poder por el nacionalsocialismo y la segunda guerra mundial) quedó en gran parte frustrada, aun prescindiendo de las lamentables confusiones sobre el «socialismo» y «la organización corporativa». Aunque mi opinión con respecto a lo esencial de la Encíclica es que aún ahora no solamente es correcta, sino incluso actual, estoy convencido de que ya nada se puede esperar de ella, «ya no interesa». En este sentido he dicho en algunas ocasiones que la QA está muerta.

Cuando se ha presentado ocasión no he disimulado que la sucesora de la QA, la Encíclica *Mater et Magistra*, no me cayó bien, quizá nunca conseguí entenderla plenamente. Para el que se ha sentido tan identificado con la QA, como me ha ocurrido a mí, es lógico que encuentre reparos con respecto a la *Mater et Magistra*.

La cogestión

En las cuestiones de la cogestión he tenido que someterme a un proceso de aprendizaje. Lo que escribí en 1932 en mi comentario a la OA, sobre el texto pertinente (párr. 65), suponía una concepción según la cual la cogestión de los obreros se había de realizar por la vía de la participación en el patrimonio de la Empresa. Sólo después caí en la cuenta de que así se falseaba una aspiración bien fundamentada. El trabajador fundamenta sus exigencias de cogestión en su **trabajo**; él no quiere codecidir como un pequeño participante en la propiedad («capitalista»), sino expresamente, y poniendo en ello el acento, en base a su participación laboral. Felizmente no aparece en el texto de la Encíclica la menor huella o alusión que suponga una concepción en lo referente a lo sustancial, lo cual muestra cómo un texto puede ser más inteligente que su autor.

Ya en el prólogo al volumen segundo de *Wirtschaft und Gesellschaft heute* (1957) y de nuevo en el prólogo a mi colección de artículos *Mitbestimmung-wer mit wem?* (1969), llamé la atención sobre este cambio en la manera de entender la cogestión. Pero entonces, todavía no había concluido mi proceso de aprendizaje. En una colaboración a los escritos en homenaje de **Otto Kunze** (editado por K. Ballarstedt, E. Friesenhan, O. von Nell-Breuning, Berlín, 1969), con el título, que posiblemente habrá asustado a algunos lectores, *¿Forma jurídica coactiva para las grandes Empresas?*, he descrito cómo lo que en último término «nos abrió los ojos» «en un círculo de asesores científicos que trabajábamos en cuestiones jurídicas de la cogestión» fue el caer en la cuenta de que el objeto de la cogestión no era propiamente la Empresa en su **materialidad**, o sea, el **patrimonio** que se utiliza empresarialmente revestido de ropaje jurídico, sino la Empresa entendida como algo **personal**, es decir, lo que se define en el lenguaje de la Constitución Pastoral del Concilio *Gaudium et spes* como el **conjunto de los hombres** que aportan patrimonio y trabajo para realizar en colaboración actividades económicas. Este trabajo que apareció demasiado tarde para poder ser incluido en *Mitbestimmung-wer mit wem?*, se ha reimpresso en mi colección de artículos «Aktuelle Fragen der Gesellschaftspolitik» (Colonia, 1970, pp. 224-239) y también en «Soziale Sicherheit?» (Friburgo, 1976, 106-120).

Para refutarme se me han atribuido opiniones descabelladas e inimaginables precisamente sobre la cogestión; la mayor parte de las veces bastaban modificaciones apenas perceptibles de mis expresiones para convertir en cosas claramente sin sentido lo que era correcto y se culpaba a las erratas de impresión y a papeles que podían desaparecer fácilmente. Me resultó doloroso el que se me objetara que me oponía a la *Gaudium et Spes*, núm. 43, párr. 3, donde se afirma que cuando los cristianos tienen opiniones diferentes, después de un estudio responsable en conciencia, ninguno tiene el derecho de arrogarse la autoridad de la Iglesia exclusivamente para su opinión en cuanto a la solución que ha de tener preferencia sobre una cuestión concreta. La posibilidad de que hubiera en mí una postura de oposición sería además poco verosímil en cuanto yo siempre me he sentido obligado a aclarar que las enseñanzas de Magisterio de la Iglesia siempre se refieren a los principios fundamentales y ni pueden ni quieren ofrecer soluciones prácticas y concretas ni tampoco proponerías, sino que más bien establecen los límites dentro de los que se han de buscar esas soluciones. Otra cosa completamente distinta es la **interpretación** de los documentos del Magisterio eclesiástico. Cuando hay diferencias de opinión sobre la interpretación, cada autor toma **inevitablemente** el texto con su autoridad, según la opinión que él encuentra o cree encontrar en él. Por el momento parece que la controversia sobre la interpre-

tación de **Gaudium et Spes** ya está agotada y sobre ello no hay nada nuevo que añadir. Esto vale, sobre todo, a propósito de la discusión sobre el sentido con que se utiliza la palabra **etiam** (en **GS**, párr. 1, última frase), que tiene una significación clave, lo mismo que ha ocurrido recientemente con la famosa **jedenfalls** (en todo caso), en la fundamentación del juicio del Tribunal Constitucional del 1 de marzo de 1979 en la cuestión de la cogestión (parte C, III, 1.b,bb).

Si por mi parte, no sólo en las cuestiones de la cogestión, sino en general, se toman posiciones en relación con determinados derechos o exigencias, raramente me he apoyado en la autoridad de la Iglesia, pues he procurado poner el peso de la argumentación principalmente en razones objetivas, y ello no porque hoy valore menos que antes la autoridad moral de la Iglesia, sino para no exponerla **inútilmente** a ese juego de intereses que desacredita en cuanto cada uno sólo hace valer lo que le conviene. Una profunda aclaración de cuestiones objetivas como la que ha hecho el Tribunal Constitucional en la fundamentación del juicio antes referido hace un mayor servicio a las cosas que valen por sí mismas; ha supuesto para mí una gran satisfacción encontrar allí mis propias ideas, vertidas en el lenguaje técnico del «derecho constitucional».

FUERZAS ELECTRICAS DE CATALUÑA, S. A.



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



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

La promoción de la justicia como servicio de la fe

Por Javier GOROSQUIETA S. J.

INTRODUCCION

Presentamos aquí el tema de la promoción de la justicia como servicio de la fe en tres partes o unidades: I) Relaciones entre la promoción de la justicia y la caridad. II) La liberación como expresión de la justicia en el horizonte de la fe. III) La educación para la justicia.

Nuestra intención es que estas tres partes, a las que añadimos el estudio de Mario Zañartu S. J., que también publicamos en este número de «FOMENTO SOCIAL», «Elementos Sociales de la Conciencia Cristiana», puedan servir de base para cuatro sesiones de seminario sobre la materia. Cada sesión de seminario constaría de una exposición de la temática (a ella quiere ayudar precisamente este número de la revista), un coloquio abierto sobre la misma (para lo que quiere servir de apoyo el cuestionario que va al final de aquellas tres partes y del artículo de M. Zañartu) y un audiovisual apropiado (que se puede seleccionar, p. ej., entre los editados por Ediciones Paulinas, Audiprofi, Central Catequística Salesiana u otras casas editoriales sobre temas de justicia).

Precisamente las tres partes que publicamos se dieron efectivamente en forma de seminario y el artículo de M. Zañartu trata de lleno y de manera muy apropiada al tema de la promoción de la justicia.

I. RELACIONES ENTRE LA PROMOCION DE LA JUSTICIA Y LA CARIDAD

Hay una tradición reciente en la historia de la moral y de la doctrina social de la Iglesia, que ha contrapuesto siempre la justicia y la caridad. Esta tradición podemos afirmar que alcanza hasta las vísperas del Concilio Vaticano II. Y aquella contraposición se la ha interpretado en un doble sentido: 1.º, no se intente dar por caridad lo que se debe en justicia; 2.º, no se intente exigir como deber de justicia lo que es sólo un postulado de la caridad. La caridad pide, según este segundo sentido, más que la justicia.

Podríamos citar muchos textos del magisterio en que aparece este doble sentido de la contraposición. Citemos únicamente dos como botones de mues-

tra. Respecto del primer sentido podríamos acudir, por ejemplo, a este texto del Papa Pío XI cuando en la encíclica **Divini Redemptoris** escribe: «No es justo que el obrero reciba como limosna lo que se debe por estricta obligación de justicia y es totalmente ilícita la pretensión de eludir con pequeñas dádivas de misericordia las grandes obligaciones impuestas por la justicia. La caridad y la justicia imponen sus deberes específicos, los cuales, si bien con frecuencia coinciden con la identidad del objeto, son, sin embargo, distintos por su esencia.»

Respecto del segundo sentido de la contraposición entre justicia y caridad acudamos, por ejemplo, a estas palabras de Pío XII: «Mientras que la justicia da lo que debe, el amor hace más. Quien ama da lo que tiene, da lo que es, se da a sí mismo.» Es decir, que la caridad va, según estas palabras de Pío XII y en esta tradición, mucho más allá que la justicia.

Eran los tiempos en que se consideraban como dos órdenes humanos real e históricamente diferentes, el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, el plano o el mundo de la ley natural y el plano o el mundo de la fe y de la caridad. Pero poco a poco se va cayendo en la cuenta de que orden histórico no hay más que uno, es decir, el de la persona humana redimida el de la persona humana elevada al orden sobrenatural, el de la persona humana miembro del pueblo de Dios y del Cuerpo de Cristo. Y es entonces cuando ya comienzan a borrarse las fronteras entre justicia y caridad.

La caridad, forma de la justicia

Así se reinterpreta ya con una nueva luz, de una manera muy precisa, lo que ya había escrito Santo Tomás: «La caridad es la forma de la justicia.» Es esta una expresión técnica dentro de las categorías de la filosofía escolástica, pero de una gran relevancia dentro de esas mismas categorías. Porque, por ejemplo, para la escolástica la diferencia que hay entre un cadáver y una persona con vida es precisamente el alma, es el alma como forma del cuerpo. El cuerpo sin alma está muerto. El cuerpo con la forma humana, es decir, con ese alma viva, es un ser vivo, un ser vital, un ser con vida. De esta manera, pues, el que Santo Tomás nos afirme que la caridad es la forma de la justicia significa que para él la caridad es como el alma, el espíritu, la vida de la justicia.

Podemos recordar en este contexto el panegirico de la caridad que encontramos en el capítulo XIII de la primera carta de San Pablo a los Corintios: «Si hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles y no tuviera caridad sería como bronce que suena o como címbalo que hace ruido; y si tuviera el don de profecía y conociese todos los misterios y toda la ciencia y fe plena hasta trasladar las montañas pero no tuviese caridad, no sería nada; y si distribuyese todos mis bienes y entregase mi cuerpo a las llamas, pero no tuviese caridad, de nada me serviría.» Es decir, que en el único orden histórico, en el orden sobrenatural, para San Pablo ni las obras más extraordinarias y más heroicas sirven para nada ni valen nada si están carentes de este espíritu, de esta vida, de este alma, que es la caridad. De nada sirven en concreto las obras de la justicia si no estuvieran informadas por la caridad.

Así, este irse borrando la precisión de las fronteras entre justicia y caridad se manifiesta ya claramente en los documentos del magisterio de Juan XXIII en los del Concilio Vaticano II, Pablo VI y posteriores. Citemos también aquí como botón de muestra este texto del Sínodo mundial de los obispos de 1971 en su

documento final sobre la Justicia en el Mundo. Dice: «El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar, porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia a su vez alcanza su plenitud interior solamente en el amor. Siendo cada hombre realmente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y de amor que es propia de Dios.»

Testimonios paralelos podríamos encontrar, por ejemplo, en los números 38 y 39 de la Encíclica **Mater et Magistra**, en los números 21, 69, 72, 76 de la Constitución sobre la Iglesia en el Mundo Actual, **Gaudium Spes**, etc.

A esta luz, pues, de los documentos del más reciente magisterio universal de la Iglesia no podemos entender la justicia en un sentido minimalista y como separada o enfrentada a la caridad. En la vida del cristiano no puede haber justicia verdadera sin caridad, sin gracia. Esto es muy importante y pudiera parecer como un poco contradictorio. Porque la justicia, en el sentido de dar a cada uno lo suyo, parece que hace referencia a una medida concreta, a un nivel, a una cota, a un volumen o cantidad determinada que entregar en justicia precisamente. Mientras que en relación con la caridad tiene sin duda bastante de verdad aquello de que la medida del amor es el amor sin medida, que la caridad siempre tiende como dice San Lucas en el Cap. VI, v. 38 de su Evangelio, a una medida buena, prieta, remecida, rebosante. ¿Cómo salvar entonces desde la fe esta aparente contradicción entre justicia y caridad? Yo creo, y lo creo con muchos teólogos de la Escritura, que podemos encontrar la clave en la historia revelada de la Alianza, de la Alianza de Dios con Abraham, de la Alianza de Dios con el pueblo de Israel.

Por esta alianza, Dios se compromete con Abraham y con su pueblo como con un contrato; adquiere en este sentido una obligación o compromiso de estricta justicia. Pero, al mismo tiempo, resulta que este compromiso o este contrato es un contrato de entrega, un contrato de gratuidad. Dios se compromete en definitiva a ejercitar con nosotros una misericordia infinita, a redimirnos, a salvarnos, a entregarnos su Palabra, su Hijo, a hacernos a todos hijos suyos, a hacernos a todos hermanos. De esta forma, la aparente contradicción entre justicia y caridad se salva en Dios de una manera extraordinaria, de una manera maravillosa. Es justicia, porque Dios se compromete como con un contrato. Es caridad, porque precisamente el contenido de este contrato es su entrega, su don, su gratuidad, su amor (1).

Fe, justicia y legalidad

Pues bien; y ¿en nosotros? Nosotros seremos consecuentemente la imagen de Dios, de ese Dios que se compromete a amar, es decir, nosotros seremos nosotros mismos, porque somos imagen de Dios si de la misma manera nos comprometemos en el amor, en la entrega desinteresada, en el don de nosotros mismos sin medida a nuestros hermanos. A esto es precisamente a lo que estimula toda la Escritura. Recordemos algunos testimonios.

Sobre las relaciones entre fe y justicia o legalidad estricta podríamos acudir, por ejemplo, al Cap. V de San Mateo. Cristo afirma, en primer lugar, que

(1) Puede consultarse a este respecto, por ejemplo, la obra de A. Grabner-Haider, **Diccionario de la Biblia** (Ed. Herder), vocablo «justicia» y la propia Biblia de Jerusalén, v. gr., en la nota a Isaías 5-16 o en la misma Biblia de Jerusalén, vocablo «justicia» en el índice final de términos.

mantiene todo el contenido de la Ley: «No penséis que he venido a abolir la ley con los profetas; no he venido a abolir, sino a perfeccionar, porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra, que dejen de cumplirse una jota o un ápice de la Ley. Por tanto, todo el que quebrantare uno de estos mandamientos, los más pequeños, y enseñare así a los hombres será el más pequeño en el reino de los cielos; pero el que los cumpliera y enseñare, éste será grande en el reino de los cielos.»

Pero una vez que Cristo declara asumir totalmente el contenido de la Ley, toma esto como punto de partida y a partir de ahí comienza el desbordamiento de la justicia por el impulso de la caridad. Ya lo había dicho antes en el v. 17 de este capítulo V de San Mateo: «No he venido a abolir la ley, sino a darle plenitud.» Y en el v. 20, Cristo afirma: «Porque os digo que si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.» Y continúa concretando el desbordamiento de la ley por la caridad en puntos particulares: «Habéis oído que se dijo a los antiguos: 'no matarás, y quien matare será reo de condenación', pero Yo os digo: todo el que se enfada con su hermano será reo del tribunal», etc. «Habéis oído que se dijo: 'ojo por ojo y diente por diente; pues Yo os digo: no resistas al malo, sino que si alguno te hiere en la mejilla derecha, preséntale también la otra; y al que quiere incitarte a juicio y llevarse tu túnica, déjale también el manto; da al que te pide y no niegues al que te ruega que le prestes. Habéis oído que se dijo: 'amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo', pero Yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen para que seáis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos y pecadores.» Y termina Cristo con el programa, con la medida de la justicia cristiana: «Vosotros, pues, ser perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.»

Ahí está la medida de nuestra justicia; no tiene fronteras. Nos impulsa a la generosidad y al desprendimiento. Lo hemos oído antes: «al que te quite la capa, dale también la túnica». Así, Cristo quiere para nosotros lo que quería para Sí mismo, según aquéllas sus palabras: «Nos conviene cumplir toda justicia»; «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura.»

Es en este contexto, pues, donde nosotros debemos proyectar la definición y las divisiones, las clasificaciones clásicas de la justicia. La justicia definida como la virtud que inclina a dar a cada uno lo suyo y clasificada en justicia conmutativa, distributiva, legal, social, del bien común, y vindicativa. Justicia conmutativa es la que determina la equidad en las relaciones entre particulares, en los contratos privados. Justicia distributiva es la que establece las relaciones entre el Estado y las demás instituciones políticas, por un lado, y los ciudadanos o individuos particulares o familias, por otro. Justicia legal, regula las relaciones entre los individuos y las instituciones políticas de distintos niveles como gerentes del bien común. La justicia social y la justicia del bien común podemos decir que se identifican. Hay variedad de opiniones, pero sin duda la más convincente es aquella que afirma que la justicia social no es una justicia diferente de la conmutativa, la distributiva o la legal; que lo específico de la justicia social es que venga exigida por el bien común, que tenga como finalidad el bien general de la sociedad. De esta exigencia específica del bien común, pueden entonces surgir derechos y obligaciones entre particulares o entidades privadas; por ejemplo, salarios mínimos legales, prestación de subsidios familiares donde la ley imponga que estos sean otorgados por las empresas, etc. Tendríamos así la justicia social conmutativa. Pueden

surgir derechos en los ciudadanos frente a los deberes en el Estado por imperativo del bien común. Tendríamos la justicia social distributiva. Por otro lado, de la necesidad de promover el bien general pueden derivar finalmente obligaciones en los individuos y derechos en el Estado. Estaríamos en el caso de la justicia social legal.

Aspectos importantes de la justicia distributiva son, por ejemplo, todos los relacionados con la política de rentas del Estado, con el desarrollo concreto de la política social, con la dimensión redistributiva de los sistemas fiscales. Cuestiones importantes de la justicia legal, por el contrario, son los que se refieren a nuestras obligaciones de cumplir con las leyes tributarias respecto del Estado y las demás entidades políticas inferiores. Sin gran relación con las anteriores justicias está la que aparece ahí como justicia vindicativa, que es la justicia penal, es decir, aquella que intenta de alguna forma restablecer, mediante la sanción, el orden roto por el delito.

Fe, justicia y derechos humanos

Muy importante hoy, en esta temática de la justicia, es el que no se la limita única y exclusivamente a una serie de realizaciones de tipo económico, de derechos de contenido económico, sino que se le da como una nueva y gran dimensión, en el sentido de que se extiende todo el problema de la promoción de la justicia sencillamente a la promoción y realización de los derechos humanos entendidos precisamente en el horizonte de que hablábamos antes, en el sentido de su promoción indefinida. Esto desde luego nosotros, consecuentemente desde la revelación y el Evangelio. Pero sucede que también en los documentos internacionales sobre los Derechos Humanos aparece siempre dentro su inteligencia de los mismos, no en un sentido minimalista o estricto, sino en un sentido abierto de su promoción sin techo ninguno, sin limitación concreta. Es más; podemos afirmar también que en la sociedad internacional está la conciencia de que las realizaciones de la justicia, en materia de derechos humanos, no tienen techo, que únicamente podemos aspirar permanentemente a niveles creciente de justicia, indefinidamente crecientes de justicia y a cotas cada vez más llevadas de realización efectiva de las exigencias de los derechos del hombre.

Sobre la relación entre derechos humanos y Evangelio podríamos citar el siguiente texto del documento del Sínodo de los Obispos de 1974, titulado «La promoción de los Derechos Humanos, exigencia evangélica en el ministerio». Fue el Sínodo que trató como tema central el de la evangelización.

Pues bien; en esta materia de derechos humanos, escriben los obispos del Sínodo: «Mientras las verdades acerca de la dignidad y los derechos humanos son accesibles a todos, encontramos en el Evangelio su expresión más plena, nuestro motivo más poderoso para comprometernos en su preservación y promoción.» Es decir, que para los Obispos reunidos en el Sínodo no hay como una especie de relación traída por los pelos entre derechos humanos y Evangelio, sino que estos derechos encuentran en el Evangelio su expresión más plena y nosotros debemos encontrar y encontramos en el Evangelio el motivo más poderoso para comprometernos en su preservación y promoción.

Este motivo se explicita en las siguientes palabras también del documento sobre los derechos humanos del Sínodo de 1974: «La dignidad humana hunde sus raíces en la imagen y el reflejo de Dios en cada uno de nosotros. Esto es

lo que hace a todas las personas esencialmente iguales. El desarrollo integral de las personas vuelve más clara la imagen divina en ellas. En nuestro tiempo la Iglesia ha llegado a comprender más profundamente esta verdad, en virtud de lo cual cree firmemente que la promoción de los derechos humanos es requerida por el Evangelio y es central en su ministerio.» Es decir, como que la Iglesia desde el Evangelio tuviera como misión el hacer más transparente y lúcida la imagen de Dios en los hombres y como que esta imagen estuviera oscurecida, sucia en personas que están oprimidas o no promocionadas en la realización integral de sus derechos humanos.

Este Sínodo, enumera como principales derechos humanos violados hoy, el derecho a la vida, el derecho a la alimentación, una serie de derechos socio-económicos, otra de derechos político-culturales y finalmente el derecho a la libertad religiosa. Del derecho a la vida dice que es básico e inalienable, que es gravemente violado en nuestros días por el aborto y la eutanasia, por la extensión de la tortura, por hechos de violencia contra víctimas inocentes y por el flagelo de la guerra, y que la propia carrera de armamentos es una locura que pesa sobre el mundo, y crea las condiciones para una destrucción todavía más masiva de su vida. Sobre el derecho a la alimentación, dice el Sínodo que está directamente vinculado con el derecho a la vida, pero que por contraposición millones de hombres están amenazados por el hambre. Que una conversión en nuestra actitud ante las víctimas del hambre, conversión que encuentre rápidamente los medios para ayudar a los que carecen de alimentos, es algo que responde a los imperativos de la justicia y de la reconciliación. En materia de derechos económicos alude el Sínodo a las desigualdades masivas de poder y riquezas en el mundo y en las naciones, a la concentración de poder económico en manos de unas pocas naciones y grupos multinacionales, al desequilibrio estructural en las relaciones comerciales y en los precios de los recursos, al fracaso en la combinación adecuada de crecimiento económico con la distribución justa, de la riqueza nacional e internacionalmente, al desempleo extendido y a las prácticas discriminatorias del empleo, así como a los sistemas de consunción global de los recursos. Todo lo cual es un grave obstáculo a la reconciliación, a una reconciliación que tiene su raíz en la justicia. Entre los derechos político-culturales, recoge el Sínodo como un impedio de los derechos democráticos de participación, derecho al libre acceso a la información, a la libertad de palabra y de prensa, derecho a disentir, derecho a ser educados y a elegir la educación de sus hijos, derecho a gozar de seguridad ante el arresto, la tortura y la prisión por razones políticas e ideológicas; derecho a la no discriminación por causa de la raza, etc.

Entre los demás documentos del magisterio de la Iglesia en materia de derechos humanos es clásica la encíclica **Pacem in Terris** de Juan XXIII, llamada también la carta magna de los derechos humanos. Allí enumera como derechos humanos el derecho a la buena fama, a la verdad, a la cultura, a la existencia, a un decoroso nivel de vida, al culto divino, una serie de derechos familiares, derechos económicos, derecho al trabajo, derecho a la propiedad privada, derechos de reunión y asociación, derechos de residencia y emigración, derecho a intervenir en la vida pública y derecho a la seguridad jurídica.

El Concilio Vaticano II en la Constitución **Dignitatis Humanae**, precisamente identifica el bien común de la sociedad, con el respeto a los derechos humanos, cuando dice: «El bien común de la sociedad consiste sobre todo en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana.» El Concilio, en dos pasajes, números 26 y 73 de la Constitución **Gaudium et Spes**, reitera el catálogo de los derechos del hombre y acentúa la atención del poder judicial como pieza del

orden constitucional encargada de establecer la protección eficaz e independiente de los derechos.

Escribe la misma Constitución sobre la Iglesia en el mundo: «Allí donde por razones de bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes una vez que hayan cambiado las circunstancias.» Quiere esto decir que, por ejemplo, en una situación de eventual dictadura necesaria debe ser una situación pasajera la restricción de los derechos del hombre y que se deben restablecer en el plazo más breve posible de tiempo la totalidad de los derechos y libertades humanas.

Junto a los documentos de la Iglesia hay una serie de textos o declaraciones internacionales sobre los derechos humanos. La más conocida es sin duda la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 por parte de las Naciones Unidas, de los pueblos de los Estados miembros de las Naciones Unidas. En este documento se comienza afirmando la igualdad fundamental en dignidad y en derechos por parte de todos los humanos cuando dice en su artículo primero: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.» El principio, por tanto, aquí, de la fraternidad, no solamente como algo, digamos excepcional o algo privativo, propio de la espiritualidad cristiana o de la teología cristiana, sino reconocido en una declaración universal por la mayoría de los pueblos representados en las Naciones Unidas.

Entre los derechos concretos en el documento, el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad de la persona; el que nadie será sometido a esclavitud ni servidumbre; que nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes; el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica, la igualdad ante la ley; el derecho a igual protección ante la ley; el recurso a un derecho efectivo ante los tribunales nacionales competentes; el que nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni arrestado; el derecho a ser oído públicamente con justicia por un tribunal independiente e imparcial; el derecho de toda persona acusada de delito a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad; el que nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueren delictivos según el derecho nacional e internacional; el que nadie será objeto de ingerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio, su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación; el derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado; el derecho a salir de cualquier país incluso del propio y a regresar a su país; el derecho a buscar asilo en caso de persecución y disfrutar de él en cualquier país; el derecho a una nacionalidad, el que nadie será privado arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad; el derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, de nacionalidad o religión a casarse y fundar una familia; el principio de que la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y el Estado; el derecho que toda persona tiene a la propiedad individual y colectivamente; el derecho a la libertad de pensamiento de conciencia y de religión; el derecho a la libertad de opinión y de expresión; el derecho de libertad de reunión y asociación pacíficas; el derecho a participar en el gobierno de su país directamente o por medio de representantes libremente escogidos; el derecho de acceso a funciones públicas de su país; el principio de que toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los

recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad; el derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo; el derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual; el derecho de una remuneración equitativa y satisfactoria que le asegure al trabajador, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana, y que será completada esta retribución en caso necesario por cualesquiera otros medios de protección social; el derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses; el derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas; el derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, a todo persona, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; el derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad y el derecho de la maternidad y de la infancia al cuidado y asistencias especiales.

Todos los niños nacidos fuera del matrimonio tienen derecho a igual protección social; el derecho a la educación, añadiendo el criterio de que la educación debe ser gratuita al menos en lo concerniente a la instrucción principal y fundamental; el principio de que la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y de las libertades fundamentales; el derecho preferente de los padres a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos; el derecho de toda persona a tomar parte libremente de la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y participar del progreso científico y en los beneficios que de él resulten; el derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan a cada persona por razón de las producciones científicas literarias o artísticas de que sea autora; el derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta declaración se hagan plenamente efectivos.

Junto a esta declaración universal sobre los derechos humanos de las Naciones Unidas, en 1976 entraban en vigor dos pactos internacionales sobre derechos humanos. El primero, entrado en vigor el 3 de enero de ese año, es el Pacto Internacional en lo relativo a los derechos económicos-sociales y culturales. Y el segundo, entrado en vigor el 23 de marzo de 1976, es el relativo a los derechos civiles y políticos. En cuanto a su contenido material, coinciden en la enumeración de los derechos prácticamente con la correspondiente a la declaración universal de los derechos del hombre. España ha firmado estos dos pactos internacionales de los derechos del hombre y esta firma ha tenido una gran importancia a todo lo largo de la transición política, particularmente a la hora de establecer un consenso dentro de nuestra sociedad pluralista en torno en concreto a la elaboración del texto de la Constitución española de 1978. Ahí, en lo firmado en estas dos declaraciones sobre los derechos del hombre, encontraron las diferentes ideologías políticas una referencia común, un denominador común para que sirviera como base de un consenso mínimo, de una concordancia mínima de criterios a la hora de redactar el texto fundamental constitucional de la convivencia española. Son dos textos, los de los Pactos Internacionales, aceptados en principio por todas las agrupaciones políticas en todo el espectro ideológico, desde la izquierda al centro y a la derecha. Esto ha sido fundamental para el propio texto de la Constitución española, y ha sido su Capítulo II, dedicado a los derechos y libertades, donde

prácticamente se recogen también en varias secciones los mismos derechos reconocidos por aquella declaración universal de los derechos del hombre y por los Pactos Internacionales de los derechos humanos. En la Sección primera del Capítulo II de la Constitución, artículo 15 y siguientes, se habla de los derechos fundamentales y de las libertades públicas para en la Sección segunda hablar más en concreto de los derechos y deberes de los ciudadanos. A esta materia de los derechos y libertades están dedicados, pues, los artículos 14 al 54, ambos inclusive, de la Constitución española actualmente en vigor.

Hemos visto cómo en la base de la Declaración universal de los derechos del hombre de las Naciones Unidas está reconocido el principio de fraternidad humana. En el artículo 27 de la Constitución española comprobamos, por otra parte, que se nos habla de la educación cuyo objeto será «el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y los derechos y libertades fundamentales».

Desde la revelación, no podemos menos que intentar promover con mucho mayor fuerza y eficacia estos mismos derechos del hombre y todos los derechos del hombre derivados de la dignidad de la persona humana, porque, como escribe Juan XXIII en la *Pacem in Terris* número 10: «Sí, por otra parte, consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, hemos de valorar necesariamente, en mayor grado aún, esta dignidad, ya que los hombres han sido redimidos con la sangre de Jesucristo, hechos hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural y herederos de la gloria eterna.» Pues bien: quiero decir que en esta extensión moderna actual de la justicia y de las obligaciones tradicionales de justicia al terreno propio de los derechos humanos, tampoco podemos considerar como un techo limitado que una vez logrado hubiéramos alcanzado ya la meta última o el ideal, sino que únicamente podemos hablar de niveles crecientes de justicia, niveles crecientes de cristalización y realización de estos derechos humanos. Por más que una sociedad haya avanzado en la práctica de la justicia y en el vigor efectivo de los derechos del hombre, siempre tendrá estadios posteriores que poder lograr. Es decir, que la capacidad y la posibilidad de progreso son sencillamente indefinidos.

Derechos humanos y nivel de conciencia

Esto tiene que ver bastante, desde luego, con el nivel de conciencia de cada sociedad sobre la situación y el momento en que se encuentra en la realización de esta justicia y de estos derechos. Podemos pensar, por ejemplo, en los tiempos clásicos respecto del problema de la esclavitud; aquella sociedad de los griegos y de los romanos antes del nacimiento de Cristo no tenía mala conciencia respecto del fenómeno de la esclavitud. Les parecía la cosa más natural del mundo, y, sin embargo, objetivamente aquello era una clarísima situación de injusticia. Llega un momento en la historia en que se va elevando el nivel de conciencia y sensibilidad de aquella sociedad y llegamos a una situación como la que encontramos en la Edad Media en que había desaparecido, al menos en Europa y casi totalmente, la esclavitud propiamente tal; pero había sido sustituida en grandes sectores por la figura de los llamados siervos de la gleba, que ni eran totalmente esclavos ni eran totalmente libres. Tenían unos derechos reconocidos, pero unos derechos realmente limitados. Incluso los sectores más lúcidos de aquella sociedad medieval pensaban que habían

avanzado sobre la situación de esclavitud de los tiempos clásicos en la realización de esa justicia, pero tampoco tenían esa mala conciencia sobre la existencia de esos grupos sociales con derechos limitados en el concierto total de la convivencia medieval. También con el tiempo se va elevando de nuevo el nivel de conciencia desde aquellos límites medievales y llega un momento, ya los tiempos modernos, en que incluso la figura del siervo de la gleba es considerada como algo totalmente injusto, como una situación realmente de flagrante conculcación de los derechos del hombre. Y viene el momento en que ya se llega, particularmente cuando entramos como digo en los tiempos modernos y más adelante con los tiempos del liberalismo en la revolución francesa, a un reconocimiento fundamental de los derechos del hombre iguales para todos los individuos de la sociedad. Y en este momento, en nuestro actual nivel de conciencia nos encontramos con que hoy nadie llamaría a una sociedad justa sino a aquella que procura hacer efectiva realmente una auténtica igualdad de oportunidad para todos los individuos que componen esa sociedad sin discriminación alguna y solamente a aquella sociedad que procura lograr efectivamente una equiparación relativa en los niveles de vida de toda la población constitutiva de esa comunidad política.

Pero si miramos la historia, ¿por qué nosotros hemos de pensar que ya hemos logrado el techo de la justicia si realmente conseguimos la efectividad de ese principio de la igualdad de oportunidades? No tenemos por qué creer en ese techo, sino que debemos pensar que puede haber y existen cotas superiores de justicia que posiblemente, seguramente, las descubrirán nuestros sucesores, quienes vengan detrás de nosotros. Ya ahora vemos cómo apuntan poco a poco niveles de conciencia que van superando esta cota del principio de igualdad de oportunidades, tal como se entiende habitualmente. Y así tenemos claramente cómo comienza a aflorar, y no solamente comienza, sino que se va haciendo cada vez más fuerte la sensación de una mala conciencia por la falta de aplicación del principio de igualdad de oportunidades, no solamente en niveles nacionales, sino a nivel internacional. Es el tema de las grandes injusticias a nivel internacional. Y cómo incluso en ámbitos nacionales se revisa este principio para sacar conclusiones que a primera vista pueden parecer un poco paradójicas, pero que no dejan de tener un gran fundamento en la realidad. Por ejemplo, yo recuerdo, leía hace días un artículo de un belga que defendía como exigencia de justicia el que la sociedad debería retribuir económicamente mejor a un barrendero, a un recogedor de basura, a una de esas personas que ocupan puestos de trabajo que nadie quiere, que están los peor considerados socialmente por su puesto de trabajo, por su profesión en las categorías sociales en vigor, que carecen de otros tipos de compensaciones profesionales, como es el disfrute del arte, de la cultura, del prestigio social, etc., que a otras categorías socialmente más elevadas, que a otras profesiones que, precisamente por tener estos alicientes de tipo cultural, de tipo de prestigio, de poder, de consideración social, no necesitarían una retribución económica tan importante. Este artículo ejemplificaba el problema diciendo que a su juicio tendría que cobrar más económicamente un barrendero que un catedrático de universidad, por estos motivos. ¿Por qué, pues, hemos de poner límites a la progresividad en las metas concretas de la justicia? Nosotros, por el contrario, deberíamos considerar también estos problemas en el horizonte aquel de las palabras de Cristo: «Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.»

CUESTIONARIO:

1. ¿Conocemos situaciones de injusticia en nuestro entorno humano, en nuestra ciudad, en nuestra región, en nuestro país, en las relaciones internacionales? ¿Cuáles? ¿Somos nosotros agentes de injusticia?
2. ¿Qué medios concretos habría que aplicar para acabar con la injusticia a los diferentes niveles que conocemos? ¿Podríamos colaborar en ello de una manera personal? ¿Cómo? ¿De una manera comunitaria? ¿Cómo?
3. De todas las injusticias humanas que conocemos, ¿cuál creemos que está más en nuestra mano remediar?
4. ¿Avanzamos en el conocimiento y en la realización concreta de niveles crecientes de justicia?
5. ¿Educamos para la asimilación e integración de los alumnos en los sistemas de valores establecidos o procuramos formar agentes para el cambio en el buen sentido de la promoción humana? ¿Qué habría que cambiar en nuestros métodos educativos para una mejor formación para la justicia?

II. LA LIBERACION COMO EXPRESION DE LA JUSTICIA EN EL HORIZONTE DE LA FE

Esta materia de la liberación en relación con justicia y con la fe, la podemos abordar, en primer término, desde la Sagrada Escritura, en segundo lugar, en la teología sistemática, y en tercer término, en los documentos más recientes del magisterio de la Iglesia. Haremos una alusión muy breve a la liberación en la Escritura y a la teología sistemática para detenernos más expresamente en los documentos del magisterio de la Iglesia a partir sobre todo de el Vaticano II y fijándonos únicamente en algo de los textos más significativos.

Como muestra de la liberación en la Escritura, es decir, de esa acción de Dios en la historia por la que libera a su pueblo de toda clase de calamidades como un signo de la liberación total del pecado y, dentro de la liberación del pecado, como un signo de la liberación de toda situación de injusticia o de toda situación de un inferior grado de desarrollo integral de la persona por debajo de las posibilidades humanas. Como muestra, digo, podríamos fijarnos en el texto de San Lucas, Cap. IV, VV. 16 y siguientes, cuando Jesús entra en la sinagoga de Nazaret, le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollándolo encontró el pasaje donde está escrito:

«El Espíritu del Señor está sobre mí, porque El me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres; me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor.»

Hasta aquí el texto del profeta Isaías, Cap. 66, VV. 1 y 2. Nos dice San Lucas cómo Cristo enrolló el volumen, lo devolvió al sacristán y se sentó, cómo toda la sinagoga tenía los ojos fijos en El y cómo El empezó a hablarles: «Hoy en vuestra presencia se ha cumplido este pasaje.» Es decir, Cristo señala cómo El ha sido enviado precisamente para anunciar la libertad de los cautivos, la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor para dar la buena noticia a los pobres. Cristo ha sido enviado para anunciar y realizar la liberación de los cautivos, la libertad de los oprimidos.

Para completar el sentido de este texto podemos fijarnos en otro del Evangelio de San Juan, Cap. 8, VV. 31 y siguientes, cuando Cristo dice a los judíos que ya creían en El: «Si vosotros sois fieles a mi mensaje, sois de verdad mis discípulos, conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres. Le replicaron: nosotros descendemos de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie; ¿cómo dices Tú que vamos a ser libres? Jesús les contestó: «Pues sí, os lo aseguro; quien comete el pecado es esclavo. El esclavo no se queda para siempre en la casa; en cambio, el Hijo, sí. Y si el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres.»

Aquí Cristo, indica muy claramente en qué sentido viene El primaria y fun-

damentalmente a liberar. Cristo viene a hacernos libres de la esclavitud del pecado. Ahora bien; sucede que la totalidad de las estructuras humanas de injusticia y de opresión resultan en unas estructuras y en unas situaciones de pecado, de un pecado que podemos llamar estructural, de un pecado de injusticia. Entonces los dos aspectos, el aspecto, digamos más directamente sociológico o humano e incluso político, cultural, etc., de la liberación coincide con el aspecto de la liberación que vino Cristo a traernos, el aspecto de la liberación de todo pecado, puesto que también ahí en esas estructuras sociales, culturales, políticas de opresión o de realización minimalista de las libertades y de los derechos humanos, nos encontramos siempre o bien con una situación explícita de pecado o bien, por lo menos, con un acortamiento de los horizontes de posibilidad de desarrollo integral del individuo y de los grupos humanos; de tal manera que entonces este peligro que a veces se señala de reduccionismo de la liberación cristiana a la liberación política no debería existir, porque solamente la liberación política no es la totalidad de la liberación cristiana, pero ciertamente la liberación cristiana integral bien entendida encierra en sí misma necesariamente la liberación de toda situación de injusticia social, económica, cultural, política, etc.

En cuanto a la teología sistemática, el sentido cristiano de la liberación, una liberación plena, sólo nos es manifestado en Cristo y en su misterio pascual y se lo puede ver desde tres perspectivas convergentes: primero desde la historia de la salvación que culmina en el misterio pascual de Cristo Señor del Universo. La liberación se inscribe en el corazón de esta historia. No hay, podríamos afirmar, historia de la salvación cristiana sin salvación del hombre en la historia.

En segundo lugar, se puede mirar la teología de la liberación desde la creación del hombre nuevo, desde la figura y la realidad del hombre nuevo recreado en Cristo Jesús por el Espíritu. La liberación entonces tiende esencialmente a la creación de ese hombre nuevo donde tiende también a desaparecer todo fermento de pecado, incluido naturalmente el pecado de injusticia individual y social.

En tercer lugar, podemos ver el sentido cristiano de la liberación desde la idea de la esperanza cristiana, porque la liberación supone la actividad creadora de la esperanza cristiana y tiende a su consumación escatológica, a su consumación total y plena al final de los tiempos. Pero naturalmente que esta esperanza cristiana no se realiza pasando de la nada al todo, sino que estamos llamados a ir hacia una realización progresiva en el tiempo de esa esperanza cristiana que se consumará total y plenamente al final de los tiempos, en la segunda venida de Cristo.

La doctrina de la liberación en los documentos del Magisterio

Si en los documentos del reciente magisterio de la Iglesia quisiéramos seguir un orden cronológico, dentro de una intención de traer simplemente un muestrario de textos significativos, nos podríamos fijar, por ejemplo, en aquel texto de la *Pacem in Terris* de Juan XXIII núm. 167, cuando escribe el Papa:

«Como Vicario, aunque indigno de Aquel a quien el anuncio profético proclamó Príncipe de la Paz, consideramos deber nuestro consagrar todos nuestros pensamientos, preocupaciones y energías a procurar este bien común universal, pero la paz será palabra vacía mientras no se funde sobre el orden, cuyas líneas fundamentales movidas por una gran esperanza queremos esbozar

en esta nuestra encíclica, un orden basado en la verdad, establecido de acuerdo con las normas de la justicia, sustentado y henchido de la caridad y finalmente realizado bajo los auspicios de la libertad.»

Vemos en este texto del Papa la idea y la meta fundamental de la paz de una paz cristiana: se debe fundamentar sobre el orden, pero previniendo el Papa que el orden cristiano no es ni puede ser un orden pura y exclusivamente externo, sino que se debe basar en las normas de la justicia, debe estar sustentado y henchido por la caridad, y finalmente realizado bajo los auspicios de la libertad. Esta vinculación de la paz y la realización de la justicia, la liberación del hombre por la justicia, la caridad y la libertad es una idea que aparece particularmente recogida en los documentos de la Conferencia de Medellín de 1968.

En 1967 encontramos la encíclica **Populorum Progressio** de Pablo VI, en la que podemos espigar algunos textos, por ejemplo, éste del núm. 176 de la encíclica, cuando el Papa escribe:

«Combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover a la par que el mayor bienestar, el progreso humano y espiritual de todos y por consiguiente el bien común de la Humanidad. La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas; la paz se construye día a día en la instauración de un orden querido por Dios que comporta una justicia más perfecta entre los hombres.»

Aquí también Pablo VI recoge la misma idea, que la paz y la justicia son parte fundamental de un orden querido por Dios, por tanto, parte esencial de la realización social de la voluntad de Dios en cuanto a esta organización de las sociedades y de la promoción en las sociedades humanas.

En los números 30 y 31 de la misma encíclica, el Papa da una doctrina y un criterio sobre el difícil tema de la violencia, cuando escribe:

«Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana. Sin embargo, ya se sabe, la insurrección revolucionaria, salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país, engendra nuevas injusticias, produce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor.»

Es decir, que aquí el Papa salva esa excepción de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona en que sería lícita incluso la violencia revolucionaria. Pero se resiste el Papa a aceptar la vía de la violencia como norma y propugna todos los demás medios que puedan evitar la necesidad de llegar a una insurrección violenta revolucionaria. Esta doctrina de la violencia, a partir, en concreto de la encíclica **Populorum Progressio**, ha de estar siempre presente en documentos posteriores, particularmente del Episcopado Latinoamericano como podremos ir viendo.

En 1965, dos años antes de la encíclica **Populorum Progressio**, tenemos la constitución conciliar **Gaudium et Spes** sobre la Iglesia en el mundo actual. En

ella, v. gr., en el número 69, el Concilio desarrolla la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad privada y hace un llamamiento a compartir nuestros bienes, particularmente con los más oprimidos, cuando, por ejemplo, escribe:

«Habiendo como hay tantos hombres oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el Concilio urge a todos, particulares o autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los Padres **alimenta al que muere de hambre, porque si no lo alimentas lo asesinas**, según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan sus bienes ayudando principalmente a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse por sí mismos y desarrollarse posteriormente.»

En el número 78 de la misma Constitución se vuelve de nuevo sobre la doctrina de la paz, la naturaleza de la paz y sus relaciones con el orden y la justicia. Nos dicen, por ejemplo, los padres del Concilio que la paz es el fruto del orden plantado en la sociedad humana por su Divino Fundador y que los hombres, sedientos siempre de una más perfecta justicia, han de llevar la paz a su madurez. Indica cómo son absolutamente necesarios el firme propósito de respetar a los demás hombres y pueblos, así como su dignidad y el apasionado ejercicio de la fraternidad en orden a construir la paz. Así la paz es también fruto del amor que sobrepasa la meta indicada por la justicia. La paz sobre la tierra, continúan, nacida del amor al prójimo, es imagen y efecto de la paz de Cristo que procede del Padre. En efecto, el propio Hijo encarnado, Príncipe de la Paz, ha reconciliado con Dios a todos los hombres por la cruz y, reconstituyendo en un solo pueblo y en un solo cuerpo la unidad del género humano, ha dado muerte al odio en su propia carne y después del triunfo de su resurrección ha infundido su Espíritu de amor en el corazón de los hombres. Por lo cual, se llama insistentemente la atención de todos los cristianos para que, «viviendo según la verdad en la caridad, se unan con los hombres realmente pacíficos para implorar y establecer la paz».

Vemos aquí cómo el Concilio identifica perfectamente en la realidad el orden natural y sobrenatural de la paz, cómo dentro de la paz cristiana está total y plenamente el luchar por una sociedad más justa en todas sus dimensiones, más pacífica, más libre, más fraterna; cómo la paz que incluye la justicia, la libertad y la fraternidad, es como un reflejo, un efecto, una imagen de la paz de Cristo que procede del Padre.

La conferencia de Medellín

De los documentos de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la conferencia de Medellín de 1968, los más significativos son sin duda los documentos titulados: «Paz», «La pobreza en la Iglesia», y el documento base «Realidad Latinoamericana»; finalmente el de «Proyecciones Pastorales».

En el documento «Paz» se enfoca perfectamente la materia, desde el primer momento, en una perspectiva cristiana, cuando se dice que:

«Al hablar de una situación de injusticia, nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado. Esto no significa desconocer que a veces la miseria en nuestros países pueda tener causas naturales difíciles de superar.»

Pero los obispos se fijan precisamente en esas situaciones de pecado. Señalan más tarde una serie de capítulos en que se concreta la falta de paz, la

injusticia, la opresión, como son diversas formas de marginalidad, desigualdades excesivas entre clases sociales, frustraciones crecientes, formas de opresión de grupos o sectores dominantes, poder ejercido injustamente por ciertos sectores dominantes de quienes dice que «les será muy fácil encontrar aparentes justificaciones ideológicas, v. gr., anticomunismo, o prácticas, v. gr., conservación del orden, para cohonestar ese proceder injusto».

Otra realidad que señalan es la creciente toma de conciencia de los sectores oprimidos, cuando dicen que «todo lo precedente resulta cada vez más intolerable por la progresiva toma de conciencia de los sectores oprimidos frente a su situación»; por aquello, sin duda, de que **ojos que no ven, corazón que no siente**; pero cuando ya se toma conciencia de una real injusticia, subjetivamente se hace mucho más intolerable y al mismo tiempo se está más cerca de la solución de estas situaciones opresivas.

En cuanto a las tensiones internacionales y el neocolonialismo externo como estructura de injusticia, señalan «el fenómeno fundamental de la dependencia de aquellos países de un centro de poder económico en torno al cual gravitan» y cómo esto se produce en el aspecto económico «por la distorsión creciente del comercio internacional, por la fuga de capitales económicos y humanos, por evasión de impuestos, endeudamiento progresivo», etc. Después de esta constatación de realidades, reflexionan, indicando en primer lugar cómo la realidad descrita constituye una negación de la paz, tal como la entiende la tradición cristiana, y ellos indican cómo en esta tradición cristiana la paz se caracteriza por tres notas fundamentales: en primer lugar, porque la paz es ante todo obra de la justicia que supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada; cómo la paz se obtiene sólo creando un orden nuevo que comporta una justicia más perfecta entre los hombres y cómo en este sentido el desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones inhumanas a condiciones más humanas, es el nombre nuevo de la paz. Segunda nota característica de la paz: la paz es un quehacer permanente, la paz no se la encuentra, se la construye; el cristiano es un artesano de la paz, como nos dicen las bienaventuranzas: bienaventurados los artesanos de la paz. Tercera característica: la paz es fruto del amor, expresión de una real fraternidad entre los hombres; fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al reconciliar a todos los hombres con el Padre.

En esta primera parte del documento, pues, Medellín también identifica plenamente y en una visión integral de la dignidad de la persona humana y de la fraternidad universal cristiana entre los hombres, la lucha por la liberación social, política, económica, cultural, etc., con la lucha cristiana por el desarrollo integral del hombre y por su liberación de toda situación y estructura de pecado.

Después de identificar de esta manera la lucha cristiana, arraigándola plenamente en la historia de las luchas por este desarrollo integral de las personas y los grupos, pasan a analizar el problema de la violencia en América Latina; recogen la doctrina a que antes he aludido de la **Populorum Progressio** sobre la violencia, y terminan diciendo: «Si consideramos, pues, el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristiano por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por legítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia

y de libertad partiendo de un proceso de violencia, ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado, se ponga al servicio de la justicia y de la paz.»

Hay en estas últimas palabras una opción muy concreta del episcopado latinoamericano ante la tentación por la violencia que surge de la permanencia de estructuras de opresión, de estructuras totalmente cristalizadas y arraigadas de opresión. Frente a esta tentación de la violencia, los obispos en Medellín hacen la elección de estar muy cerca del pueblo, muy dentro del pueblo y de promover todo lo que colabore a que el pueblo se autoorganice de forma que él mismo presionando, organizando su propia solidaridad, pueda reivindicar y conquistar a través de estas organizaciones populares sus propios derechos, su propia libertad, su propia dignidad y su propia justicia. Esta opción concreta, ante la resistencia de los obispos latinoamericanos frente a esa excepción teóricamente legítima, alguna vez, de la violencia revolucionaria, ha de ser muy importante para todo el desarrollo posterior de la lucha teórica y práctica de la vanguardia de la Iglesia latinoamericana en los años posteriores a Medellín.

El documento de la pobreza es perfectamente congruente con esta opción de la vanguardia de la Iglesia latinoamericana por su encarnación en el pueblo. Así indican cómo la Iglesia de la América Latina, dadas las condiciones de pobreza y de subdesarrollo del continente, experimenta la urgencia de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico del Señor. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo. «La situación presente exige, pues, de obispos, sacerdotes y laicos el espíritu de pobreza que, rompiendo las ataduras de la posesión egoísta de los bienes temporales, estimula al cristiano a disponer orgánicamente la economía y el poder en beneficio de la comunidad. La pobreza de la Iglesia y de sus miembros en la América Latina debe ser signo y compromiso; signo del valor inestimable de los pobres a los ojos de Dios, compromiso de solidaridad con los que sufren.» Termina este documento de la pobreza con una serie de opciones concretas testimoniales, por ejemplo: «Deseamos que nuestra habitación y estilo de vida sean modestos; nuestro vivir, nuestro vestir, sencillo; nuestras obras e instituciones, funcionales sin aparato ni ostentación. Pedimos a sacerdotes y fieles que nos den un tratamiento que convenga a nuestra misión de padres y pastores, pues deseamos renunciar a títulos honoríficos propios de otra época.» De las comunidades religiosas, dicen: «Las comunidades religiosas, por especial vocación, deben dar testimonio de la pobreza de Cristo, y reciban nuestro estímulo las que se sientan llamadas a formar entre sus miembros pequeñas comunidades encarnadas realmente en los ambientes pobres. Serán una llamada continua, para todo el pueblo de Dios, a la pobreza evangélica. Esperamos también que puedan cada vez más hacer participar de sus bienes a los demás, especialmente a los más necesitados, compartiendo con ellos no solamente lo superfluo, sino lo necesario, y dispuestos a poner al servicio de la comunidad humana los edificios e instrumentos de sus obras.»

Del documento previo sobre la realidad latinoamericana, hacen al final el siguiente resumen: «El análisis presentado hasta ahora nos muestra un estado de subdesarrollo que afecta a la situación general de nuestro continente. Nuestros hombres ven las injustas diferencias sociales y descubren que no están destinados a vivir así para siempre y, si fuera necesario, usarían hasta medios violentos para superar ese estado de cosas. Es innegable que el continente se encuentra en muchas partes en actitud revolucionaria que exige transforma-

ciones audaces, globales, urgentes y profundamente renovadoras. No ha de sorprendernos que se implanten así los términos de la violencia, porque las situaciones antes mencionadas ya son violentas, pues contradicen la dignidad humana y oprimen la libertad. Hay que sorprenderse más bien de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición difícilmente aceptable por quienes tuvieran una conciencia desarrollada de los derechos humanos. La falta de desarrollo técnico, las clases oligárquicas obcecadas, los grandes capitalismos extranjeros, obstaculizan las transformaciones necesarias y ofrecen una resistencia activa a todo lo que pueda atentar contra sus intereses y crean, por consiguiente, una situación de violencia. Ante una situación tan grave y que afecta tan dramáticamente a nuestros hombres, creemos que no basta con describir la realidad subyacente en la tentación de la violencia, sino que sentimos el deber de denunciar, desde este momento, los intereses egoístas y lanzar una llamada a todos los hombres de buena voluntad para que unan sus inteligencias, sus energías y sus posibilidades en la construcción de una sociedad desarrollada íntegramente en la justicia, el amor y la libertad.»

Por tanto, aquí han aparecido las dos líneas claras de acción de la Iglesia, preferentemente de esta vanguardia de la Iglesia de Latinoamérica: una actitud de resistencia en principio a la violencia revolucionaria, una actitud de denuncia de las injusticias y una actitud de ayuda a la solidaridad y autoorganización, para su propia defensa, del pueblo, de la base oprimida de todos estos países.

El episcopado peruano

En 1971 encontramos, en primer término, un documento muy interesante del episcopado peruano, titulado «La justicia en el mundo», redactado como colaboración de los obispos de Perú al Sínodo que se iba a celebrar ese mismo año. En él hacen un recorrido de las situaciones de justicia que aparecen en aquel país y de paso desarrollan toda una teoría de la liberación y una teoría de la actitud liberadora del cristiano. Así por ejemplo, cuando en el número 6 de este documento escriben: «Ante esta situación (que han descrito) surgen en la comunidad cristiana opciones por los oprimidos, identificándose con sus problemas con sus luchas y aspiraciones. Muchos cristianos ven iluminado su compromiso por una teología que, a partir de la fe, interpreta esta realidad como una situación de pecado y una negación del plan de Dios, y que mueve al compromiso por la liberación como una respuesta al Señor, que nos llama a construir la historia. La Iglesia descubre así la inevitable implicancia política de su presencia, y que no puede pronunciar el Evangelio en una situación de opresión sin remover las conciencias con el mensaje de Cristo liberador. Ve en la pobreza evangélica la expresión de su solidaridad con los oprimidos y la denuncia del pecado de la sociedad opresora de consumo, creadora de necesidades artificiales y de gastos superfluos. Percibe la urgencia de abrirse a los problemas del mundo para ser fiel a su misión, ya que en el pasado y aun ahora, tiende a vivir encerrada en sus problemas internos y corre el riesgo de no ser signo si se mantuviera ausente de las angustias y preocupaciones de los hombres.»

Están perfectamente descritas aquí las raíces de esta actitud liberadora, desde la fe de estos cristianos comprometidos: una argumentación también muy interesante en lo que se refiere a la pobreza, en un aspecto tal vez no conocido: la pobreza como expresión de solidaridad con los oprimidos, de esa solidaridad necesaria en situaciones de injusticia para ayudar a los propios oprimidos a su autoliberación, aparte de considerar también la pobreza como

una denuncia de la sociedad opresora de consumo, del consumismo por el consumismo.

En el número 8 de este mismo documento, como decía antes, los obispos peruanos desarrollan toda una teoría, sintéticamente, de esta teología de la liberación, cuando dicen: «Construir una sociedad justa en América Latina y en el Perú significa la liberación de la actual situación de dependencia, de opresión y de despojo en que viven las grandes mayorías de nuestros pueblos. La liberación será, por un lado, ruptura con todo aquello que mantiene al hombre imposibilitado de realizarse como tal, personal y comunitariamente, y, por otro, es construcción de una sociedad nueva más humana y fraterna. La salvación de Cristo no se agota en la liberación política, pero ésta encuentra su lugar y su verdadera significación en la liberación total anunciada incesantemente por la Sagrada Escritura, llevando al hombre a su dignidad de hijo de Dios. Un pueblo de Dios que prumueva a todos los hombres y a todo el hombre es lo que Dios quiere y la Humanidad espera. Para la comunidad eclesial peruana esto implica optar por los oprimidos y marginados como compromiso personal y comunitario. Esta opción no excluye de nuestra caridad a ningún hombre: antes bien, optar por quienes hoy experimentan las formas más violentas de la opresión es para nosotros una manera eficaz de amar también a quienes quizá inconscientemente están oprimidos por su situación de opresores.»

De acuerdo con esta doctrina, los obispos peruanos hacen una serie de propuestas para el Sínodo de los Obispos y en concreto aluden hacia el final a la necesidad de una verdadera autenticidad en la Iglesia. En este sentido dicen: «La intervención de la Iglesia en el proceso de cambio, le exige una profunda renovación interna de sus formas de trabajo. Por tanto: a) debe estar en condiciones tales que pueda ejercer un papel profético y de enérgica denuncia de las fuerzas que de una o de otra manera, directa o indirectamente, impiden el proceso de cambio en favor del pueblo; b) merecen respaldo los sectores de la Iglesia, obispos, sacerdotes, religiosos, laicos, que han asumido un compromiso serio y muchas veces de por vida y que, con hechos más que con palabras, buscan su identificación con el pueblo que lucha por su liberación plena.»

Es muy interesante también al final de este documento cómo recogen el grito de los más oprimidos entre los pobres de aquel país, como son los indios, las tribus de la amazonía peruana cuando expresan con palabras textuales como gritos auténticos, explícitos, de estas tribus los siguientes: «Somos hombres y tenemos derechos a ser reconocidos como tales. Por ello exigimos la personalidad legal que como personas y como grupo aún se nos sigue negando. Tenemos derecho a la tierra que habitamos desde tiempo inmemorial, donde nacimos y enterramos a nuestros mayores. Por eso exigimos la propiedad legal que aún se nos sigue negando. Tenemos derecho a la vida; por eso exigimos que nos permitan sobrevivir y vivir dignamente. Tenemos derecho a formar parte de la nación peruana sin ser esclavizados. Por ello exigimos la autonomía, igualdad y libertad que hasta ahora se nos viene negando.»

Recogen así los obispos estas voces de los más oprimidos entre los oprimidos para solidarizarse, de esta manera, con estas aspiraciones de aquellos a quienes nadie considera, o casi nadie, con verdaderos derechos de ciudadanía en aquel país.

El Sínodo de 1971 y Pablo VI

En noviembre de ese mismo año se celebra en Roma el Sínodo mundial de los Obispos, que toma como materia central del mismo el de la justicia en el mundo. En la introducción del documento final aparece también como en síntesis toda una fundamentación evangélica y cristiana de la lucha por la liberación y la justicia, cuando escriben los obispos: «Escuchando el clamor de quienes sufren violencia y se ven oprimidos por sistemas y mecanismos injustos y escuchando también los interrogantes de un mundo que con su perversidad contradice el plan del Creador, tenemos conciencia unánime de la vocación de la Iglesia a estar presente en el corazón del mundo predicando la buena nueva de los pobres, la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos. La esperanza y el impulso que animan profundamente al mundo no son ajenos al dinamismo del Evangelio, que por virtud del Espíritu Santo libera a los hombres del pecado personal y de sus consecuencias en la vida social. La incertidumbre de la historia y el doloroso surgir de fuerzas convergentes en el camino ascendente de la comunidad humana nos hacen pensar en la Historia Sagrada, en la que Dios mismo se nos ha revelado dándonos a conocer su plan de liberación y de salvación en su realización progresiva y que se cumplió de una vez para siempre en la Pascua de Cristo. La acción en favor de la justicia, la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del ser humano y la liberación de toda situación opresiva.»

Identificación pues, aquí como vemos en este texto del Sínodo de los Obispos de 1971 de misión evangelizadora de la Iglesia y misión liberadora integral, aun reconociendo la autonomía de las realidades temporales, de la Iglesia en el mundo. Lo mismo recalcan y subrayan más adelante, cuando nos dicen: «La Iglesia recibió de Cristo la misión de predicar el mensaje evangélico que contiene la llamada al hombre a convertirse del pecado al amor del Padre, la fraternidad universal y, por tanto, la exigencia de justicia en el mundo. Esta es la razón por qué la Iglesia tiene el derecho, más aún, el deber, de proclamar la justicia en el campo social, nacional e internacional, así como de denunciar las situaciones de injusticia cuando lo pidan los derechos fundamentales del hombre y su misma salvación.»

Un poco más adelante, dicen: «No pertenece por sí a la Iglesia, en cuanto comunidad religiosa y jerárquica, ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico y político para la justicia en el mundo, pero su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana.» Finalmente citemos éste, que es el último párrafo del documento final del Sínodo: «Al mismo tiempo que proclama el Evangelio del Señor, redentor y salvador, la Iglesia llama a todos los hombres, especialmente a los pobres, a los oprimidos y a los afligidos, a cooperar con Dios en la liberación del mundo de todo mal, y en la edificación del mismo mundo, el cual sólo cuando se convierta en una obra del hombre para el hombre llegará a la plenitud de la creación.» Es decir, este párrafo es muy interesante en relación con aquella opción que veíamos en Medellín de la vanguardia de la Iglesia latinoamericana, por estar muy cerca, muy encarnada en el pueblo, cuando aquí, recogiendo los ecos de aquellas palabras «los pobres son evangelizados», la Iglesia llama particularmente a los pobres, a los oprimidos, a los afligidos a cooperar con Dios en la liberación del mundo. Como que Dios quisiera preferentemente, a través de estos pobres, de estas gentes de la base, más oprimidas, más marginadas, etc., lograr las realizaciones de situaciones crecientes

de justicia y de liberación en la sociedad, no apoyándose precisa y particularmente en las clases más poderosas, oligárquicas, más propotentes, etc., sino prioritariamente todo lo contrario.

De 1975 es la exhortación apostólica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, sobre la evangelización del mundo por parte de la Iglesia. Alude naturalmente varias veces a este tema de las relaciones entre liberación y justicia más bien con una intención de aportar algunas matizaciones contra eventuales abusos en la utilización de esta doctrina. Pero comienza sentando en primer término el mensaje y la razón de ser de la liberación en la Iglesia, y por parte de la Iglesia, cuando dice, por ejemplo, en el número 30 de esta exhortación: «Es bien sabido en qué términos hablaron durante el reciente sínodo numerosos obispos de todos los continentes y sobre todo los obispos del tercer mundo con un acento pastoral en el que vibraban las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos; pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que les condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismos, depauperación e injusticia en las relaciones internacionales y especialmente en los intercambios comerciales; situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político... La Iglesia, repitieron los obispos, tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos entre los cuales hay muchos hijos suyos, el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma y de hacer que sea total... Entre evangelización y promoción humana, desarrollo y liberación existen efectivamente lazos muy fuertes, vínculos de orden antropológico, lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar; vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad. Pues bien; las mismas voces que con celo, inteligencia y valentía abordaron durante el sínodo este tema acuciante adelantaron con gran complacencia por nuestra parte los principios iluminadores para comprender mejor la importancia y el sentido profundo de la liberación tal y como la ha anunciado y realizado Jesús de Nazaret y la predica la Iglesia.»

Entonces el Papa previene contra el reduccionismo del sentido cristiano de la liberación, es decir, contra el peligro de reducir la liberación cristiana a solamente la liberación social y la liberación política, porque la liberación cristiana exige en el hombre y en los grupos humanos una apertura también a la redención, una apertura a la trascendencia, a Dios; debe realizarse en una visión evangélica del hombre.

«Así—dice el Papa—la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política, lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma se propone desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad, la fuerza interior que la mueve no entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final no es la salvación y la felicidad en Dios.» Como la liberación cristiana, indica el Papa, exige una necesaria conversión, conversión del corazón y de la mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen; cómo la liberación cristiana excluye la violencia. En concreto, dice el Papa, «la Iglesia no puede aceptar la violencia, sobre todo la fuerza de las armas, incontrolable cuando se desata, ni la muerte de cualquiera que sea como camino de liberación, porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud a veces más

graves que aquellas de las que se pretende liberar. Os exhortamos, decíamos ya durante nuestro viaje a Colombia, a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución. Esta actitud es contraria al espíritu cristiano e incluso puede retardar, en vez de favorecer, la elevación social a la que legítimamente aspiráis. Debemos decir y reafirmar que la violencia no es ni cristiana ni evangélica y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serán engañosos, ineficaces en sí mismos y ciertamente no conformes con la dignidad del pueblo».

Naturalmente que el Papa, con estas palabras, no trata de contradecirse a sí mismo, es decir, de contradecir en concreto lo que había afirmado **Populorum Progressio** cuando teóricamente y a veces también prácticamente era preciso salvar la posibilidad y la legitimidad de la violencia, incluso armada, incluso revolucionaria, en los casos de tiranía permanente duradera, cuando todos los demás medios se mostraran total y absolutamente ineficaces para salir de la misma tiranía.

La doctrina de la seguridad nacional

Otra línea de opresión y recorte de los derechos humanos es la llamada doctrina de la seguridad nacional. Según la misma, estamos en un estado permanente y mundial de guerra, un bloque contra otro. Todos los países, lo quieran o no, se verán envueltos en el conflicto. Sostiene que el comunismo es la gran amenaza en todos los planos, no sólo en el militar, y que el comunismo representa un ataque frontal a toda la cultura y el occidente cristianos. Cómo en estas condiciones—dice la doctrina de la seguridad nacional—debe quedar sometido todo a la geoestrategia y a la geopolítica, es decir, a un estado permanente de guerra. La guerra hoy más que nunca, afirman, forma parte de la condición humana y toda nación vive en estado de guerra; pero ninguna nación puede protegerse sola a sí misma; son necesarias las alianzas y las coaliciones. Todo queda entonces sometido a la voluntad del poder ejecutivo, el cual, para salvar al Estado frente a los peligros permanentes que le acechan, puede emprender aquellas acciones que crea necesarias. Lo importante—dicen—es la defensa de la seguridad nacional, en el estado de guerra en que nos encontramos. Con ello puede acabar implantándose, en el país que asume la doctrina de la seguridad nacional, un sistema semejante precisamente a aquellos a quienes se quiere combatir.

Tal doctrina ha llevado a los regimenes fuertes a asumir las características de las prácticas precisamente de los regimenes comunistas—nos dice la Conferencia Episcopal del Brasil el 15 de octubre de 1976—, es decir, al abuso de poder por parte del Estado: encarcelamientos arbitrarios, torturas, supresión de la libertad de pensamiento. Contra este riesgo de abusar de la doctrina de la seguridad nacional, hablaría en 1979 Puebla. Esta doctrina, según Puebla, pone al individuo al servicio de una supuesta guerra total contra los conflictos culturales, sociales, políticos y económicos y mediante ellos contra la amenaza del comunismo. Frente a este peligro permanente, real o posible—continuaría Puebla—se limitan, como en toda situación de emergencia, las libertades individuales y la voluntad del Estado se confunde con la voluntad de la nación; el desarrollo económico y el potencial bélico se superpone a las necesidades de las masas abandonadas. La seguridad nacional, vista desde este ángulo, se presenta como un absoluto sobre las personas. En nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos.

En 1977, los obispos del Brasil habían de dar sus criterios orientadores sobre la doctrina de la seguridad nacional, cuando en una carta conjunta pastoral escriben, por ejemplo, que «la Iglesia no pone en tela de juicio el derecho del Estado moderno a elaborar una política de seguridad nacional. Tal política no es contraria a las enseñanzas de la Iglesia, cuando la seguridad lleva de hecho a la verdadera paz, como consecuencia positiva de la colaboración entre los hombres; cuando la seguridad define sus objetivos a través del ejercicio de participación nacional; cuando, en fin, la seguridad viene a corresponder plenamente a los imperativos del orden político, y del orden moral». Pero—añaden—cómo la seguridad «no debe ser privilegio de sistemas, clases y partidos»; cómo es una «responsabilidad del Estado al servicio de todos»; cómo, por eso, «no puede sacrificar derechos fundamentales para garantizar derechos particulares». Continúan afirmando que «la seguridad, como bien de una nación, es incompatible con una permanente inseguridad del pueblo. Esta se configura en medidas arbitrarias de represión, sin posibilidad de defensa, en internamientos compulsorios, en desapariciones inexplicables, en procesos e interrogatorios afrentosos, en actos de violencia practicados por la valentía fácil del terrorismo clandestino, en una impunidad frecuente y casi total. La seguridad, como privilegio de un sistema, acabaría por constituirse en fuente última de derecho creando, alterando y derogando normas jurídicas en función de los intereses del propio sistema. Sería un profundo distanciamiento entre el Estado y la nación, entre el Estado, identificado con un sistema, y la nación, cuya participación fuese tolerada en la medida en que sirva para fortalecer a un sistema. Este distanciamiento está en el origen de los nuevos regímenes totalitarios de derecha o de izquierda, que son siempre la negación del bien común y de los principios cristianos».

De esta manera, los obispos brasileños descalifican una forma de entender y de aplicar prácticamente la doctrina de la seguridad nacional, cuando ésta se convierte en inseguridad y opresión de los derechos humanos.

Monseñor Romero

Vamos a hacer ahora un pequeño homenaje a Mons. Romero, mártir en El Salvador del servicio de la fe y de la promoción de la justicia. Enviemos por delante sus palabras de perdón, ante las amenazas de muerte que había recibido en una de sus últimas entrevistas concedida al periódico *Excelsior*, de México. En ella declaraba: «Como pastor estoy obligado, por mandato divino, a dar la vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños, aun por aquellos que vayan a asesinarne, si llegaran a cumplir las amenazas. Desde ya ofrezco a Dios mi sangre por la redención y la resurrección de El Salvador. El martirio es una gracia de Dios que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la enseñanza será pronto una realidad. Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro. Puede Vd. decir, si llegasen a matarme, que perdono y bendigo a quienes lo hagan. Ojalá así se convencieran de que perderán su tiempo; un obispo morirá, pero la iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás.»

Recordemos también un párrafo de su última homilía tres días antes de su muerte. Decía, dirigiéndose a los soldados que recibían órdenes de disparar contra el pueblo: «Soldado, no estás obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios; una ley inmoral nadie tiene que cumplirla. Date cuenta de que es tiempo de que recuperes tu conciencia. En nombre de Dios, pues, en nombre

de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios, cese la represión.» Con estas palabras, evidentemente, Mons. Romero, en aquella circunstancia, arriesgó su vida.

Pero conviene caer en la cuenta de que lo que aquí dice es algo muy claro en la doctrina de siempre y en la moral cristiana de siempre; es decir, no hay obligación de obedecer una ley injusta. Por tanto, Mons. Romero no muere por haber inventado alguna doctrina revolucionaria, dudosa, arriesgada, etc., sino simplemente por cumplir su deber pastoral diciendo una verdad de siempre, absolutamente clara y nítida en la historia de la moral en la Iglesia. Decirla en aquellos momentos y arriesgando lo que fuera necesario arriesgar, porque a ello le obligaba y le impulsaba la fuerza y ardor de la palabra que tenía que predicar, eso fue la verdad y el testimonio.

Me voy a referir ahora muy brevemente a una pastoral escrita en agosto de 1977 por Mons. Romero y por su actual sucesor en El Salvador, Mons. Antonio Rivera, sobre el tema de la Iglesia y las organizaciones políticas populares. Señalan cómo el designio global de liberación que la Iglesia proclama, primero abarca al hombre entero en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios. Va, por tanto, unido a una cierta concepción del hombre, concepción que no puede sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo. Segundo, cómo está centrado en el reino de Dios, cómo «no circunscribe su misión al solo terreno religioso», aunque «reafirma la primacía de la vocación espiritual del hombre y anuncia la salvación en Jesucristo». Tercero, cómo «procede de una visión evangélica del hombre, se apoya en motivaciones profundas de la justicia en la caridad, entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final es la salvación y la felicidad en Dios». Cuarto, cómo «exige una conversión de corazón y de mente y no se satisface con sólo cambiar estructuras». Quinto, cómo «excluye la violencia, la considera no cristiana ni evangélica, ineficaz y no conforme con la dignidad del pueblo».

Esta es la idea clara y precisa que Mons. Romero tenía del sentido de la liberación cristiana, una liberación que abarca también la liberación social, económica, política, pero que no se reduce a ella porque exige una conversión del corazón y una apertura a Dios.

Defienden a lo largo de toda la pastoral el derecho de las mayorías a auto-organizarse en organizaciones populares para su propia redención. Denuncian las represiones y dificultades que se oponen a esta organización de las mayorías del pueblo para la defensa de sus propios derechos. Se comprometen a que la Iglesia colabore y ayude todo lo posible a que el pueblo se organice en asociaciones de autodefensa, y todo ello estimulando a los cristianos a promoverlas. Por eso—escriben—«estimulamos a los cristianos pertenecientes de derecho o de hecho a cualquier organización de justas reivindicaciones sociales, políticas y económicas, a mantener explícita su fe, a que ella sea su último marco referencial y a que crezcan en ella». Pero que «en sus condiciones teóricas, en los mecanismos y detalles concretos, no caigan en la tentación del orgullo y de la intransigencia, como si la legítima opción política que su fe les inspiró fuera el único modo de realizar con intensidad el trabajo por la justicia». Señalan asimismo cómo la política no es la única vía liberadora; cómo, además, existen otros cauces para canalizar esta lucha, por ejemplo, una educación liberadora, una evangelización no ajena a los derechos humanos y al proceso de liberación de los pueblos. Respecto de la violencia, afirman cómo,

por ser raíz de mayores males», la Iglesia ha condenado la violencia institucionalizada, la violencia represiva del gobierno, la violencia terrorista y toda violencia que pueda provocar una legítima defensa también violenta», e indican cómo es deber del Gobierno «el procurar que cada vez sea más hipotético e irreal el caso en el cual el recurso a la fuerza por parte los individuos y grupos pueda ser justificado por la existencia de un régimen tiránico en el cual las leyes, las instituciones y el gobierno en vez de reconocer y promover, conculquen las libertades fundamentales y los demás derechos del hombre reduciendo a los súbditos a la condición de oprimidos».

Debe procurar el Gobierno «usar su fuerza moral y coactiva para garantizar un Estado verdaderamente democrático basado en un orden económico justo, en el cual se defiendan la justicia y la paz y el ejercicio de los derechos fundamentales de todos los ciudadanos». Mons. Romero, pues, no era partidario de la violencia, pero sí de las organizaciones populares y de la promoción de la justicia desde la fe y la pastoral.

Puebla. La liberación universal

En 1979, al comienzo del año, se celebra en Puebla la tercera conferencia o Asamblea general del Episcopado latinoamericano. Había una gran expectativa ante esta Asamblea, una gran expectativa por si iba a suponer un espaldarazo a lo establecido en Medellín en 1968 o, por el contrario, iba a representar un paso atrás con respecto a aquella segunda Asamblea general de Medellín.

En Puebla concurren como tres grandes proyectos o tendencias de la Iglesia latinoamericana, y la verdad es que en los documentos finales resulta como un gran compromiso entre estas tres tendencias o proyectos de la Iglesia suramericana. Un primer proyecto o tendencia, prolongación del correspondiente europeo, aunque con características propias, era el de restauración de la cristiandad, una cristiandad que vendría caracterizada por la unanimidad católica. La pertenencia social y la pertenencia eclesial son coextensivas para ella; los ritos de socialización—nacimiento, pubertad, casamiento y muerte—revisitan una forma religiosa, así como también las fiestas locales y nacionales. El Estado es confesional y protector de la religión, así como la Iglesia es un rango de la sociedad civil y desempeña funciones de legitimación política. El sujeto de este proyecto es la institución eclesiástica. Por tanto, se trata de fortalecerla por la creación de parroquias, seminarios, colegios, acción católica y círculos católicos de obreros. La recristianización vendría al ocupar la religión la mayor cantidad de espacio público y de tiempo libre, es decir, al cristianizar el ambiente. Procesiones, peregrinaciones, devociones y obras de caridad serían las expresiones más características de este proyecto.

Pero por los años 30 se inicia en Latinoamérica un nuevo proyecto pastoral. Brotaría de los colegios católicos y es expresión del proceso de modernización que se operaba en el continente. Comprendiendo y aceptando desde una comprensión cristiana el proceso de secularización, se propone crear una nueva cristiandad. La novedad consistiría en que el sujeto del proyecto no sería ya la institución eclesiástica, sino los laicos promovidos, porque la cristianización del ambiente no consistirá ya en la multiplicación de manifestaciones religiosas, sino en la impregnación de los valores evangélicos. El cristianismo se expresaría, pues, ante todo, no en forma religiosa, sino secular, en el mundo del trabajo, de la política, de la cultura. Su principio inspirador sería la doc-

trina social de la Iglesia. Este proyecto quedaría asumido por la Iglesia latinoamericana al más alto nivel, cuando la Asamblea extraordinaria del Episcopado latinoamericano, reunida en Mar de la Plata en 1966, proclamó que el proyecto pastoral de la Iglesia latinoamericana consistiría en colaborar con todas sus fuerzas al **desarrollo integral** del continente. Eran los años de la Alianza para el Progreso.

Pero el reformismo de los años 60 se agotó rápidamente. No pudo colmar las expectativas populares que suscitó. Al fin de la década, a las democracias liberales habían sucedido en muchos países regímenes populares o dictaduras militares. Muchos agentes pastorales, comprometidos en la promoción popular, se convencieron, por experiencia propia, de que en el continente imperaba la violencia institucionalizada por el injusto dominio de un grupo social sobre los demás y por la dependencia imperialista. Era una situación de pecado y el espíritu liberador de Jesucristo tenía que luchar contra ella, so pena de vaciar a la religión de significado real.

Estos análisis fueron asumidos por la segunda Asamblea general del Episcopado latinoamericano, reunida en Medellín en 1968. Como proposición pastoral se asumió ayudar al pueblo a crear sus propias organizaciones de base y, a nivel eclesial, las comunidades cristianas de base. En Medellín se expresó este proyecto pastoral, que podríamos llamar de liberación integral.

Pues bien; éste es el proyecto de liberación integral que entraba en la Asamblea de Puebla en calidad casi de acusado y que salió de ella ciertamente con la puerta abierta. Esto es lo fundamental que podemos afirmar sobre la continuidad de Medellín en Puebla: no hay ruptura, sino permanencia de lo establecido en Medellín en 1968.

Citemos, para terminar esta parte de la materia, uno solo de los párrafos de los documentos finales de Puebla, cuando escriben lo siguiente: «La tercera conferencia Episcopal latinoamericana, es decir, la de Puebla, vuelve a tomar con renovada esperanza, en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la conferencia de Medellín, que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres.»

El Papa Juan Pablo II viajó a Puebla para la apertura de esta Conferencia, y en la primera audiencia general que tuvo en Roma a su vuelta de México, el Papa asume personalmente y universaliza la teoría y la teología de la liberación integral. Decía el Papa en esta audiencia: «La conferencia del Episcopado latinoamericano da testimonio de que este tema, es decir, la teología de la liberación, se hace presente en un nuevo contexto histórico, por lo que debe ser recogido en la enseñanza de la Iglesia, en la teología y en la pastoral y debe recogerse en toda su profundidad propia y en su autenticidad evangélica. Muchas son las circunstancias que la hacen tan actual, difícilmente numerables aquí y ahora. Ciertamente lo reclama el deseo universal de la dignidad del hombre de la que habla el Concilio Vaticano II. La teología de la liberación ha estado frecuentemente unida, a veces casi exclusivamente con América Latina. Es necesario, sin embargo, dar la razón a uno de los grandes teólogos contemporáneos, Urs von Balthasar, quien justamente exige una teología de la liberación a nivel universal. Sólo son distintos los contextos, pero la realidad de la libertad para la que Cristo nos ha liberado es universal. El cometido de la teología es encontrar su verdadero significado en los diversos y concretos contextos históricos y contemporáneos.»

Ciertamente entonces, como aquí señala el Papa, podemos considerar América Latina como un lugar teológico donde se ha producido y se ha desarrollado particularmente esta teología de la liberación, pero todos nosotros estamos llamados también, de acuerdo con estas palabras del Papa, a participar en esa teología de la liberación integral que procede de Jesucristo: el liberarnos a nosotros mismos, liberar en cuanto podamos a las personas de nuestro entorno humano, social, etc., y participar en este movimiento universal de la liberación integral del hombre y de todos los hombres.

CUESTIONARIO:

VER

Enumerar situaciones de injusticia estructural y personal, o de menor justicia y promoción, que merezcan ser liberadas.

JUZGAR

¿Qué opino de la doctrina de la liberación en general? ¿Dónde encuentro mayores dificultades? ¿Qué ideas sobre la misma no quedan en mí suficientemente claras?

¿Qué pienso de la doctrina sobre la violencia? ¿Qué de la teoría de la seguridad nacional?

ACTUAR

¿En qué puedo poner mi grano de arena a la realidad de la liberación? En mí mismo; en mi entorno humano próximo; en círculos más amplios y distantes.

¿Qué puedo hacer por difundir más universalmente la teología de la liberación?

III. LA EDUCACION PARA LA JUSTICIA

La educación liberadora

Como teórico en esta materia de la educación liberadora es muy conocido el brasileño Paolo Freire, actualmente domiciliado en París, con más de sesenta años de edad. Freire opone la que él llama **educación bancaria** a la **educación liberadora**. La educación bancaria es aquella que hace del proceso educativo un acto permanente de depositar contenidos, un acto en el cual el depositante es el educador y el depositario es el educando. Esta concepción bancaria, al no superar la contradicción educador-educando, por el contrario, al enfatizarla, no puede servir, según Freire, a no ser a la cosificación del hombre.

De la no superación de esta contradicción, resulta, primero, que el educador es siempre quien educa, el educando el que es educado; segundo, que el educador es quien disciplina, el educando el disciplinado; tercero, que el educador es quien habla, el educando el que escucha; cuarto, que el educador prescribe, el educando sigue la prescripción; quinto, que el educador elige el contenido de los programas, el educando los recibe en forma de depósito; sexto, que el educador es siempre quien sabe, el educando el que no sabe; y séptimo, que el educador es el sujeto del proceso, el educando su objeto.

Según esta concepción, el educando es como si fuera una olla en la cual el educador va haciendo sus depósitos de conocimientos. Esta falsa concepción de la educación, que hace pasivo al educando y lo adapta, reposa también en una falsa concepción del hombre, una distorsionada concepción de su conciencia. Para la concepción bancaria, la conciencia del hombre es algo especializado, vacío, que va siendo llenado por pedazos de mundo que se van transformando en contenidos de conciencia. Esta concepción mecanicista de la conciencia implica necesariamente que ella esté permanentemente recibiendo trozos de la realidad que entran en ella. No distingue, por ello mismo, entrada en la conciencia, de presentificación a la conciencia. La educación sería así entonces como ese acto de depositar hechos e informaciones semimuertas en los educandos. A éstos nada más resta sino recibir pacientemente los depósitos, archivarlos, memorizarlos, para después repetirlos.

En verdad la concepción bancaria termina por archivar al mismo hombre, al que hace el depósito como al que lo recibe, puesto que no hay hombre fuera de la búsqueda inquieta, fuera de la creación, de la recreación, fuera del riesgo de la aventura de crear.

La concepción humanista y liberadora de la educación, por el contrario, jamás dicotomiza al hombre del mundo. En lugar de negar, afirma, y se basa en la realidad permanentemente cambiante. No sólo respeta la vocación ontológica del hombre de ser más, sino que se encauza hacia este objetivo, estimula la creatividad humana, tiene del saber una visión crítica, sabe que todo saber se encuentra sometido a condicionamientos históricos y sociológicos, que no hay

saber sin la búsqueda inquieta, sin el riesgo de crear; reconoce que el hombre se hace hombre en la medida en que el proceso de su hominización, hacia su humanización, es capaz de admirar el mundo, es capaz de, desprendiéndose de él, quedar en él y con él y, objetivándolo, transformarlo; sabe que es porque precisamente puede admirar al mundo; cómo el hombre es un ser de la **praxis** o un ser que es **praxis**; reconoce al hombre como un ser histórico; desmitifica la realidad. De ahí que no tema su desvelamiento. En lugar del hombre como cosa adaptable, lucha por el hombre persona, transformador del mundo. Ama la vida en su devenir; es biofila y no necrófila. Así como la concepción bancaria no puede operar la superación de la contradicción educador-educando, la concepción humanista parte de la necesidad de hacerlo, y esta necesidad se le impone por la razón misma de que encara al hombre como ser de opciones. Para realizar tal superación, esencia fenoménica de la educación, que es su dialoguicidad, la educación se hace diálogo, comunicación. Y, si es diálogo, las relaciones entre sus polos ya no pueden ser de contrarios antagónicos, sino de polos que se concilian. De tal manera que, en esta concepción humanista y liberadora, el educador ya no es más un educador del educando, no más un educando tampoco del educador, sino que hay un educador-educando con un educando-educador. Esto significa que nadie educa a nadie; que nadie tampoco se educa sólo; que los hombres se educan entre sí mediatizados por el mundo.

La concepción humanista, liberadora, problematizadora de la educación, al plantear el hombre-mundo como problema, exige una postura permanentemente reflexiva al educando. Mientras para la concepción bancaria lo que importa es depositar informes sin ninguna preocupación por el despertar de la reflexión crítica, que más bien procura evitar. Para la concepción humanista lo fundamental está en este despertar que debe ir siendo más y más desarrollado.

Si quisiéramos profundizar y reinterpretar desde la teología esta concepción de la educación liberadora, podríamos decir: en la teología trinitaria el Padre se expresa a sí mismo en el Verbo; es consciente de esta expresión de sí mismo en el Verbo. Y por el Verbo, por la Palabra, crea libre y conscientemente todas las cosas. Entonces el hombre, toda persona humana, imagen de Dios, está llamado y ha de poder expresarse y realizarse a sí mismo por la Palabra y por la transformación del mundo, ya que es precisamente imagen de Dios, uno en tres personas. Todo ello debe hacerlo la persona humana en un proceso plenamente consciente, con una conciencia cuanto más refleja y crítica, valorativa, mejor. Esto es cultura humana: la expresión de sí mismo expresada en una transformación liberadora del mundo. Educación, de la palabra latina **educere**, que significa sacar de, extraer de, es precisamente el proceso para ayudar al educando a esa expresión de sí mismo por la Palabra, en una cultura literaria, por la palabra escrita que tiene entonces que ver directamente con la alfabetización; además de por la palabra con el contacto y conocimiento crítico de realidad y con su **praxis** participativa y transformadora. Toda persona tiene derecho a la expresión de sí misma por su propia palabra, normalmente escrita en nuestra cultura actual, y por su **praxis** transformadora de la realidad. Por este motivo, toda educación, por su propia naturaleza, tendría que ser liberadora de las fuerzas interiores de toda persona capaces de cultura, es decir, de su autoexpresión y autorrealización en la **praxis** transformadora. No puede haber entonces verdadera educación plena, verdadera **praxis** educativa, sino en una sociedad libre, en una sociedad con unos grupos sociales no oprimidos, no discriminados. Y como muchas sociedades son opresoras y han montado un sistema educativo para reproducirse a sí mismas y para mantener en la inopia a los dependientes y discriminados, es preciso, como primera instancia, concientizar en diálogo desde la lucidez y la conciencia crítica del

educador, desde la alfabetización con derecho a la palabra, también a la palabra escrita, hasta la cultura universitaria; como instancia no solamente conservadora o simplemente modernizante, sino, en principio, radicalmente transformadora si así el grupo lo decide.

Aplicando Freire la doctrina de la educación liberadora a las Iglesia de América Latina, indica cómo existe una Iglesia tradicional, otra simplemente modernizante y una, finalmente, que es la Iglesia profética, y señala que mientras las iglesias tradicionales alienan a las clases sociales dominadas presentándoles el mundo como antagónico, la Iglesia modernizante las aliena de manera distinta al apoyar los reformismos que preservan el *status quo*. Al reducir expresiones como «humanismo», «humanización», «promoción humana», a categorías abstractas, las vacía de su real significación la Iglesia modernizante, simplemente modernizante, y las transforma en meras palabras que no son inoperantes porque ayudan efectivamente a las fuerzas reaccionarias. En verdad, sin embargo, no hay humanización sin liberación, así como no hay liberación sin la transformación revolucionaria de la sociedad de clases, en la cual la humanización no es factible. Esta transformación revolucionaria, que puede ser pacífica, implica un desarrollo que lleva consigo la liberación, por un lado, de la sociedad dependiente como un todo frente al imperialismo y, por otro, la liberación de las clases sociales oprimidas en relación con las clases sociales opresoras.

La Iglesia profética, combatida por los tradicionalistas y por la modernizante, así como obviamente por las élites del poder, la línea profética que lleva consigo y que plantea esta Iglesia profética, utópica y esperanzada, que rechaza los paliativos asistenciales y los reformismos ablandadores, se compromete con las clases dominadas para la transformación radical de la sociedad, precisamente porque asume un pensamiento crítico; no se entiende como neutral y tampoco oculta su opción; por eso, tampoco dicotomiza mundanidad de trascendencia ni salvación de liberación; sabe igualmente que no existe un «yo soy», «yo sé», un «yo me libero», un «yo me salvo», como no existe un «yo te doy conocimiento», un «yo te libero», un «yo te salvo». Sino, por el contrario, un «nosotros somos», «nosotros sabemos», «nosotros nos liberamos», «nosotros nos salvamos». Entiende que los conflictos sociales no poseen un ser en sí como si fueran categorías metafísicas, sino que, por el contrario, son la expresión histórica del enfrentamiento de contradicciones reales. En consecuencia, toda tentativa de solución de los conflictos que no tiene a la vista la superación de la contradicción que los genera, por una parte sólo sirve para encubrirlos; por otra, presta un servicio a las clases dominantes. Sabe muy bien que la autenticidad de la denuncia y del anuncio como proceso permanente sólo llega a su punto máximo cuando las clases dominadas, a través de su *praxis*, se vuelven ellas mismas también proféticas, utópicas y esperanzadas y, por tanto y en ese sentido, revolucionarias.

La Iglesia profética no se presta al juego del ser refugio de las masas populares oprimidas, como la Iglesia tradicional, alienándolas todavía más con discursos falsamente denunciadores, pero en el fondo simplemente puras palabras o muy poco más, como las de la Iglesia modernizante. Al contrario, la Iglesia profética invita a las masas populares oprimidas a un nuevo éxodo.

Los europeos y los norteamericanos, de sociedades tecnologizadas, no precisan venir a América Latina para volverse proféticos; basta que busquen la periferia de sus grandes ciudades «sin inocencia» o «astucia» (entre comillas), y ahí encontrarán suficiente estímulo para replantear su manera de ver. En-

contrarán de cara a ellos una de las expresiones particulares de su tercer mundo. Eso podría llevarlos a comprender las inquietudes en que se traduce la posición profética en América Latina.

Entonces, y evidentemente en una línea profética, la educación se instauraría—como método de acción transformadora—como **praxis** política al servicio de la permanente liberación de los hombres, que no se realiza únicamente en sus conciencias, sino en la radical transformación de las estructuras, en cuyo proceso se transforman las conciencias.

Medellín y el Sínodo de 1971

La segunda conferencia general del Episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, habló también de educación liberadora y lo hizo, en primer lugar, en el documento titulado precisamente «Educación». Comienzan diciendo cómo la conferencia fija muy especialmente su atención en la educación como un factor básico y decisivo en el desarrollo del continente. Describen o definen la educación, la tarea de la educación de estos hermanos nuestros, como algo que no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno a ellos y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo; consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas, dicen que se han de respetar los valores propios de su cultura sin excluir el diálogo creador con otras culturas; denuncian los sistemas educativos, generalmente al uso, en América Latina, como que tienen, en primer lugar, un contenido programático en general demasiado abstracto y formalista; dicen cómo los métodos didácticos están más preocupados, en general, por la transmisión de los conocimientos que por la creación entre otros valores de un espíritu crítico. Desde el punto de vista social señalan que los sistemas educativos están orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas imperantes, más que a su transformación; que es una educación uniforme, cuando la comunidad latinoamericana ha despertado a la riqueza de su pluralismo humano; que es pasiva, cuando ha sonado la hora para los pueblos de descubrir su propio ser plétórico de originalidad; que está orientada a sostener una economía basada en el ansia de tener más, cuando la juventud latinoamericana exige ser más en el gozo de su autorrealización por el servicio y el amor. En especial apuntan que la formación profesional de nivel intermedio y superior sacrifica con frecuencia la profundidad humana en aras del pragmatismo, en el inmediatismo, para ajustarse a las exigencias de los mercados de trabajo. Este tipo de educación, dicen, es responsable de poner a los hombres al servicio de la economía, y no ésta al servicio del hombre. Recomiendan claramente la educación liberadora, cuando afirman: «Nuestra reflexión sobre el panorama de la educación de América Latina nos conduce a proponer una visión de la educación más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente. La llamaríamos la educación liberadora, esto es, la que convierte al educando en el sujeto de su propio desarrollo. La educación es, efectivamente, el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerles ascender de condiciones de vida inhumanas a condiciones más humanas teniendo en cuenta que el hombre es el responsable y el artífice principal de su éxito y de su fracaso. Las condiciones para la existencia de esta educación liberadora son, en primer término, que llegue a ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina, que debe

basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario; que debe ser abierta al diálogo para enriquecerse con los valores que la juventud intuye y descubre como valederos para el futuro y, así, promover la comprensión de los jóvenes entre sí y con los adultos; que debe afirmar con sincero aprecio las peculiaridades locales y nacionales e integrarlas en la unidad pluralista del continente y del mundo; que debe, finalmente, capacitar a las nuevas generaciones para el cambio permanente, orgánico, que implica el desarrollo. Debe facilitar, en definitiva, el crecimiento en humanidad, y esto nos acerca desde la fe a reproducir la imagen del Hijo para que El sea el primogénito entre muchos hermanos, como dice San Pablo en la Carta a los Romanos» (Rom 8, 29).

Particularmente recomiendan como objetivo de la labor educadora de la Iglesia en América el que se ofrezcan oportunidades educativas a todos los hombres en orden a la posesión evolucionada de su propio talento y de su propia personalidad, a fin de que, mediante ella, logren por sí mismos su integración en la sociedad con plenitud de participación social, económica, cultural, política y religiosa.

En cuanto a la educación de base, dicen que no debe aspirar sólo a alfabetizar, sino también a capacitar al hombre para convertirlo en agente consciente de su desarrollo integral. En una línea liberadora, la escuela católica debe lograr una democratización efectiva, de tal manera que todos los sectores sociales, sin discriminación alguna, tengan acceso a ella y adquieran en la misma una auténtica conciencia social que informe su vida. Finalmente señalan los obispos de Medellín, en una síntesis maravillosa, una serie de puntos de partida y de llegada para la escuela cuando dicen: «Partir de la escuela para llegar de la comunidad, transformando la misma escuela en centro cultural, social y espiritual de la comunidad; partir de los hijos para llegar a los padres y a las familias; partir de la educación escolar para llegar a los demás medios de educación.»

En 1971 se celebra el Sínodo mundial de los Obispos, que tiene precisamente como tema el de la justicia en el mundo. En el documento final, que elabora el Sínodo sobre esta materia, hay un capítulo dedicado precisamente al tema de la educación para la justicia. En él afirman los obispos que el método educativo debe ser tal que enseñe a los hombres a conducir la vida en su realidad global y según los principios evangélicos de la moral personal y social que se exprese en un testimonio cristiano y vital; denuncian cómo el método educativo todavía vigente muchas veces en nuestros tiempos, fomenta un cerrado individualismo; cómo una parte de la familia humana vive sumergida en una mentalidad que exalta la posesión; cómo la escuela y los medios de comunicación, obstaculizados frecuentemente por el orden establecido, permiten formar el hombre que el mismo orden desea, es decir, un hombre a su imagen, no un hombre nuevo, sino la reproducción de un hombre tal cual; cómo esta educación requiere una renovación del corazón fundada en el reconocimiento del pecado en sus manifestaciones individuales y sociales. De esta forma, la educación hará surgir igualmente la facultad crítica que lleva a la reflexión sobre la sociedad en que vivimos y sobre sus valores, preparando a los hombres para dejar esos valores cuando no sean favorables a la justicia para todos los hombres; cómo el objetivo principal de esta justicia de la educación en las naciones en vías de desarrollo consiste en el intento de sacudir la conciencia con el fin de que sepa reconocer la situación concreta, y en la invitación a conseguir un mejoramiento total. Mediante estos factores se ha iniciado ya—afirman—la transformación del mundo. «Este tipo de educación

—continúan los obispos—, dado que hace a todos los hombres más íntegramente humanos, los ayudará a no seguir siendo en el futuro objeto de manipulaciones ni por parte de los medios de comunicación, ni por parte de las fuerzas políticas, sino que, al contrario, los hará capaces de formar su propia suerte y de construir comunidades verdaderamente humanas.» La educación, dicen, es también práctica porque se lleva a cabo mediante la acción, la participación y el contacto vivo con las mismas situaciones de injusticia.

«El contenido de la educación—afirman—que lleva consigo necesariamente y debe llevar el respecto de la persona y de su dignidad. Como aquí se trata de la injusticia mundial, ante todo se debe afirmar en la educación decididamente la unidad de la familia humana en la que nace el hombre por disposición de Dios»; cómo el signo de esta solidaridad para los cristianos será el hecho de que todos los hombres están destinados a participar de la naturaleza divina de Cristo. «Nuestra misión, dicen, exige que denunciemos sin miedo las injusticias también en el área de la educación, con caridad, prudencia y firmeza, en un diálogo sincero con todas las partes interesadas. Sabemos que nuestras denuncias en tanto podrán obtener asentimiento en cuanto sean coherentes con nuestra vida y se manifiesten en acción constante.»

Subrayan, por tanto, los obispos, en el Sínodo mundial de 1971, la importancia fundamental del testimonio de vida. Termina este capítulo sobre la educación por la justicia, señalando el papel relevante que en la misma puede desempeñar la vida litúrgica en la Iglesia: «La liturgia, como corazón de la vida de la Iglesia, la que nosotros presidimos, puede servir de gran ayuda a la educación para la justicia, porque ella es, en efecto, una acción de gracias al Padre en Cristo que nos pone ante los ojos, con su acción comunitaria, los vínculos de nuestra fraternidad y nos recuerda incesantemente la misión de la Iglesia.» Cómo la catequesis nos ayuda a encontrar la doctrina de los profetas del Señor y de los Apóstoles sobre la justicia; cómo la preparación para el bautismo debe ser el comienzo de la formación de la conciencia cristiana y, así, la práctica de la penitencia ha de hacer evidente la dimensión social de pecado y del sacramento; cómo, finalmente, la eucaristía constituye la comunidad y la pone al servicio de los hombres.

Puebla. Conciencia crítica, diálogo, participación y testimonio

De 1971 pasamos a los primeros meses de 1979, en que se celebra la Tercera Conferencia del Episcopado latinoamericano de Puebla. Esta conferencia asume también plenamente la doctrina de la educación liberadora, integrándola dentro de una educación más amplia que llama educación evangelizadora y, así, en los capítulos finales dedicados al tema de la educación, se nos dice, por ejemplo: «La educación evangelizadora asume y completa la noción de la educación liberadora, porque debe contribuir a la conversión del hombre total, no sólo en su yo profundo e individual, sino también en su yo periférico y social, orientándolo radicalmente a la genuina liberación cristiana que abre al hombre a la plena participación en el misterio de Cristo resucitado, es decir, a la comunión filial con el Padre y a la comunión fraterna con todos los hombres, sus hermanos.» Por tanto, una educación liberadora, pero abierta a la fe, abierta a la trascendencia, abierta a Dios. Y señalan los elementos o componentes de esta educación evangelizadora, cuando indican, como características suyas primera, el humanizar y personalizar al hombre para crear en él el lugar donde pueda revelarse y ser escuchada la buena nueva, es decir, el designio salvífico del Padre en Cristo y su Iglesia; segunda, integrarse al proceso social

latinoamericano impregnado por una cultura radicalmente cristiana, en la cual, sin embargo, coexisten valores y antivalores, luces y sombras y, por tanto, necesita ser constantemente reevangelizada; tercera, ejercer la función crítica propia de la verdadera educación, procurando regenerar permanentemente, desde el ángulo de la educación, las pautas culturales y las normas de interacción social que posibiliten la creación de una nueva sociedad verdaderamente participativa y fraterna, es decir, la educación para la justicia; cuarta y última, convertir al educando en sujeto no sólo de su propio desarrollo, sino también al servicio del desarrollo de la comunidad, educación para el servicio. Y como un compendio de actitudes pastorales en materia educativa, señalan: acompañar la alfabetización de los grupos marginales con acciones educativas que los ayuden a comunicarse eficazmente; tomar conciencia de sus deberes y derechos; comprender la situación en que viven y discernir sus causas; capacitarse para organizarse en lo civil, lo laboral y lo político y poder, así, participar plenamente en los procesos decisivos que les atañen.

Convendría también recorrer, entre otros documentos, lo que se nos dice sobre la educación en los documentos conciliares **Gravissimum educationis momentum** de 1965, en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual del mismo año, en la Encíclica **Populorum Progressio** de Pablo VI, en la exhortación apostólica **Evangelii Nuntiandi**, también de Pablo VI. Todo ello nos llevaría a una idea muy precisa de la educación liberadora, abierta a la fe y montada sobre cuatro pilares: la conciencia crítica, el diálogo, la participación y el testimonio. Todo ello no como categorías teóricas, abstractas, sino como instancia de realización progresiva.



QUESTIONARIO:

1. ¿Por qué hay personas que conocen el catecismo y no conocen el Evangelio? ¿Qué diferencia hay entre conocer el Evangelio y tener criterios evangélicos?
2. Analiza tres aspectos de la educación integradora que has soportado en tu educación, o que descubres en la educación de los que dependen de ti.
3. Intenta descubrir y poner en práctica un ejemplo de educación liberadora, (por ejemplo: analizando tu trabajo, tus gastos, tu comportamiento en casa, en el lugar de trabajo, en el tiempo de ocio y descanso, etc.).
4. ¿Practicamos la participación, el diálogo? ¿Damos testimonio para una educación liberadora? ¿Despertamos en los demás su capacidad de valoración, su conciencia crítica?

Elementos sociales de la conciencia cristiana

Por Mario ZAÑARTU S. J. (*)

Desde las raíces bíblicas y del magisterio de la Iglesia, frente al reduccionismo marxista, por un lado, y las actitudes conservadoras, por otro, define este estudio los elementos sociales de la conciencia cristiana para la promoción de la justicia. (N. de la R.)

INTRODUCCION

Existe una fuerte tendencia en ciertos medios cristianos a orientar la acción social bajo los siguientes criterios:

1. La acción social, como toda acción, es histórica, y, por tanto, no valen criterios abstractos, de carácter universal, para orientarla. La orientación debe surgir a partir de la lucha de cada pueblo, del compromiso con la lucha del pueblo con sus métodos de análisis y sus métodos de acción;
2. La contribución de los elementos no populares a la lucha del pueblo exige de quienes quieren integrarse en ella tener la experiencia vital del sufrimiento del pueblo, requiere comenzar a hacer con los sufrimientos del pueblo;
3. Esto exige de quienes así se comprometan, ser consecuentes y orientar hacia la misma meta todos los compromisos institucionales que tengan, y todo el poder de que estén equipados. Poner todo al servicio de los pobres que se están levantando y contra el **status quo**;
4. La postura general de rechazo a la violencia significa un apoyo a la violencia institucionalizada. Sólo los dominantes buscan perpetuarla. Hay que tomar partido por la violencia del pueblo;
5. Las estrategias y tácticas concretas de cambio de las estructuras no pueden ser prediseñadas. Deben surgir del permanente análisis de la coyuntura y de la estructura en presencia y con participación de los activistas populares. Si no, sería inútil, y tal vez contraria a los intereses del pueblo;
6. Es necesario superar el miedo paralizante que producen la preocupación por el marxismo, la manipulación, el «después». El marxismo que puede

(*) Del Centro de Investigación y Acción Social de Santiago de Chile.

ser usado; no hay que temerle a una cierta manipulación; el «después» no es nunca claro;

7. El cristiano que coincide con algunos de los diversos movimientos políticos marxistas, coincide con su proyecto societario, con la crítica a lo establecido y con su trabajo de organización y concientización. No puede sino poner entre paréntesis sus diferencias, urgido por la caridad ante el reto de la construcción del proyecto social compartido con los socialistas marxistas;
8. La fe debe ser vivida desde la experiencia revolucionaria de hoy, en un mundo conflictivo en que la conciencia de los hombres está determinada por su existencia social, por su ubicación en la lucha de clases. La lucha es violenta y afecta a la Iglesia, que no puede ser comunidad de amor y reconciliación mientras no llegue la etapa socialista de la historia, y que debe entretanto promover la lucha, acelerando así el fin de las clases sociales;
9. «Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución y muy en especial en nuestro continente, donde los cristianos no pueden pretender, en la lucha revolucionaria, imponer sus propios dogmas, ni hacer proselitismos para sus iglesias; deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para asimilarse a ellos» (Che Guevara);
10. El diálogo cristiano-marxista es sólo posible si los cristianos se desdogmatizan, se comprometen con la revolución y se someten a su praxis. El diálogo es sólo posible optando por la revolución;
11. El marxismo, pese a sus aspectos negativos, tiene de su parte la «verdad histórica», está en la única línea de avance hacia el futuro definitivo de la Humanidad. Al cristiano le resulta prácticamente imposible ofrecer algo realmente nuevo y original frente al problema que el marxismo enfrenta. Los intentos cristianos resultan a la larga cómplices con el poder establecido, contrarrevolucionarios, sus recetas son simple producto de ideología burguesa neocapitalista.

Frente a este tipo de criterios, cristianos más matizados (1) consideran que:

1. Un tal discurso es un zapato chino que obligaría al cristiano latinoamericano a entregarse a una tarea de corte netamente marxista y/o violentista, con su lógica propia, en la que no aparecería en nada una especificidad cristiana;
2. Se trataría de nuevo de la sacralización de una mediación, que se adoptaría acriticamente y sin cabida para un discernimiento espiritual ante la Palabra de Dios y ante la realidad de un pecado que nace del corazón del hombre, popular o burgués;
3. Se desconocería la Providencia de Dios a nivel personal, social y estructural; se desconocería también la redención por la muerte-resurrección;

(1) Varios de los siguientes criterios provienen de un Documento de la Iglesia Ecuatoriana para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Quito, 1978), Segunda Parte, II, 3.5.

4. Se estaría aceptando que la religión no es más que una ideología favorable a los opresores. El cristianismo se convertiría en un cristianismo «no religioso» al que sólo le quedaría la dimensión política;
5. La evangelización se reduciría a hacer tomar conciencia a los oprimidos de su situación y posibilidades y a movilizarlos en la lucha de clases, para una libertad sobre todo estructural;
6. El cristiano desarrollaría una progresiva incapacidad para acoger cualquier otro punto de referencia de la verdad y del juicio que no sea la participación en, y el análisis propio de cualquier movimiento revolucionario o contestatario;
7. Se desprendería la valoración cristiana de la libertad, achacándole «idealismo» o «espiritualismo»;
8. Se desarrollaría en el cristiano una actitud bastante suficiente de sospecha frente al razonamiento y las decisiones de la Iglesia, aplicándole un análisis desmitificador en búsqueda de motivaciones ocultas;
9. La reflexión sobre la Iglesia y su historia sería exclusivamente sociológica o política;
10. Surgirían serias dificultades para conciliar la lucha de clases con el amor cristiano. No basta con distinguir en el opresor entre el hombre y el pecador, para amar al hombre y odiar al pecador; habría que sacar las consecuencias prácticas de esta distinción, lo que llevaría a los cristianos a un marxismo alterado que poco tendría ya de marxismo;
11. Se estaría dejando libre campo a todo tipo de masoquismo, agresividad, meritismo y culpa neuróticos, al atribuirle acriticamente el noble *status* de lucha por la justicia y exigencia del amor cristiano a acciones y actitudes dictadas por esas raíces.

Como esta controversia es entre cristianos que pretenden vivir honesta y profundamente su compromiso social, lo que está en juego son los criterios básicos de la conciencia cristiana. Se hace necesario por ello recurrir a los orígenes mismos de dicha conciencia, a la enseñanza fundante de Jesús de Nazareth y de la comunidad que constituyó en torno a sí.

1. LOS CONTENIDOS DE LA CONCIENCIA MORAL CRISTIANA

1.1. El nuevo mandamiento, resumen de la moral judía

Toda moral o concepción ética de la existencia humana se expresa en un código moral que existe en todas las concepciones religiosas de la Humanidad. El código moral de los judíos está contenido en lo que se llama los Diez Mandamientos, que fueron entregados por Dios a Moisés en las Tablas de la Ley, en el Monte Sinaí.

La moral cristiana consiste en una reformulación de los Diez Mandamientos, que fueron asumidos por Cristo en su totalidad. Sin embargo, fueron resu-

midos y se puso énfasis en lo novedoso, que constituye lo que el mismo Jesús llamó el «nuevo» mandamiento.

«Este es mi mandamiento: Amaos unos a otros como Yo os amé» (San Juan 14, 12).

«Os doy un mandamiento nuevo. Que os améis unos a otros como Yo os amé, que así también vosotros os améis mutuamente» (San Juan 13, 34).

«A nadie debáis nada, sino el amor mutuo; pues el que ama al prójimo, cumplió la Ley porque: «no cometerás adulterio; no matarás; no hurtarás; no dirás falso testimonio; no codiciarás», y si hay alguno otro precepto, se reduce a este pensamiento: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo; así que la plenitud de la Ley es el amor (Romanos XIII, 8-10).

«Este es su mandamiento, que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, que nos amemos los unos a los otros, según el mandamiento que nos ha dado» (1 San Juan 3, 23).

Y, por último, la cita más elaborada y expresiva de todo lo anterior:

«Queridísimos, amémonos los unos a los otros, porque el amor es de Dios y el que ama ha conocido a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se ha manifestado el amor de Dios por nosotros, en que ha mandado a su Hijo único al mundo para que nosotros vivamos por El. En esto consiste su Amor: no somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino Dios el que nos ha amado a nosotros y ha enviado a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados. Queridísimos, si Dios nos ha amado de este modo, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros. Jamás ha visto nadie a Dios. Si nos amamos los unos a los otros, Dios mora en nosotros y su amor en nosotros es perfecto. Por esto conocemos que estamos en El y El en nosotros, porque El nos ha dado su espíritu. Nosotros hemos visto y testificado que el Padre ha enviado a su Hijo, el Salvador del mundo. El que confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios mora en él y él en Dios. Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído, Dios es amor y el que está en el amor está en Dios y Dios en él. En esto consiste la perfección del amor en el día del juicio; porque como es El, así nosotros en este mundo. En el amor no hay temor; por el contrario, el amor perfecto desecha el temor; pues el temor supone castigo y el que teme no es perfecto en el amor. En cuanto a nosotros, amémosnos, ya que El nos amó primero. Si alguno dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso. El que no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Este es el mandamiento que hemos recibido de El, que el que ame a Dios, ame también a su hermano» (1 San Juan 4, 7-21).

1.2. La versión parabólica de la Nueva Moral

La novedad de la moral cristiana fue tal que para la religiosidad del tiempo era muy difícil entender esta nueva dimensión, tan lejana de las prescripciones detalladas a través de las cuales se formulaba la moral corriente. Cristo tuvo que explicarla a través de parábolas.

«Se levantó entonces un doctor de la Ley, y le dijo, para tentarlo: «Maestro,

¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?» Respondióle Jesús: «¿Qué está escrito en la Ley? ¿Qué lees en ella?», y le contestó: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo.» Y Jesús le dijo: «Has respondido muy bien; has eso, y vivirás.» Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: «Y quién es mi prójimo?», Jesús respondió con la parábola del buen samaritano, que recoge al malherido en el camino.

«Cuida de él, le dice al mesonero, y lo que gastes de más, yo, a la vuelta, te lo pagaré.» «¿Quién de los tres, pregunta Jesús, te parece que fue el prójimo del que cayó entre ladrones?» Y él contestó: «El que se apiadó de él.» Y le dijo Jesús: «Anda y haz tú igual» (San Lucas 10, 25-37).

1.3. El Testimonio existencial de la Nueva Moral

Es la persona misma de Jesús, sus obras, sus actuaciones y sus actitudes lo que mejor representa el contenido fundamental de la nueva moral. Todo el Evangelio y todo el Nuevo Testamento dan testimonio de ello. Jesús vivió amando al prójimo, haciéndose cargo de él, sirviéndole, y lo amó hasta la muerte.

Sin embargo, lo narrado en los evangelios y en el resto del Nuevo Testamento es sólo parte del testimonio existencial de Jesús:

«Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y el que las ha escrito; y sabemos que su testimonio es verdadero. Otras muchas cosas hizo Jesús; si se escribieran una por una, me parece que el mundo entero no podría contener los libros que pudieran escribirse» (San Juan 21, 24-25).

1.4. La formulación de la evaluación definitiva

La categoría más importante para el pueblo de entonces era la de acceso al Reino, es decir, acceso a la comunidad definitiva, a la felicidad permanente. Los criterios de evaluación de la conducta humana en lo que respecta a su calidad para el ingreso al Reino fueron expuestos claramente en las categorías que Jesús estableció al describir el llamado Juicio Final, es decir, la evaluación definitiva de las personas:

«Entonces el Rey dirá a los de su derecha: 'Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed, y me disteis de beber; fui peregrino, y me acogisteis, estuve desnudo, y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, preso y vinisteis a mi.' Entonces le responderán los justos: 'Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber?, y ¿cuándo te vimos peregrino y te acogimos, o desnudo y te vestimos?, ¿cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y fuimos a verte?' Y el Rey les dirá: 'En verdad os digo que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis.' Luego dirá también a los de la izquierda: 'Apartaos de Mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer, tuve sed, y no me disteis de beber; fui peregrino, y no me acogisteis, estuve desnudo, y no me vestisteis, enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis.' Entonces responderán también ellos, diciendo: 'Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, se-

diento o peregrino o enfermo o en prisión, y no te asistimos?' Y El contestará: 'En verdad os digo que cuando no lo hicisteis con uno de estos pequeños, tampoco conmigo lo hicisteis.' E irán estos al castigo eterno, pero los justos a la vida eterna» (San Mateo 25, 31-46).

Vemos en esta formulación que la evaluación definitiva depende de la actuación gratuita del amor, de la respuesta frente a la necesidad del prójimo nada más que porque dicha necesidad existe. No se nos dice aquí que serán evaluados positivamente quienes satisfacen la necesidad del prójimo a cambio de lo que el prójimo les da; no se trata de satisfacción del sediento con una Coca Cola a cambio del pago de su valor.

1.5. Lo que explicitaría la conciencia actual: estructuras

No se puede exigir a la reflexión de los tiempos de Jesús que incluyera categorías que no eran usuales en esa época. No se tenía conciencia de la importancia de las estructuras sociales para la suerte de los individuos. A medida que la Humanidad va adquiriendo conciencia y siendo capaz de formular esa nueva categoría, es obvio que no puede ser excluida de la formulación de la moral del amor.

Esto significa que no basta con la respuesta interpersonal a las necesidades del prójimo detectadas casualmente por el encuentro fortuito con él. Es necesario sanar las causas que llevan al prójimo a esa situación de necesidad, si es que verdaderamente se le ama y verdaderamente se desea satisfacer su necesidad.

Es por eso que la actual formulación de la moral cristiana implica el esfuerzo por cambiar las estructuras, de modo que sean más justas y que sean más beneficiosas para la suerte de las personas. Es toda la temática de la llamada Enseñanza Social de la Iglesia, la que se incorpora a la moral cristiana a medida que progresa la conciencia social de la Humanidad y su formulación científica a través de las llamadas Ciencias Sociales.

1.6. La formulación teórica

Traduciéndolo a términos más teóricos, el contenido fundamental de la moral cristiana consiste en afirmar que el hombre se desarrolla más como hombre en la medida en que actúa más el amor en forma consciente y libre.

Esto significa que el hombre es más persona en la medida en que es más para el otro. El ser persona es en el fondo ser-para-el-otro. Esto es aparentemente contradictorio, ya que uno es más uno mismo en la medida en que es más para el otro, lo que aparece en una primera instancia como despojo de sí mismo. Pero paradójicamente es despojándose y entregándose a los otros cómo la persona es más persona y, por tanto, más completa, y, por tanto, más feliz. Es la peculiaridad del ser humano.

Obviamente estamos aquí en el dominio de lo consciente y de lo libre. Si falla cualquiera de estas dos cualidades, no existe ni moralidad ni inmoralidad en el actuar humano. Un actuar no consciente en sí mismo no es ni bueno ni malo. Lo mismo se diga de un actuar no libre.

1.7. La naturaleza del mérito

El mérito, la bondad de la acción humana, consiste, por tanto, para el cristiano en responder a las exigencias del amor en forma consciente y libre. Esto implica el responder en forma consciente y libre a las necesidades del prójimo.

No hay otra vara para medir la bondad humana. Cualquier actuación o actitud que se diga moral, lo es porque se presenta como una exigencia de amor de la situación en que la persona se encuentra. La moral cristiana reconoce la primacía del amor.

1.8. La naturaleza del de-mérito (pecado)

La falla moral, o el de-mérito, o el pecado, consiste para el cristiano en un faltar en forma consciente y libre a las exigencias del amor. Cualquier acción o actitud humana es pecado solamente en la medida en que implica una falla a esa exigencia. El principio del pecado para el cristiano es el egoísmo; no es una dinámica positiva que implique dirigirse en alguna dirección, sino un inmovilismo, que consiste en no avanzar en la única dirección que existe, que es la del amor.

Así como no hay mérito, para el cristiano tampoco hay pecado si falta la conciencia o la libertad en el actuar humano. Faltar al amor en forma no consciente o en forma no libre queda de suyo fuera del campo de lo inmoral.

1.9. El fruto del mérito en desarrollo personal

El resultado automático del ser para el otro, de la actuación del amor es la comunidad y la comunión con las demás personas, a quienes ese amor se dirige.

Por tanto, el resultado intrínseco de la acción moralmente buena o meritoria, es el desarrollo de la comunidad, de la comunicación, de lo comunitario. En términos personales, esto implica el desarrollo personal, que se enriquece por la mayor abundancia de ser-para-el-otro.

No existe, por tanto, un premio extrínseco otorgado por una voluntad arbitraria al acto meritorio. El resultado bueno de la acción buena es inseparable de ésta.

1.10. La consecuencia del pecado en términos personales

De modo similar, el resultado de la acción mala es el quedarse donde se está, en el propio aislamiento. El resultado del egoísmo es que la persona no avanza, no se abre, no se comunica, permanece, por tanto, estática, inmóvil, incomunicada. En términos personales, esto significa el no-persona, porque implica el no-ser-para-el-otro.

La consecuencia, por tanto, del pecado, es la infelicidad de la persona en su aislamiento; el término lógico de un proceso egoísta es el estado de total aislamiento. Se llama infierno ese estado de persona de aislamiento total. Es la antipersona. Lo mismo se diga de quien es denominado demonio. Es la anti-persona.

Este resultado de la acción egoísta, o, mejor dicho, de la no-acción, consecuencia del egoísmo, es intrínseco a la acción misma. No depende de ninguna voluntad ajena o arbitraria el que quien actúa moralmente mal sea castigado. El resultado mismo de la acción mala es su propio castigo.

1.11. Los extremos lógicos: Dios y Demonio. Cielo e Infierno

Así como Dios es el extremo lógico de la vida, el amor, la acción y la persona, el extremo lógico de la antividia, el antiamor, la antipersona, es el demonio. Por eso se puede correctamente decir que el demonio no existe como persona, no existe como vida, no ama, y que Dios es la plenitud de la persona, de la vida, del amor.

Con las categorías de situación personal llamadas cielo e infierno ocurre algo semejante. Ya describimos el estado de infierno como el estado de persona de aislamiento total; la esperanza de los cristianos es que nadie esté situado en ese extremo. El estado de persona, de comunicación con los demás, y por consiguiente, con Dios, en cualquier grado que éste exista, se llama cielo. El cielo es el estado de comunión interpersonal definitivo de la persona más allá del tiempo y del espacio.

1.12. Sentido humano de la Moral Cristiana en la vida personal

No hay crecimiento en el amor si no hay crecimiento en la conciencia, en la libertad y en la responsabilidad de la persona. Ahora bien, todo aumento de conciencia, libertad, responsabilidad y amor implica un mayor y mejor desarrollo de la persona como tal. Implica una plenificación de la persona humana. Es sinónimo de su más ser y de su mayor felicidad.

1.13. Sentido humano de la moral cristiana en la vida social

La dinámica del amor interpersonal y dedicación al grupo es opuesta a la dinámica de la dominación de las personas y de los grupos. La primera implica un mayor y más rápido crecimiento del tejido social y del consenso necesario para que éste se expanda. La segunda implica una destrucción del tejido social por la supresión, a través de la instrumentalización de alguno de sus miembros y de sus grupos.

Los cristianos buscan establecer entre los hombres una comunión basada sobre la participación y no sobre el acaparamiento; sobre la disponibilidad y la apertura y no sobre la busca de privilegios, de castas, de clases o de razas; sobre el servicio y no sobre la dominación. Los hombres y las mujeres de nuestro tiempo tienen necesidad de esta esperanza escatológica, y de signos de su realización ya anticipada.

1.14. Purificación de todo egoísmo

«La existencia, según el Evangelio, es una vida purificada de todo egoísmo y de toda búsqueda de la propia ventaja, así como de toda forma de explotación del prójimo. Es una vida en la que resplandece la perfecta justicia del Evangelio, que dispone no sólo a reconocer y respetar los derechos y la dig-

nidad de todos, especialmente de los más pequeños y débiles, sino, aún más, a promoverles eficazmente y a abrirse a toda miseria, aun la del extraño o enemigo, hasta el perdón de las ofensas y la victoria sobre las enemistades por la reconciliación» (1).

2. LA TAREA CRISTIANA DE PROMOCION DE LA JUSTICIA (1)

Millones de personas, que tienen nombre y rostro, sufren pobreza y hambre, sufren la desigual e injusta distribución de ingresos, sufren las consecuencias de todo tipo de discriminaciones y atropellos: social, racial, político, religioso. En todas partes la vida del hombre y su cualidad propia se ven diariamente amenazadas. A pesar de las posibilidades abiertas por el desarrollo tecnológico, se hace más claro que el hombre no las aprovecha para lograr una sociedad más justa y humana (C. G., IV, 20).

También la religión tiene su parte de culpa en esta situación: ciertas falsas imágenes de Dios consagran y legitiman la permanencia de estructuras injustas, y cierta clase de imágenes de Dios más ambiguas, quitan al hombre sus responsabilidades propias. Tales imágenes son inaceptables para el cristiano (C. G., IV, 26a).

El hombre puede hoy día hacer el mundo más justo, pero no lo quiere de verdad. Porque aprovecha el creciente dominio que sobre él tiene más para la explotación de sus congéneres que para compartir con ellos en forma más equitativa los frutos de este dominio. Lo aprovecha más para desencadenar rupturas y divisiones que para promover comunión y comunicación; más para ejercer opresión y dominación que para generar respeto de los derechos individuales y colectivos. Las desigualdades y las injusticias no son resultado de una cierta fatalidad natural; son obra del hombre y de su egoísmo (C. G., IV, 7).

Mientras muchos buscan hoy arreglar el mundo, poniendo a Dios entre paréntesis, y trabajan en ello denodadamente, los cristianos deben esforzarse por manifestar que la esperanza cristiana no es un opio, sino que genera, por el contrario, un compromiso que es a la vez firme y realista para hacer de este mundo otro mundo, signo y prenda de «una tierra nueva bajo cielos nuevos» (Ap. 21. 1). La promoción de la justicia es parte integrante de la evangelización (C. G., IV, 30).

Así será el cristiano testigo del Evangelio, que liga indisolublemente amor de Dios y servicio del hombre. Y en un mundo en que se conoce cada vez mejor el funcionamiento y la fuerza de las estructuras sociales, económicas y políticas, el servicio evangélico no puede dispensarse de una acción eficaz para cambiar dichas estructuras (C. G., IV, 31).

Pero el trabajo en el solo plano de las estructuras ha sido y seguirá siendo insuficiente. No habrá promoción eficaz de la justicia y liberación del hombre si la injusticia no es atacada en su raíz, que está injerta en el corazón mismo del hombre. Es por eso preciso trabajar también en la transformación de las actitudes y tendencias que engendran las injusticias y alimentan las estructuras de opresión (C. G., IV, 32).

(1) Compañía de Jesús, **Congregación General XXXII** (Razón y Fe; Madrid, 1975) (en adelante citada C. G.), Decreto IV, núm. 18.

(1) Basado en Compañía de Jesús O. C. (C. G.), aplicando al cristiano promotor de la justicia lo que prescribe para el jesuita.

La manera cristiana de promover la justicia debe ser tal, que abra al deseo y al acogimiento de la liberación y salvación escatológicas, y, por tanto, los métodos a poner en obra, las acciones a emprender deben, por encima de todo, manifestar el espíritu de las bienaventuranzas y contribuir a la reconciliación entre los hombres (C. G., IV, 33).

El cristiano adquiere cada vez más conciencia de que las estructuras sociales contribuyen a modelar al mundo y al hombre mismo hasta en sus ideas y sentimientos, en lo más íntimo de sus deseos y aspiraciones. Por eso la transformación de las estructuras aparece estrechamente ligada con la evangelización. Pero se podría decir que la justicia es la cota mínima del amor al prójimo. Por eso la lucha por la transformación de las estructuras no lo dispensa de trabajar con las personas mismas, tanto las víctimas como los victimarios en las situaciones de injusticia estructural (C. G., IV, 40).

Como los medios prefiguran los fines, el modo cristiano de luchar por la justicia excluye las simplificaciones y reduccionismos que implica el recurrir a medios que, aunque expeditos, en alguna forma contrarían al fin único y permanente de todo empeño humano: el reinado del amor.

El empeño por la promoción de la justicia y por la solidaridad con los sin voz y los sin poder, llevará al cristiano a informarse cuidadosamente de los difíciles problemas que los afectan, y a reconocer y asumir las responsabilidades específicas en el orden social (C. G., IV, 42).

La solidaridad con los hombres que llevan una vida difícil y son colectivamente oprimidos, debe caracterizar la vida de todos los cristianos, tanto en el plano personal como institucional. Tendrá que convertir formas y estilos de vida para identificarse con los más desposeídos. Para muchos será preciso participar más cercanamente en la suerte de las familias de ingresos modestos: de aquellos que, en todos los países, constituyen la mayoría frecuentemente pobre y oprimida. Deberán todos ser sensibles a las dificultades y a las aspiraciones de los más desposeídos, hacer suyas sus preocupaciones, temores y esperanzas (C. G., IV, 48-49).

Caminando pacientemente con los pobres aprenderá el cristiano en qué poder ayudarles, después de haber aceptado primero recibir de ellos. Sin este paciente hacer camino con ellos, la acción del promotor de la justicia estaría en contradicción con sus intenciones y les impediría hacerse escuchar en sus aspiraciones y darse ellos a sí mismos los instrumentos para tomar efectivamente a su cargo su destino personal y colectivo (C. G., IV, 50).

La solidaridad con las víctimas puede llegar a ser heroica. Sobre todo en momentos en que ser solidario con las víctimas de la injusticia es arriesgado, porque suscita las iras del victimario.

La solidaridad es, en tales casos, una reafirmación de la vida y de la Humanidad en momentos en que lo oficialmente apreciado es la competitividad excluyente. «Yo no ayudo a nadie» es el nuevo credo de muchos. Y lo profesan sin dejar lugar a dudas de que ayudar a alguien es ser débil, es malo, es interferir con las fuerzas automáticas del intercambio humano.

Es esa una visión monstruosa de la Humanidad. Su término lógico es el estado de infierno, aquel estado de personas en que nadie ayuda a nadie; en que nadie se comunica con nadie, en que nadie se relaciona con nadie. Su

término lógico es la soledad personal absoluta, es el *huit cios* sartriano, donde no hay cabida para la gratuidad, para el desinterés. Donde todo hay que comprarlo, incluso la sonrisa, la pseudo-ternura, la pseudo-caricia. Es el mundo frío e impersonal del egoísmo y de la acción calculada y comprada.

La presencia solidaria es la afirmación de lo contrario, es la solidaridad, es la civilización del amor, es el cariño, es la ternura, es la confianza, es la gratuidad. Es vida, es humanidad, es cielo. En esto el cristiano cree, y por esto se juega.

Y porque cree en esto, quiere que esto sea posible para su nación entera. Quiere la comunión de los connacionales, quiere la reconciliación de los connacionales.

No habrá reconciliación si no hay perdón. Lo mortífero de las injusticias es que la ofensa debe ser perdonada para que pueda haber reconciliación. El futuro tiene que ser pensado con el ofensor sentado a la mesa del ofendido. Hay que perdonar al ofensor, como hay, a menudo, que hacerse perdonar de las propias víctimas.

Es posible que los cristianos sean más frecuentemente víctimas que victimarios. En tal caso su ejercicio del perdón tendrá que ser más frecuente. Es difícil perdonar si se asume un rol que es privativo de Dios: juzgar moralmente a las personas: «Sólo Dios juzga.» Frente a cualquier ofensa debe el cristiano afirmar esperanzadamente que el ofensor no es irremediablemente malo. Su esperanza lo hace apostar a que triunfará en él lo bueno, lo generoso, lo desinteresado, lo gratuito, y que eso hará posible su convivencia con él. La esperanza lo hace apostar por el triunfo final del amor en todos.

Esto no impide que adopte acciones encaminadas a ejemplarizar, a desincentivar las injusticias, pero hay que hacerlo sin odio al victimario. En este cuadro se inscriben todas las acciones de tipo denuncia del transgresor, y de petición de sanción al mismo. Acciones todas que no tienen sentido si no son hechas en forma crecedora, bajo el alero del amor, para proteger a quienes siguen a las actuales en la larga fila de las posibles futuras víctimas.

3. LOS ELEMENTOS BASICOS DE LAS ESTRUCTURAS SOCIALES

La tarea de liberación y promoción humana obligatoria para el cristiano está determinada por criterios «de validez permanente que se fundan en una antropología nacida del mismo mensaje de Cristo y en los valores perennes de la ética cristiana. Pero hay también elementos cambiantes que responden a las condiciones propias de cada país y de cada época» (1).

Lo principal de lo permanente es la dignidad personal del hombre y la tutela de sus derechos inalienables. Y de esto se derivan consecuencias para los diversos campos de la existencia: lo social, lo económico, lo político, lo cultural, según las necesidades (Puebla, 475).

Su objetivo final es siempre la promoción y liberación integral de la per-

(1) III.ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, **Documento de Puebla** (Conferencia Episcopal de Chile; Santiago, 1979) [en adelante citado **Puebla**], núm. 42.

sona humana, en su dimensión terrena y trascendente, sin confundir, sin embargo, progreso terrestre y crecimiento del Reino de Cristo (**ib.**).

La primera urgencia, y, por tanto, el primer esfuerzo, debe dirigirse a subsanar la situación de hombres disminuidos por carencias de toda índole, a través de las siempre necesarias obras asistenciales (**Puebla, 476**).

La promoción humana implica toda la variedad de actividades que ayudan a despertar la conciencia del hombre en todas sus dimensiones e implica también todo lo que ayuda al hombre a valerse por sí mismo para ser él el protagonista de su propio desarrollo (**Puebla, 477**).

La promoción humana educa para la convivencia, da impulso a la organización, fomenta la ayuda mutua, tanto de bienes como de servicios, y ayuda de modo eficaz a la comunión y la participación (**ib.**).

En la tarea de liberación aparecen dos aspectos inseparables: **a)** la liberación del egoísmo y todo lo que de él deriva: pecado personal y social, y **b)** la liberación para el crecimiento en amor (**Puebla, 482**).

La eficacia de esta liberación se basa en los medios evangélicos, en «la búsqueda creativa de caminos que se aparten de ambigüedades y reduccionismos» (**Puebla, 487**), sin acudir «a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases» (**Puebla, 486**).

Parte importante de la eficacia es «cuál es el aporte que se da a la construcción efectiva de la comunidad y cuál la forma de volcar con amor su solicitud hacia los pobres, los enfermos, los desposeídos, los desamparados, los agobiados, y cómo, descubriendo en ellos la imagen de Jesús 'pobre y paciente', se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (**Puebla, 488**).

La liberación debe fundamentalmente liberar al hombre de todos los ídolos que lo deslumbran: poder, Estado, sexo, placer, riqueza, clase, lucha, etc. «La caída de los ídolos restituye al hombre su campo esencial de libertad» (**Puebla, 491**).

Es elemento básico de la estructura social que la propiedad de los bienes sea «más que nada un poder de administración y gestión, que si bien no excluye el dominio, no lo hace absoluto ni ilimitado. Debe ser fuente de libertad para todos, jamás de dominación ni privilegios» (**Puebla, 492**).

Es también elemento básico la superación de «los crueles contrastes de lujo y extrema pobreza, tan visibles a través del continente, agravados, además, por la corrupción que a menudo invade la vida pública y profesional» (**Puebla, 494**).

Hay que combatir las dos formas opuestas de una misma raíz de injusticia institucionalizada: el capitalismo liberal y el colectivismo marxista (**Puebla, 495**), en que el «tener» ahoga al «ser», en que el hombre está al servicio de la economía, y no la economía al servicio del hombre, impidiendo así «el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas» (**Puebla, 497**).

Porque el uso totalitario del poder es una forma de idolatría, el cristiano lo rechaza enteramente. Los regímenes autoritarios y opresivos en el continente

constituyen uno de los más serios obstáculos para el pleno desarrollo de los derechos de la persona, de los grupos y de las mismas naciones (Puebla, 500).

La convivencia social en justicia y libertad requiere de un orden político respetuoso de la dignidad del hombre, que asegure la concordia y la paz interna y externa de las comunidades nacionales.

Para que esto sea posible hay que asegurar al pueblo:

- 1.º «La igualdad de todos los ciudadanos con el derecho y el deber de participar en el destino de la sociedad, con las mismas oportunidades, contribuyendo a las cargas equitativamente distribuidas y obedeciendo las leyes legítimamente establecidas» (Puebla, 503).
- 2.º «El ejercicio de sus libertades, amparadas en instituciones fundamentales que aseguren el bien común, en el respeto a los derechos de las personas y asociaciones» (Puebla, 504).
- 3.º «La legítima autodeterminación de nuestros pueblos que les permita organizarse según su propio genio y la marcha de su historia y cooperar en un nuevo orden internacional» (Puebla, 505).
- 4.º «La urgencia de restablecer la justicia no sólo teórica y formalmente reconocida, sino llevada eficazmente a la práctica por instituciones adecuadas y realmente vigentes» (Puebla, 506).

Los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera sea la situación moral o personal en que se encuentren (Puebla, 1142), pero su servicio debe comenzar por «cumplir antes que nada las exigencias de la justicia para no dar como ayuda de caridad lo que se debe por razón de justicia; suprimir las causas y no sólo los efectos de los males y organizar los auxilios de tal forma que quienes lo reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos» (Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 8).

CONCLUSION

- 1.º Los problemas de justicia social son cada vez más políticos, pues pasan por el ejercicio del poder para cambiar las estructuras injustas.
- 2.º Lo importante es que exista un poder con amplia base de apoyo mayoritario del pueblo.
- 3.º El proyecto concreto debe cuidar preferentemente de los pobres, en especial los que estén en situación de extrema pobreza.
- 4.º Por tanto, el criterio último de evaluación y el criterio necesario de discernimiento de la acción social, es el siguiente: «¿Cuánto aporta a la constitución de una mayoría que apoya un proyecto concreto de bien común viable, con opción preferencial por los pobres?»
- 5.º Este criterio está centrado en el «después»; no interesa el testimonio sólo en un ahora que no responde por un después. Chile tuvo la triste experiencia de una gran masa democrática que por reaccionar contra un «ahora» indeseable, no pensó en el después, que ahora sufre.

- 6.º Este criterio está centrado en la eficacia masiva; no interesa el testimonialismo insurgente sino en la medida en que asegura un creciente apoyo masivo.
- 7.º Este criterio no está centrado en la pregunta teórica de cuánto es el análisis marxista un instrumento útil para el cambio social.
- 8.º Este criterio implicaría que los cristianos, y más especialmente las personas u obras dedicadas al apostolado social, desarrollen toda una **pastoral política**, cuyo objetivo sea incrementar el compromiso político de los cristianos, y de los hombres en general, en el sentido arriba especificado.
- 9.º Los promotores cristianos pueden aportar mucho en el sentido del discernimiento político, usando el modo propio de su familia espiritual.
- 10.º El centro del discernimiento consiste en iluminar las acciones y los procesos históricos concretos con la luz de la meta política democrática expuesta, lo que es distinto a tener ya la opción tomada, y a convertir la pastoral política en un simple alinear a todos en torno a dicha opción.

Y, por último, es importante tener conciencia de la siguiente pre-condición:

- Nada se puede lograr sin que los actores sociales depongan la defensa ciega de los intereses del grupo propio y sean capaces de mirar sin anteojeras la realidad y los problemas de los otros grupos. El samaritano no habría pasado al futuro de la Humanidad como el «buen» samaritano, paradigma de la actuación del cristiano frente a las necesidades del prójimo, si cualquier tipo de anteojeras le hubiese impedido «ver» al cogoteado. No habría podido «llenarse de compasión» y actuar en consecuencia. No habría hecho lo propiamente cristiano: asumir totalmente la necesidad del prójimo, hasta el punto de abandonar su programa propio y reprogramar sus acciones, sin estar en ello interesado y sin estar a ello obligado. Sólo una anteojera legitimadora de situaciones adquiridas que no se desea perder puede ver en el necesitado que pide limosna un concientizador político al servicio de una **maffia** o en un cesante a un maximizador de bienestar que tiene una alta preferencia por el ocio.

* * *

CUESTIONARIO:

1. Recuerda y explica algunos elementos del «discurso marxista» frente a los cristianos.
2. Recuerda y explica los elementos propios de una postura cristiana más matizada ante la injusticia.
3. Recuerda y comenta textos y testimonios sobre el amor como elemento fundamental de la conciencia social cristiana.
4. ¿Por qué se ha de manifestar hoy el amor en el cambio de estructuras?
5. ¿Por qué podemos definir al pecado por el aislamiento, por el egoísmo?
6. ¿Qué importancia tiene para el militante, y por qué, el compartir la vida de los pobres?
7. ¿Ha de ser determinante en la valoración de un proyecto político lo que pueda haber en él de opción preferencial por los pobres? ¿Por qué?

Comparación de los estatutos gallego, vasco y catalán

Por la ESCUELA DE FORMACION SOCIAL de Vigo (*)

Comparamos seguidamente, de manera sintética, los Estatutos gallego, vasco y catalán, tocando sólo aquellos puntos que por su importancia exigen una mayor atención.

Al final de cada apartado se reseñan los artículos de cada estatuto que se refieren a las materias que comparar.

Sede de las Instituciones

En el Estatuto Gallego como en el Vasco, serán fijadas por el Parlamento Autonómico, pero la decisión se tomará en Galicia por los dos tercios de los Diputados de la Cámara. En el caso vasco no se señala qué tipo de mayoría se requiere.

En el Estatuto Catalán se fija Barcelona como Sede del Parlamento y del Consejo Ejecutivo.

(Galicia: Art. 8. País Vasco: Art. 4. Cataluña: Arts. 30.3; 37.3.)

Parlamento y primeras elecciones

El número de Diputados fijados para Galicia está comprendido entre 60 y 80. Cataluña contará con 135 y el País Vasco con 60.

Hay una reducción del número de Diputados para Galicia, ya que en el caso del País Vasco su organización propia hace que asuman funciones del parlamento en ciertas materias las Diputaciones, por lo que el número de 60 se ve incrementado en la realidad.

Galicia cuenta con la institución del «Defensor del Pueblo», como también los catalanes con el «Sindic de Greuges». En el Estatuto vasco no se recoge esta figura.

Existe para las primeras elecciones la limitación de que aquellas listas que no obtengan el 3 por 100 de los votos sobre el censo electoral, no podrán

(*) La Escuela de Formación Social de Vigo ha realizado un amplio estudio sobre el Estatuto Gallego, estudio que ha merecido el premio «Fernández Latorre» correspondiente a 1980. De él publicamos este apartado comparativo. La Escuela Social de Vigo es un colectivo de trabajo educativo en el campo de los problemas sociales, políticos y laborales en el espíritu del humanismo cristiano. (N. de la R.)

contar con ningún Diputado. Tal limitación no aparece en los Estatutos vasco y catalán.

(Galicia: Arts. 10; 11; 12; 13; 14; Disp. Trans. 1.º; Disp. Ad. 2.º. País Vasco: 25; 26; 27; 28; 33.1; 38.1; Disp. Trans. 1.º. Cataluña: 30; 31; 32; 33; 34; 35; 40; Disp. Trans. 4.º.)

Presidente de la Xunta y Xunta de Galicia

La elección del Presidente de la **Xunta** viene ya definida en el art. 15.3 del Estatuto Gallego, mientras que en los Estatutos Vasco y Catalán serán los Parlamentos correspondientes quienes fijan la forma de elección de los Presidentes del Gobierno Vasco y de la **Generalitat**.

El Presidente de la **Xunta** nombra y cesa a los vicepresidentes y **conselleiros**. En el caso catalán una ley del propio Parlamento regulará el cese o nombramiento de los consejeros. Se advierte, en el caso gallego como en el vasco, una tendencia a fórmulas presidencialistas.

(Galicia: Arts. 15; 16; 17; 18; 19. País Vasco: 29; 30; 31; 32; 33. Cataluña: 36; 37; 38 39.)

Administración de Justicia

El Presidente del Tribunal Superior de Justicia, tanto para Galicia como para Cataluña, es nombrado por el Rey, a propuesta del Consejo General del Poder Judicial. Para el País Vasco también lo nombra el Rey, pero no se indica a propuesta de quién.

En Euskadi podrán crearse jurados como ejercicio de la acción popular. Nada se especifica para Galicia y Cataluña.

En los recursos y oposiciones para los puestos de magistrados, jueces, secretarios judiciales y demás puestos de la Administración de Justicia, en Cataluña y Euskadi será mérito preferente la especialización en el derecho propio de cada país, en Galicia sólo **se tendrá en cuenta**.

(Galicia: Arts. 20; 21; 22; 23; 24; 25. País Vasco: 13; 14; 34; 35. Cataluña: 18; 19; 20; 21; 22; 23.)

Competencias exclusivas

Iguales o similares: Ordenación de las instituciones de autogobierno, Ordenación del territorio, Instituciones del Derecho Civil Gallego, Normas procesales y procedimientos administrativos, Estadística, Obras Públicas, Montes, aprovechamientos forestales, vías pecuarias y pastos, Aprovechamientos hidráulicos y riegos, Aguas minerales o termales, Pesca en las rías y demás aguas interiores, Artesanía, Patrimonio histórico, artístico, arquitectónico y arqueológico, Museos y bibliotecas, Cultura, Asistencia social, Fundaciones de interés gallego, Casinos, juegos y apuestas, Centros de contratación de valores y mercancías, Cofradías de pescadores, Cámaras de la propiedad, agrarias, de comercio, industria y navegación, Publicidad.

Algunas competencias exclusivas del Estatuto Gallego que no figuran en el Vasco ni en el Catalán: Régimen jurídico de los montes vecinales, Promoción y enseñanza de la lengua gallega, sin perjuicio de las competencias del Estado de esta materia, Normas adicionales sobre protección del medio ambiente.

La competencia y promoción de la lengua gallega, no se entiende si fue señalada para ampliar o para limitar, teniendo en cuenta la referencia que hace a las competencias del Estado en esta materia.

Competencias exclusivas sobre las mismas materias, pero enunciadas de manera diferente en el gallego que en el vasco o catalán: Ferias y mercados en el gallego. Mercado interior en el vasco, Promoción y ordenación del turismo en el gallego, Turismo, en el vasco y catalán.

Los enunciados del Estatuto Gallego parecen más restrictivos, pues los términos **mercado interior** y **turismo** son más amplios que los correspondientes enunciados para Galicia.

Competencias exclusivas comunes para vascos y catalanes que no se otorgan como exclusivas en el Estatuto Gallego: Institución de protección de menores, Ordenación farmacéutica, Colegios profesionales, Cooperativas, pósitos y mutualismo no integrado en la Seguridad Social, Centros de contratación y terminales de carga.

Remitimos a otros apartados del presente estudio, donde se hace la comparación de las competencias exclusivas en materia de régimen local, instalaciones de producción, transporte y distribución de energía, policía autónoma y economía.

(Galicia: Art. 27. País Vasco: Art. 10. Cataluna: Art. 9.)

Ordenación territorial y régimen local

La diferencia reside en que la organización y régimen jurídico de las entidades locales, en Galicia, habrá de hacerse «al amparo» del art. 149.1.18 de la Constitución, tal como dice el art. 27.2, mientras que los vascos y catalanes pueden hacer esa organización «sin perjuicio» del referido artículo de la Constitución.

Quiere esto decir que vascos y catalanes ordenan en toda la extensión mientras no invadan las competencias del Estado en esta materia.

Los gallegos por el contrario, tenemos que aguardar a lo que disponga el Estado, para luego comenzar la ordenación local.

(Galicia: Arts. 2; 27.2. País Vasco: Arts. 2; 3; 10.1; 4. Cataluña: Arts. 2; 5; 9.8.)

Policía autónoma

Mientras que en los Estatutos Vasco y Catalán se precisan ciertas competencias de las policías autónomas, en el caso de Galicia toda esta materia queda condicionada a lo que disponga la Ley Orgánica correspondiente.

(Galicia: Art. 27.25. País Vasco: Art. 17. Cataluña: Art. 13.)

Diputaciones

En el Estatuto Vasco las Diputaciones tienen una consideración especial, ya que son instituciones históricas de Euskadi.

En el Catalán se hace referencia a que podrán transferir o delegar en la **Generalitat** servicios que por su naturaleza requieran un planteamiento coor-

dinado. Además dispone que sus presupuestos se unirán a los de la **Generalitat**.

Para Galicia sólo se dispone que la **Xunta** puede coordinar la actividad de las Diputaciones, así como encomendarles la ejecución de sus acuerdos. Nada se señala sobre sus presupuestos.

(Galicia: Disp. Adic. 3.ª. País Vasco: Art. 37. Cataluña: Disp. Adic. 4.ª y 6.ª.)

Reforma del Estatuto

La reforma del Estatuto sigue el mismo procedimiento tanto para Galicia como para Cataluña. Se diferencia para los vascos, donde basta que la reforma sea aprobada por la mitad más uno de los miembros del Parlamento Vasco, lo que para Galicia y Cataluña se convierte en los dos tercios.

(Galicia: Arts. 56; 57. País Vasco: Arts. 46; 47. Cataluña: Arts. 56; 57.)

Delimitación de competencias

Para Galicia, en aquellas competencias que, de acuerdo con el Estatuto y con la Constitución, son objeto también de competencias estatales, serán las Cortes Españolas las que mediante ley delimiten lo que corresponde al Estado y lo que corresponde a la Comunidad Autónoma.

Quiere esto decir que salvo en las competencias exclusivas, y aun en algunas de éstas, existen limitaciones de la Constitución; habrá que aguardar, pues, a lo que diga el Parlamento del Estado para saber lo que nos corresponde.

Ninguna disposición semejante aparece en los Estatutos Vasco y Catalán.

Esta disposición convierte, para muchos, al Estatuto Gallego en una carta de descentralización, privándolo de los atributos esenciales de una autonomía. Parece, sin embargo, que hay consenso de última hora entre los partidos para la derogación de esta Disposición Transitoria.

(Galicia: Disp. Adic. 3.ª. País Vasco y Cataluña: No existe.)

Transferencias de funciones y servicios

Se fija en los tres Estatutos la constitución de una Comisión Mixta formada por igual número de representantes del Estado y de la Comunidad Autónoma.

Para los vascos y catalanes se fijan plazos para llevar a término los trabajos de transferencias.

Para los gallegos no se fija ningún límite de tiempo.

La Comisión Mixta del Estatuto Gallego puede delimitar las competencias sobre las materias en las que coincidan Galicia y el Estado, pero a reserva de lo que digan las Cortes Españolas en su día; función que no desempeña en los casos vasco y catalán por la inexistencia de disposición análoga a la Transitoria tercera del Estatuto Gallego.

(Galicia: Disp. Trans. 4.ª. País Vasco: Disp. Trans. 2.ª. Cataluña: Disp. Transitoria 6.ª.)

Lengua

El enunciado de la oficialidad del idioma gallego se hace junto con el del castellano, mientras que para Euskadi y Cataluña se formula separadamente. Veamos los textos de los artículos correspondientes:

Galicia: «Los idiomas gallego y castellano son oficiales...»

País Vasco: «El Euzkera (...), tendrá, como el castellano, carácter de lengua oficial.»

Cataluña: «El idioma catalán es el oficial de Cataluña, así como también lo es el castellano...»

Por otra parte, se establecen competencias del Estatuto sobre la promoción y enseñanza del gallego; nada semejante hay en los Estatutos Vasco y Catalán.

(Galicia: Arts. 5; 27.20. País Vasco: Art. 6. Cataluña: Art. 3.)

Enseñanza

La redacción del artículo referente a la competencia plena de la enseñanza es literalmente igual en el Estatuto Gallego que en el Catalán, y muy similar al Vasco.

La competencia se define como «plena», que no debe ser lo mismo que exclusiva, por lo que se supone afectada por la Disposición Transitoria tercera.

(Galicia: Art. 31. País Vasco: Art. 16. Cataluña: Art. 15.)

Radio, TV y demás medios de comunicación social

Las competencias en esta materia son literalmente las mismas para los gallegos y para los catalanes, y de hecho también para los vascos, aunque el enunciado del Estatuto Gallego difiere un poco de los otros dos.

(Galicia: Art. 34; Disp. Trans. 6.º. País Vasco: Art. 19; Disp. Trans. 6.º. Cataluña: Art. 16; Disp. Trans. 8.º.)

Hacienda y Patrimonio

No puede establecerse una comparación entre los Estatutos Gallego y Vasco en las materias de Hacienda, dadas las condiciones especiales que supone el sistema de Conciertos, existente para los vascos.

Los vascos establecen y regulan dentro de Euskadi, su régimen tributario, atendiendo a la estructura general impositiva del Estado. También gestionan, liquidan, recaudan e inspeccionan todos los impuestos, salvo los de Aduanas y Monopolios Fiscales. Luego hacen una aportación al Estado, que consiste en un cupo global fijado por una Comisión Mixta paritaria, como contribución a todas las cargas del Estado que no asuma la Comunidad Autónoma.

En los casos gallego y catalán puede decirse que hay una gran semejanza en la regulación de la Hacienda, apreciándose las siguientes diferencias:

- 1.º Reconocimiento expreso en el Estatuto Gallego del derecho de la Comunidad Autónoma a un porcentaje de los impuestos que el Estado pueda

establecer sobre las actividades contaminantes o generadoras de riesgos de especial gravedad para el entorno físico y humano de Galicia.

Esta disposición que en principio parece favorecer a nuestra tierra, parece que será también de aplicación a otras comunidades, generalizándola por medio de la Ley de Financiación de las Comunidades Autónomas.

2.º En el Estatuto Gallego se recogen como bases de negociación del porcentaje de participación anual en los ingresos del Estado, las mismas que en el Estatuto Catalán, y además las dos siguientes:

- Relación entre los índices de déficit en servicios sociales e infraestructuras que afecten al territorio de la Comunidad y al conjunto del Estado.
- Relación entre los costos por habitante de los servicios sociales y administrativos transferibles, para el territorio de la Comunidad y para el conjunto del Estado.

La existencia de estos dos criterios para Galicia no es una distinción importante, pues aunque su inclusión es beneficiosa para Galicia, la no inclusión en el catalán supone también un mérito, ya que son desfavorables para Cataluña.

3.º Los presupuestos de las Diputaciones Provinciales de Cataluña se unirán a los de la **Generalitat**, mientras que en el caso de Galicia nada se dice al respecto.

(Galicia: Arts. 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 55. Disposición Adic. 1.ª y 2.ª. Disp. Trans. 5.ª. País Vasco: Arts. 40; 41; 42; 43; 44; 45. Disposición Trans. 8.ª. Cataluña: 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 51. Disp. Adicional 4.ª 6.ª y 7.ª. Disp. Trans. 3.ª.)

Competencias económicas más importantes

Mientras que para Euskadi y Cataluña estas competencias son de carácter exclusivo, para Galicia están concedidas en los términos que dispone el art. 28 del Estatuto Gallego, que es el de competencias de desarrollo legislativo y ejecución de la legislación del Estado, aunque luego se las llama, sin explicación alguna, competencias exclusivas.

(Galicia: Art. 30; País Vasco: Arts. 10.9; 24; 25; 26; 27; 28; 30. Cataluña: Artículo 12.)

BIBLIOGRAFIA

172. ETICA SOCIAL

DOU, ALBERTO Y VARIOS: *Aspectos Éticos del Desarrollo Tecnológico*, Biblioteca Fomento Social, Ed. Mensajero Bilbao, 1980, 296 páginas.

El tema a que hace referencia el título de este libro es uno de los que se prestan claramente a un tratamiento universitario interdisciplinar. Tal fue el objeto de la VI Reunión Interdisciplinar organizada por un grupo de jesuitas españoles, profesores universitarios, celebrada en septiembre de 1979.

Se aborda la materia, en concreto, desde cinco ponencias: *Eugenesia y distansia*, por Francisco Abel; *Desarrollo, limitación de recursos y contaminación*, por Agustín Udías; *Tecnología, burocracia y ética*, por Javier Martínez Cortés; *La legitimación fáctica del sujeto del desarrollo tecnológico*, por Antonio Marzal; *El sujeto ético de la era tecnológica*, por Augusto Hortal; *Teología del futuro*, por José M. Mardones y Andrés Tornos. Se añaden dos comunicaciones al Congreso: *El poder informático condicionante del comportamiento ético*, por Luis Arranz; *La ciencia ficción como sátira de la sociedad tecnológica*, por Antonio Blanch. Se recoge finalmente el contenido de las actas, tanto en materia de coloquios de grupo como de coloquios generales.

El tema es, pues, el de las relaciones entre la Ética y la Tecnología. La resultante, una obra muy valiosa de ensayo por el abordaje del mismo tema desde especialidades, distintas formalmente de esa materia, pero vinculadas con ella.—J. G.

BERGER, PETER L.: *Pirámides de Sacrificio*, Sal Terrae, Santander, 1979, 263 pp.

El renombrado sociólogo norteamericano Peter Berger, quien de la teoría sociológica saltó enseguida a la filosofía social y a la sociología religiosa, donde tantos

éxitos ha cosechado, nos ofrece ahora un tratado de Ética Política, que en parte es prolongación y aplicación de su anterior obra, editada en esta misma colección de Sal Terrae, titulada *Un mundo sin hogar: modernización y conciencia*.

La finalidad del libro es establecer un balance comparativo entre los dos grandes sistemas o campos ideológicos en que está actualmente dividido el mundo: el socialista y el capitalista. Cada uno de ellos está asentado sobre un mito: el del progreso y el de la revolución. Berger desenmascara los contravalores de cada uno, poniendo de relieve los costes humanos que han implicado. Para ello utiliza las metáforas de la gran pirámide de Cholula y el vertedero de niños con buitres, que culmina en la edición española con la simbología del Valle de los Caídos.

Su tesis se sustenta en la necesidad de un cálculo de sentido, que se articularía en la práctica con la creación de unas estructuras intermedias entre el leviatán estatal y la masa indiferenciada de individuos anónimos. Así se podrán conjugar en una síntesis los polos, actualmente disociados, de la utopía y la «practicoteria».—C. G.

2. RELIGION

JOSÉ MARÍA MARDONES: *Teología e ideología* (Confrontación de la Teología Política de la Esperanza de J. Moltmann con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt), «Teología Deusto», Mensajero, Bilbao, 1979, 273 pp.

La Colección de Teología de la Universidad de Deusto nos vuelve a presentar otro interesante título que estudia a la vez la vida social y la vida de fe.

El objetivo de este libro está claramente formulado por el subtítulo: poner en conexión el potencial crítico y humanizador de la Escuela de Frankfurt con la teología política de la esperanza de Moltmann, y así crear una relación productiva

y clarificadora que enriquezca a la teología. El fin del trabajo es aclarar los caminos para la teología, ayudar a reencontrar las líneas de fondo teológicas, liberadas éstas del lastre con que la evolución del pensamiento trata de envolver pesadamente al quehacer teológico; el autor quiere ponerse con su trabajo en la línea del Espíritu que lucha por liberar la sociedad humana de toda servidumbre.

Es un gran trabajo de análisis socio-teológico para hacer profundizar al lector en el conocimiento de la realidad social en que vivimos y, al mismo tiempo, devolverle una fe más vigorosa y purificada.

Una Bibliografía General selecta sobre el tema completa esta meritoria, interesante y profunda obra.—J. LÓGAR.

301. SOCIOLOGIA

JOSÉ MARÍA MARDONES: *Dialéctica y sociedad irracional*. La Teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer. Publicaciones de la Universidad de Deusto, Mensajero, Bilbao, 1979, 190 pp.

Este trabajo pretende ofrecer una síntesis sistemática del pensamiento de Horkheimer, sobre todo en lo que se refiere a su teoría sobre la sociedad. El autor, además de ofrecer una brillante y clara exposición del sistema de Horkheimer, se distancia del fundador de la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt y dialoga con él; este diálogo nos hace a los lectores penetrar en la profundidad fascinante de la teoría social y en los fundamentos de la misma sociedad.

Otro gran trabajo sobre la Escuela de Frankfurt que el autor viene a sumar a otro título de las Publicaciones de la Universidad de Deusto llamado «Teología e Ideología».—J. LÓGAR.

KROPOTKIN, PIOTR: *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Ed. ZERO-ZYX, 1978, 343 pp.

La primera edición inglesa del conocido libro del etólogo anarquista Kropotkin

fue de 1902. En la edición rusa de 1907 Kropotkin revisa cuidadosamente el texto, corrige pequeños errores y, sobre todo, completa los apéndices basándose en algunas obras nuevas, tanto respecto a la ayuda mutua entre los animales como respecto a la propiedad comunal en Suiza e Inglaterra. Vuelve a completar de nuevo la obra en la edición rusa de 1920. También ésta que se nos ofrece ahora en castellano recoge la totalidad de los textos kropotkinianos.

No vamos a hacer ahora la reseña de uno de los libros de mayor éxito editorial de los últimos ochenta años. Sí únicamente aludir a la dignidad con que se nos ofrece esta edición castellana, introducida con agudeza por Carlos Díaz.

Asistimos hoy a un resurgir tanto de la etología como de la ecología. De ahí la particular actualidad de esta vieja obra. En este mundo de estímulos tan polimorfos, la humanidad conoce la lucha entre el amor y el odio, y en la canalización adecuada de ambos, en su energetización al servicio de la fraternidad, radica la tarea ética que nos propone la utopía anarquista, en general, y Kropotkin en particular. Muchos elementos aprovechables en la potenciación de las inclinaciones *abelistas*, al mismo tiempo que bastante riesgo de violencia en la tesis de la inevitabilidad de las tendencias *cainistas*.—F. A.

GARCÍA BARBANCHO, ALFONSO: *Disparidades Regionales y Ordenación del Territorio*, Ed. Ariel, Sant Joan Despí, Barcelona, 1979, 269 pp.

En 1971 el profesor García Barbancho preparó para el III Plan de Desarrollo un largo informe sobre desigualdades regionales. En él hacía ver cómo el crecimiento económico de entonces producía tales desigualdades. Para corregirlas proponía un plan de fuerte descentralización y descongestión administrativas, al mismo tiempo que una gran autonomía de los entes regionales, provinciales y comarcales.

El hecho de que el movimiento autonómico actual coincida muy estrechamente con lo escrito por el profesor Barbancho en 1971 ha movido a éste a la pu-

blicación íntegra del informe tras las oportunas puestas al día en cálculos, datos, etc. De ahí su oportunidad en el momento presente de las autonomías en nuestro país. Se alinea el autor con los criterios de Goldsmith cuando este último recomienda la «descentralización de la política y de la economía a todos los niveles y formación de comunidades suficientemente pequeñas para ser, hasta cierto punto, autoregulatoras y autárquicas» (página 268).

El libro tiene dos partes claramente diferenciadas: una de base e información estadística sobre disparidades regionales; otra de criterios para la ordenación del territorio español.—F. A.

32. POLITICA

FERRANDO BADÍA, JUAN: *Democracia frente a autocracia*, Tecnos, Madrid, 1980, 370 pp.

La dificultad de conjugar las exigencias de la democracia y, más concretamente, de la libertad, con los principios de la igualdad, hace que el mundo esté dividido política e ideológicamente en dos bandos, cada uno de los cuales pone mayor énfasis en uno de aquellos principios. Ni la democracia liberal ha alcanzado las cotas de igualdad que en un principio se proponía, ni las autocracias totalitarias o paternalistas mantienen un clima de libertades públicas, que se ven obligadas a sacrificar en aras de la igualdad.

La obra de Ferrando, que arranca originariamente de su anterior libro sobre *La democracia en transformación*, se hace eco de toda esta problemática. Tras presentar los tres grandes sistemas políticos, que buscan su síntesis en la democracia social y económica, analiza la dinámica democrática, que basa en un elemento esencial: la participación política, tema al que dedica casi cien páginas. Se detiene también en la función que desempeña una oposición legalizada en un sistema democrático y pluralista, para cerrar su obra con una exposición sucinta de los sistemas autocráticos, con especial referencia al caso del anterior régimen español.

La obra responde más a unos comentarios, en ocasiones muy personales, de esta

problemática, que a un tratado de ciencia política, estructurado según unos modelos clásicos y arquitectónicamente construido. De la pluma del autor saltan infinidad de temas de apasionante interés teórico, pero cuyas conclusiones no aparecen nítidamente expuestas.—C. G.

33. ECONOMIA

CIPOLLA, CARLO M. Y VARIOS: *Historia Económica de Europa (1). La Edad Media*, Ed. Ariel, Sant Joan Despí (Barcelona), 1979, 418 pp.

Un conjunto de más de 50 colaboradores de diferentes países, coordinados por Carlo M. Cipolla ha preparado en nueve volúmenes la Historia Económica de Europa dividida en cuatro períodos: Alta Edad Media (1000 a 1500), los comienzos de la Edad Moderna (1500-1700), la etapa de la industrialización (1700-1914) y el mundo contemporáneo (1920-1970). Este primer volumen corresponde a la historia económica europea de la Alta Edad Media.

En él se estudian, por otros tantos autores, la población, la ciudad, la demanda, la tecnología, la agricultura, la industria, el comercio y las finanzas, las medidas económicas gubernamentales y la Hacienda Pública.

El libro es importante y de gran interés para formarnos una imagen precisa y sorprendente de aquella sociedad medieval de la que somos herederos, de la que irá brotando más tarde como de raíz la industrialización europea. Como no podía ser menos, se advierte una gran convergencia entre esa imagen y la que nos ofrecen otras fuentes como la literatura y la pintura coetáneas.

Destacan la importancia crucial de la ciudad medieval y descripción de su estructura demográfica y de su sistema de valores. Contrasta con la presente la estratificación social y humana del medioevo.

Un libro, en definitiva, importante para el conocimiento definido de nuestras raíces.—J. G.

3352. COMUNISMO. MARXISMO

RIZZI, BRUNO, *La burocratización del mundo*, Ed. Península, Barcelona, 1980, 248 pp.

La prestigiosa colección *Homo Sociologicus* en su número 23, publica una obra, que ha marcado la corriente crítica de los pensadores marxistas contemporáneos. Su autor, el italiano B. Rizzi, que militó primeramente en el Partido Comunista, para incorporarse posteriormente a la Cuarta Internacional, polemizó también con León Trotsky sobre la metamorfosis del moderno movimiento socialista.

Presentada por un prólogo de Salvador Giner y analizada a fondo por un trabajo final de Juan Ramón Capella, esta obra, recientemente aparecida, se ha convertido en un auténtico *best-seller*, al poco de ser descubierta. Inspiradora de la crítica central, que hoy día se hace en el mundo, por propios y extraños, sobre la burocratización de los estados marxistas, que no abarca solamente a la Unión Soviética, la tesis de Rizzi es un retorno al autogobierno auténtico de los trabajadores, que excluya el mantenimiento en el poder a la clase de los burócratas del partido. La aparición de esta obra pone de relieve cómo fue Rizzi un pensador original, que posteriormente ha sido plagiado por otros autores.—C. G.

37. EDUCACION

COBO SUERO, J. M.: *La enseñanza superior en el mundo*. Estudio comparado e hipótesis, Narcea S. A. de Ediciones, Madrid, 1979, 358 pp.

El libro tiene dos partes. La primera es un conjunto de estudios monográficos de la enseñanza superior en Francia, Yugoslavia, República Federal Alemana, Latinoamérica, Estados Unidos y Unión Soviética. La segunda parte del libro está formada por «Hipótesis sobre problemas, soluciones y futuro de la enseñanza superior a partir de la comparación entre países estudiados».

El trabajo, sobre todo la primera parte, está realizado con un equipo de colaboradores presidido por el autor. Aunque el estudio de la enseñanza en cada uno de los países difiere, como es obvio, en cuanto a su contenido, sin embargo se puede hacer una lectura comparada en cuanto que ha aplicado el mismo «METODO DE ANALISIS» en cada uno de los países, que consta de los siguientes puntos:

1. Introducción histórica de la Educación.—2. El sistema de enseñanza.—
3. El aspecto estadístico y económico.—
4. Anotaciones a la modulación del sistema por efectos sociales.

Ocho hipótesis configuran la segunda parte del trabajo. Estas hipótesis están elaboradas a partir de los conocimientos y experiencias de los hechos y datos de los países anteriormente estudiados y tienen como fin último el ayudar a realizar una reflexión y estudio de la Universidad española y el proponer algunas soluciones para sus problemas más importantes.

Es un libro tan lleno de interés, de experiencias, de datos sobre la educación y la enseñanza bajo formas tan variadas, que merece ser leído. La segunda parte, que es la reflexión sobre los hechos educativos antes estudiados y que ofrece las sugerencias de acción en orden a construir una educación universitaria seria, es muy rica y sugerente en todas las vertientes educativas. Es un gran trabajo este libro en cuanto que ofrece medios, instrumentos y aportaciones que pueden ayudar a crear una universidad más científica, más realista y más al servicio del hombre.—J. L.

DE PUELLES BENITES, MANUEL: *Educación e ideología en la España contemporánea*, Ed. Labor, Barcelona, 1980, 522 pp.

Frente a los pretendidos supuestos que proclaman la neutralidad del quehacer educativo, se levanta la otra tesis que defiende el peso que el factor ideológico comporta en todo proceso educativo. La ambición de Manuel de Puelles es demostrar cómo la concepción del mundo que un grupo concreto, sea político o social, tiene, está estrechamente relacionada con la educación. Con este propósito analiza el autor los dos últimos siglos

de la historia de España desde 1767 hasta nuestros días. Comenzando con la educación en la época de la Ilustración, va pasando revista minuciosamente a la constitución del sistema educativo liberal, para analizar las reacciones y los conflictos de finales del XIX y principios del XX. En la tercera parte estudia lo que denomina la educación autoritaria del Estado franquista, con las variantes de la política educativa de Ruiz-Giménez, el famoso libro blanco y la Ley Villar. Culmina su trabajo en un estudio sobre la Constitución de 1978 en lo referente al tema educativo.

M. de Puelles concluye que se ha dado una tradición dual, dialécticamente enfrentada y que resurge, una vez más, en nuestros días: la conservadora que en ocasiones se convierte en integrista, frente a la renovadora que unas veces es progresista y otras revolucionaria.—C. G.

GONZÁLEZ, ETELVINO: *La educación socio-política de adultos*, Fundación Friedrich Ebert, Madrid, 1979, 141 pp.

La experiencia de la Fundación Friedrich Ebert, extendida en 30 países, algunos de ellos latinoamericanos, ha cristalizado recientemente en España con una serie de programas, entre los que queremos aquí destacar su colección de Documentos y Estudios, cuyo número 11 está dedicado a la educación de adultos.

Tras unos primeros capítulos en los que se presentan el Qué y los Quiénes de este proceso de la formación, con especial atención a la esfera de los contenidos, se pone de relieve el papel educador del propio grupo. El cuarto capítulo está consagrado a la metodología, donde se exponen las técnicas de dinámica de grupos aplicables en educación y la programación y realización de diversas actividades. Resultan de especial interés sus apéndices sobre Actitudes. Técnicas de la conferencia y de la reunión.

Su notable sentido pedagógico, avalado por una claridad expositiva de primer orden, hacen de este manual introductorio un valioso instrumento para todos aquellos dedicados a este vasto campo de la educación permanente.—C. G.

38. COMERCIO

ANGRILL, JOSEP: *Contabilidad General Básica*, Ed. Hispano-Europea, Barcelona, 1979, 351 pp.

Dentro de la magnífica «Colección ESADE» nos llega este libro de Contabilidad General Básica, escrito por el intendente mercantil y profesor de la materia en el mismo ESADE, Josep Angrill. El manual que reseñamos es fruto de su experiencia docente y pretende introducir en la contabilidad a los no iniciados. El texto se halla dividido en nueve partes y 43 capítulos. Al final de cada uno va un glosario del vocabulario técnico que ha aparecido en aquél. El contenido está adaptado a la estructura y criterios del Plan General de Contabilidad Español, que es objeto de especial atención en la octava parte, capítulos 41 y 42.

El título de la obra hace hincapié en el carácter elemental y fundamental de los conceptos y principios que presenta y a los que convendría accederían no sólo los estudiosos de temas empresariales, sino todos los ciudadanos, como respuesta a las exigencias del momento actual, que obliga—con mayor o menor fuerza—a todos a convivir con el lenguaje contable y en muchos casos a utilizarlo.—F. A.

39. VIDA SOCIAL

EQUIPO DE TRABAJO P. P. C.: *Cincuenta años cumplidos*, PPC, Madrid, 1980, 356 pp.

Más que un estudio sociológico sobre la tercera edad, lo que han pretendido los distintos autores del equipo de colaboradores de PPC, es redactar una guía de orientación práctica, que ilumine los distintos aspectos personales y colectivos de los mayores de cincuenta años. La información que en ella se recoge abarca todo el abanico de problemas: salud, sexualidad, economía, tiempo libre, psicología, etc.

Convencidos de que cada época de la vida necesita de un período de aprendizaje, este manual puede ayudar enormemente, tanto a educadores como a trabajadores sociales, para potenciar y canalizar los nuevos modos de energía que

pueden desarrollar las personas que han pasado la barrera de la madurez, iniciando una nueva etapa de su existencia. Más práctico que teórico, recoge todo tipo de recomendaciones y, si se quiere, hasta de recetas. Tanto la bibliografía final, como el índice de instituciones dedicadas al trabajo con la tercera edad hacen de este manual una obra original valiosísima.—C. G.

63. AGRICULTURA

ELZABURU MÁRQUEZ, FERNANDO DE:
La Desconocida Agricultura, Editorial Asociación para el Progreso de la Dirección, Madrid, 1980, 293 pp.

Para el autor, presidente-fundador de la Asociación para el Desarrollo Empresarial de la Agricultura (ADEA), hay una agricultura conocida, que es la tradicional para la subsistencia y poco más del campesinado y hay otra, desconocida en la práctica incluso para los políticos españoles y los de la Europa continental del Mercado Común, que es la empresarial en la forma de expresión que encuentra en los Estados Unidos e Inglaterra. Esta desconocida agricultura es la que Elzaburu propugna como la mejor, tal vez la única alternativa para nuestro país; en materia de dimensiones, rentabilidad, innovaciones tecnológicas, etc., obedece estrictamente a los postulados de la competencia mundial y de la rentabilidad. Ante la adivinada acusación de capitalista a ultranza y antisocial, Elzaburu se defiende afirmando que no hay nada más antisocial que una empresa de estructura deficitaria; asegura que la manera mejor de garantizar que la agricultura genere empleo es que lo haga en todas las demás ramas de la economía relacionadas con ella cuando es verdaderamente moderna e industrial y se inserta tanto en el sistema agroalimentario como en las industrias que le proporcionan maquinaria, y toda clase de insumos y servicios; no hay que tener miedo, según él, ni siquiera en tiempos de crisis como el actual, a la disminución progresiva de la población activa dedicada a la producción de materias primas agrarias.

Polémico libro, que se enfrenta nada menos que con toda la política de «ali-

mentos caros» del Mercado Común continental Europeo y opta, como decíamos, por el tipo alternativo de política agraria propio de Estados Unidos e Inglaterra. El indiscutible éxito de la agricultura de estos dos últimos países avala el interés y la teórica viabilidad alternativa de los puntos de vista que el libro defiende.—J. GOROSQUIETA.

65. EMPRESA

DOWLING JR., W. F.: Y SAYLES, L. R.: *Mando y motivación efectiva del personal*, Ed. Hispano-Europea, Barcelona, 1979, 525 páginas.

Este libro toma su punto de partida en el desacuerdo con Henry Ford cuando este último dijo: «Basta simplemente con colocar el trabajo ante las personas y hacer que lo lleven a cabo.» Esta apreciación equivale, efectivamente, a considerar a la persona humana poco más o menos como una máquina. Nada más lejos, sin embargo, de la realidad.

Por eso los autores escriben este libro dentro de la esfera de las relaciones humanas. Dentro de la misma consideran sobre todo a los supervisores de primera línea, es decir, a los mandos que se encuentran en contacto directo con el personal de la empresa.

Estudian, en concreto, el problema de las motivaciones de las personas; cómo emparejar las necesidades humanas con las exigencias del trabajo; la adaptación del personal a las necesidades de la tarea; los grupos informales y la organización invisible (informal); la administración de disciplina positiva; los controles, los incentivos y las valoraciones; el problema de las comunicaciones; la interacción como fortalecimiento de la jefatura; las relaciones del supervisor con sus superiores y con los sindicatos; la adaptación al cambio, etc.

El libro quiere ser, y nos parece que lo consigue, eminentemente práctico. Plantea y resuelve las cuestiones como *in situ*, como sobre el lugar mismo de trabajo. Numerosos ejemplos y aplicaciones concretas avalan este carácter pragmático del libro como instrumento de acción efectiva.—J. G.

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XXXV (1980)

	Págs.
EDITORIALES:	
Etica de la Reforma Sanitaria	3
Libertad de enseñanza, voluntad de diálogo y compromiso	125
Nuestra contribución a la Conferencia de Madrid	285
En cosa propia	414
 ESTUDIOS:	
La Reforma Sanitaria: tres cuestiones clave, por Manuel Evangelista Benítez	5
Necesidad y urgencia de una ley de sanidad adecuada a las necesidades actuales, por Valentín Mantilla	13
Tópicos de la Reforma Sanitaria, por Alberto Berguer	25
La vertiente farmacéutica de la Reforma Sanitaria, por Pedro Capilla Martínez	37
Hacia un modelo de servicio farmacéutico en España, por Leopoldo Arranz Alvarez	49
Reforma sanitaria para el medio rural, por la Sociedad Española de Medicina Rural (SEMER)	57
Interrogantes éticos que plantea la integración de España en las Comunidades Europeas (Principales conclusiones del Coloquio Internacional celebrado en Madrid del 16 al 18 de noviembre de 1979).	71
La encrucijada de los precios petroleros (I), por Fernando Martínez Galdeano S. J.	87
Reflexiones sobre la economía soviética a la luz del materialismo histórico, por Enrique M. Ureña	105
La población escolar española, por Joaquín Tena Artigas	129
Escolarización: Presente y futuro, por Félix Díez Burgos	139
¿Tiene calidad suficiente la educación en España?, por Irene Gutiérrez Ruiz	149
Profesionales de la enseñanza: discriminados y desorganizados, por José Luis Negro Fernández y M.ª Dolores González Barón	161
El Artículo 27 de la Constitución y su interpretación (Encuesta y textos parlamentarios)	177
Ideas claras sobre la libertad de enseñanza, por Juan María Lumbresas Meabe	187
El estatuto de centros escolares y su ideología, por Tomás Zamarriego .	197
La participación de la comunidad educativa en la escuela, por Alfredo Casado Tarancón	209
La gratuidad en la enseñanza obligatoria, por Javier Gorosquieta ...	227
Problemas financieros de la enseñanza no obligatoria, por Rufino Soriano Tena	237
Helsinki, Belgrado, Madrid. Estado de la cuestión, por Juan Antonio Carrillo Salcedo	289
La situación militar y la carrera de armamentos en Europa, por C. Vicente	297
El segundo cesto de la CSCE, por Fernando Mariño Menéndez ...	305
Los derechos humanos en la Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa, por José Antonio Pastor Ridruejo	315

	Págs.
La competencia del Derecho internacional en materia de protección de los derechos humanos, por Elisa Pérez Vera	325
La IV Consulta Post-Helsinki de la Conferencia de Iglesias Europeas (CEC), por Matías García	335
Encuesta sobre la Conferencia de Seguridad y Cooperación Económica en Europa	345
Apéndice Documental. La problemática de la próxima reunión (Madrid 1980) de la CSCE	353
Utopías y realidades de la economía soviética, por Enrique Menéndez Ureña	371
La encrucijada de los precios petroleros (II), por Fernando Martínez Galdeano S. J.	382
La encrucijada de los precios petroleros (y III), por Fernando Martínez Galdeano S. J.	415
La elección ética entre capitalismo y socialismo marxista, por Enrique M. Ureña	439
La evolución del pensamiento social cristiano en uno de sus autores más cualificados (Oswald von Nell-Breuning). Presentación y traducción, por Eugenio Recio Figueiras	451
La promoción de la justicia como servicio de la fe, por Javier Gorosquieta	461
Elementos sociales de la conciencia cristiana, por Mario Zañartu S. J.	495
Comparación entre los Estatutos Gallego, Vasco y Catalán, por la Escuela Social de Vigo	509
CARTAS A LA REVISTA. Tema: Reforma Sanitaria	399
VENTANA AL EXTERIOR:	
La Escuela en Europa. La Escuela en España, por Jesús López Medel .	253
Acerca de la escuela «pública». Reflexiones desde la historia, por Henri Brugmans	265
BIBLIOGRAFIA:	
172. Ética Social:	
Dou, Alberto y Varios: Aspectos éticos del desarrollo tecnológico.	515
2. Religión:	
Mardones, José María: Teología e ideología	515
301. Sociología:	
González García, José M.º: La sociología del conocimiento hoy	117
Sociología del Trabajo	117
Schoeck, Helmut: Historia de la Sociología	117
Wallner, Ernst M.: Sociología. Conceptos y problemas fundamentales.	118
Cagigal, José María: Cultura intelectual y cultura física	118
Eco, Humberto: Obra abierta	119
Pérez-Agote, Alfonso: Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado	407
Erbes-Seguin, Sabine y Ollier, Pierre: Sociología del trabajo	408
Burisch, Wolfram: Sociología industrial	408

Profesores del Instituto Superior de Filosofía de Valladolid: La manipulación del hombre	408
Giner de Grado, Carlos: La hora de participar	408
Giner, Salvador: Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador.	409
Mardones, José María: Dialéctica y sociedad irracional	516
Kropotkin, Piotr: El apoyo mutuo. Un factor de evolución	516
García Barbancho, Alfonso: Disparidades Regionales y Ordenación del Territorio	516
302. Política:	
Katz, E. y Lazarsfeld, P. F.: La influencia personal	119
Ruiz Rico, Juan José: El papel político de la Iglesia Católica en la España de Franco	409
Comín, Alfonso: Cuba, entre el silencio y la utopía. Notas de viaje.	410
Ferrando Badía, Juan: Democracia frente a autocracia	517
33. Economía:	
Harter, Peter: La economía, sus leyes y sus misterios	119
Duque Hoyos, Recaredo: Opción por una ciencia humanizada de la economía	120
Zanoni, José Rafael: La OPEP y los precios del petróleo	120
Muñoz, Juan; Roldán, Santiago; Serrano, Angel: La internacionalización del capital en España	121
Cipolla, Carlo M. y Varios: Historia Económica de Europa (I). La Edad Media	517
333. Tierra y Propiedad:	
Sevilla-Guzmán, Eduardo: La evolución del campesinado en España ...	410
3351. Socialismo:	
Sola Dueñas, Angel de: Socialismo y delincuencia. Por una política criminal socialista	410
3352. Comunismo. Marxismo:	
Rizzi, Bruno: La burocratización del mundo	518
34. Derecho:	
Ballarín Marcial, Alberto: Derecho Agrario. La Constitución de 1978 y la agricultura española	122
37. Educación:	
Cobo Suero, J. M.: La enseñanza superior en el mundo	518
De Puelles Benites, Manuel: Educación e ideología en la España contemporánea	518
González, Etelvino: La educación socio-política de adultos	519

INDICE GENERAL

38. Comercio:	
Angrill, Josep: Contabilidad General Básica	519
39. Vida Social:	
Equipo de Trabajo PPC: Cincuenta años cumplidos	519
63. Agricultura:	
Elzaburu Márquez, Fernando de: La Desconocida Agricultura	520
65. Empresa:	
Dowling Jr., W. F. y Sayles, L. R.: Mando y motivación efectiva del personal	520
92. Biografía:	
Schneider, Reinhold: Bartolomé de las Casas frente a Carlos V	411
93. Historia:	
León, Pierre y Varios: Historia Económica y Social del Mundo. 1. La apertura del mundo. Siglos XIV a XVI. 5. Guerras y crisis 1914-1947. 6. El nuevo Siglo XX: 1947 a nuestros días	411
BIBLIOGRAFIA TEMATICA SOBRE LIBERTAD DE ENSEÑANZA	273 a 283
BIBLIOGRAFIA TEMATICA SOBRE DERECHOS HUMANOS	403 a 407

¡GRAN OPORTUNIDAD!

Pisos dobles en

**EL SOTO
DE LA MORALEJA**



Para información y gestiones:

INMOTEC

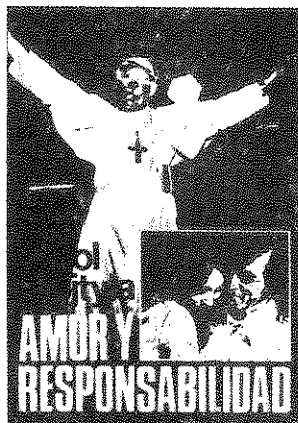
Apolonio Morales, 10 - Teléfono 457 95 26

MADRID - 16

GRANDES EXITOS DE LA EDITORIAL RAZON Y FE

Card. Karol Wojtyla
Juan Pablo II

AMOR Y RESPONSABILIDAD



Los problemas que se refieren al amor, a la castidad, al matrimonio, a la procreación, a la familia. El papel y el valor de la sexualidad están aquí plenamente reconocidos.

12.ª edición

La primera obra del nuevo Papa editada en castellano

352 páginas. 500 pesetas



Jesús M. Granero, S. J.

ORACION EVANGELICA

Una orientación e iniciación en la oración personal, siguiendo las palabras mismas del Evangelio. Con la oración se une la reflexión teológica y la aplicación práctica a los más importantes problemas de la vida espiritual.

6.ª edición

1.281 páginas. 800 pesetas

José Gómez Caffarena, S. J.

Curso Universitario de Teología

HACIA EL VERDADERO CRISTIANISMO

2.ª edición revisada

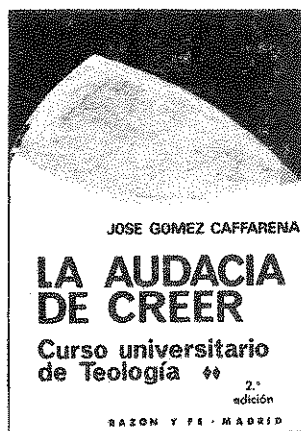
394 páginas. 400 pesetas

LA AUDACIA DE CREER

2.ª edición

287 páginas. 350 pesetas

¿Es posible ser todavía hoy un creyente sincero? ¿Es posible aún ser cristiano en el siglo XX? Estas preguntas se las hacen hoy muchos con cierta angustia. El autor intenta ayudar a responderlas, esclareciendo el *contenido* y la *estructura* de la fe.



Pedidos: EAPSA, Velázquez, 28. Madrid-1 o en librerías