

revista de

FOMENTO SOCIAL



Etica de la transición
política

SUMARIO

	<u>Págs.</u>
EDITORIAL:	
Ética de la democracia	113
ESTUDIOS:	
Dos horizontes para las Cortes de 1977, por Matías García ...	115
Evolución y ruptura, pasos para la democracia en España, por Federico González Fierro	129
Una alternativa de modelo socio-económico para la realidad española (Crítica de los modelos keynesianos y marxistas), por Francisco Gómez Camacho	139
La obra económica de Karl Marx, por Enrique Menéndez Ureña ...	155
La Iglesia y la nueva sociedad burguesa de la restauración, por Fernando García de Cortázar	167
La vertiente social de los Congresos Católicos españoles (1889-1902), por Rafael M. Sanz de Diego	177
APENDICE DOCUMENTAL:	
Orientaciones políticas de los obispos españoles, por Matías García	189
BIBLIOGRAFIA	216

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Empresa periodística:

CESI, Pablo Aranda, 3. Madrid-6. Tel. 262 49 30

Director: **Javier Gorosquieta Reyes.**

Redacción y administración:

Pablo Aranda, 3. Madrid-6. Tel. 262 49 30

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1977:

España	450 pesetas
Otros países	9 dólares

DEPOSITO LEGAL: M. 1.437-1958

Imprenta de José Luis Cosano. Palma, 11. Madrid-10

Ética de la democracia

En el momento de las elecciones generales de diputados y senadores para las Cortes españolas, queremos en este número de REVISTA DE FOMENTO SOCIAL ofrecer una aportación para el esclarecimiento de dos ideas: la primera, que no se habrá logrado la democracia formal mientras no se produzca una reforma constitucional de nuestras leyes fundamentales; la segunda, que lo más importante, a pesar de todo, no es la democracia formal, sino la democracia real, es decir, la democracia de los contenidos, la democracia que se realiza en una sociedad verdaderamente igualitaria y libre.

El tema de la democracia formal lo encontrará desarrollado el lector en varias de las colaboraciones del presente número. Iniciamos el de la democracia real con el artículo de Francisco Gómez Camacho, pero al mismo dedicaremos atención preferente en el tomo de octubre-diciembre de la revista.

Desde el punto de vista ético apoyamos ambos niveles de democracia; sobre todo, naturalmente, el segundo. Y lo apoyamos porque, a nuestro juicio, la democracia es el único sistema que permite no confundir las dos dimensiones de la ética política: la de los contenidos y la de las funciones. La ética de los contenidos valora la entraña misma del proyecto de una comunidad política como tal; la ética de las funciones recae sobre la calidad formal de la gestión política de tales proyectos comunitarios. Ningún referéndum, p. ej., podría legitimar éticamente el divorcio como disolución del vínculo matrimonial; pero lo que sí podría legitimar es una gestión política del gobernante que lo legalizara aún en contra de sus convicciones personales; a este último se le pide, en efecto, únicamente, la buena gestión del proyecto comunitario.

De esta manera, la democracia se tendría que convertir en una firme garantía contra toda dictadura ideológica. Porque, si en una sociedad pluralista se confundieran la ética de los contenidos y la ética de las funciones políticas, los gobiernos no serían simplemente gestores sino que tendrían que ser, en conciencia, dictadores de sus propias jerarquías de valores. El pluralismo político se convertiría, así, no propiamente en una convivencia humana, sino en una competencia entre potenciales tiranías. Y eso no es, evidentemente, el pluralismo democrático.

EDITORIAL

Mirando la moneda por el otro lado, podemos afirmar: la democracia debe ser el sistema para la menos difícil expresión de las aspiraciones comunitarias. Con ello hace innecesario que los poderes públicos inventen para la sociedad, le dicten o le impongan sus propias ideas.

Somos partidarios, pues, de la democracia incluso desde el punto de vista de la clarificación de las competencias éticas. Regímenes de no expresión directa, explícita, de los ideales comunes, regímenes que de una u otra forma interpreten al pueblo sin oírle, se pueden, en algunos casos de emergencia o subdesarrollo, justificar como mal menor o transitorios, pero teniendo siempre como meta final que alcanzar en el plazo más breve posible la democracia de votación real y de expresión explícita.

Dos horizontes para las Cortes de 1977

Por Matías GARCIA

Cuando se nos acerca un acontecimiento que previsiblemente lleva en su seno —para bien o para mal— una carga histórica de tremendo potencial en orden a la configuración del futuro, caben ante él dos actitudes fundamentales. Las dos son legítimas y tal vez necesarias. Por ello, sólo si van unidas y adecuadamente conjuntadas, nos proporcionan un recto enfoque de la cuestión.

La primera actitud consiste en encarar ese acontecimiento con un realismo a la vez optimista y modesto, es decir, que acepta el reto de los problemas concretos y de posible solución que esa oportunidad histórica lleva en su entraña, pero también las limitaciones y condicionamientos de su encuadre temporal. La segunda consiste en ser capaz de trascenderlo y de mirar más allá del acontecimiento mismo y de sus metas y posibilidades inmediatas, para enmarcarlo —sin ignorarlas ni intentar sobrepasarlas— en un horizonte de más largo alcance.

Apliquemos todo ello a las Cortes que van a surgir como fruto del período electoral en que estamos inmersos.

Sería lamentable que la labor de las Cortes de 1977 naufragase en cualquiera de las muchas carencias de realismo que la amenazan, si por parte de todos no se atiende a sus posibilidades y a sus condicionamientos. Tales carencias de realismo pueden ser de carácter revolucionario o conservador, de corte maximalista o minimalista. Tan disfuncional puede resultar —incluso para los fines que cada grupo pretende— el querer instalarse ya en un futuro idealizado desconociendo los condicionamientos del presente, como el intento de replegarse simplemente sobre el pasado, sin querer enterarse de la nueva sociedad en que vivimos. Tan perturbadoramente puede operar una actitud maximalista y puritana que intente forzar los condicionamientos, como estéril y frustrante la minimalista que no aproveche suficientemente las oportunidades.

En concreto, y como fruto de las futuras Cortes, nos parece que se puede (y por tanto se debe) al menos conseguir *el salto cualitativo e irreversible a la democracia*, es decir, a un sistema en que la instancia decisiva de legitimación, de decisión y de perfeccionamiento progresivo de la misma democracia sea verdaderamente el conjunto del pueblo. Entendemos por salto cualitativo hacia la democracia ese "punto-de-no-retorno", desde el que resulte ya muy difícil (moral, vital y sociológicamen-

te) la recaída en regímenes autoritarios del signo que sean, y desde el que toda la dinámica, social y jurídica, impulse ya a una consolidación y perfeccionamiento del sistema democrático. Ese punto-de-no-retorno no es todavía la meta, pero sí la garantía de que apuntamos hacia ella.

El tema de los objetivos inmediatos de las próximas elecciones lo hemos analizado en una reciente colaboración nuestra en la Revista "Razón y Fe" (1). El de la Reforma Constitucional pensamos desarrollarlo más en otra colaboración en la misma revista. Ese tema en nuestra opinión, debe constituir el horizonte inmediato de las próximas Cortes. Pero, precisamente porque se trata sólo de un horizonte cercano, es decir, de una meta realista y asequible a corto plazo, su pleno sentido se nos escaparía, si no la enmarcamos en las perspectivas de un horizonte de más amplio alcance. A él dedicamos nuestras reflexiones en este artículo.

Para que se comprenda bien lo que en él intentamos expresar, comencemos por estas dos afirmaciones aparentemente enfrentadas: *primera*, la democracia es hoy, para todos los hombres y sobre todo para el cristiano, una meta irrenunciable; *segunda*, las formas concretas de democracia están todas en crisis y necesitan un profundo replanteamiento. Ello quiere decir que, en estos momentos en que el español tiene esperanzas razonables de conquistar por fin la democracia, ha de asumir al mismo tiempo con toda lucidez la crisis y la problemática interna de las formas concretas en que ese sistema es hoy vivido.

1. Dismitificación de la democracia

La democracia —gobierno del pueblo por el pueblo— es una realidad valiosa, pero con una valiosidad casi únicamente de carácter *instrumental*. En tanto tiene valor, en cuanto es el cauce necesario (pero tal vez no suficiente), para que el ser humano exprese, ejercite y garantice esta doble aspiración: "la aspiración a la igualdad, la aspiración a la participación; formas ambas de la dignidad del hombre y de su libertad" (2).

En la medida en que un sistema democrático concreto incorpore y armonice correctamente esas dos aspiraciones básicas, fundadas en la misma dignidad del hombre y en su exigencia de libertad e igualdad, la democracia será correcta y tendrá valor; en la medida que niegue o postergue alguna de ellas, puede convertirse en profundamente injusta e incluso en totalitaria y opresiva. La democracia en efecto no constituye la fuente y el fundamento moral de los derechos del hombre; esos derechos no surgen del consentimiento de la mayoría. Al contrario: la exigencia ética de

(1) MATIAS GARCIA, *Elecciones... ¿para qué? ¿A quién votar?*, Razón y Fe, Mayo 1977.

(2) PABLO VI, *Octogesima adveniens* n. 22. En esta colaboración aludimos con frecuencia a esta carta apostólica, que tiene un enfoque muy parecido al que queremos adoptar aquí.

que las decisiones se tomen por mayoría procede del derecho del hombre, de todo hombre, a *participar, en real igualdad con otros*, en la toma de las decisiones.

La democracia por tanto no se justifica por sí misma, sino en relación a otros valores más substantivos. Ello aparece con suficiente claridad si advertimos que los sistemas democráticos modernos han buscado casi siempre su justificación ética en algo más que en el simple ideal democrático: así ha procedido el Liberalismo y, por reacción crítica, también el Socialismo.

La democracia nace en los tiempos modernos en estrecha unidad con la aspiración liberal y a veces como consecuencia de ella. Se concibe como *democracia liberal*, es decir, democracia que dejaría de ser tal en el momento que conculque —aunque sea por decisión mayoritaria— los derechos de las minorías y los de cualquier hombre. Para el Liberalismo no hay democracia sin libertad y respeto a los derechos de todos aunque haya votaciones. Paralelamente, la crítica marxista a la democracia formal del Liberalismo consiste en hacer ver que un sistema de libertad y participación teórica puede coexistir con la desigualdad entre los hombres e incluso agravarla. Surge así un nuevo ideal de democracia: la *democracia socialista* fundada y justificada principalmente en el valor de la igualdad y de la justicia social. (3).

En resumen: las dos formas básicas de democracia moderna han buscado siempre fuera de sí mismas su justificación, lo que nos muestra el carácter instrumental del valor democracia. El Liberalismo nos dice: aunque la democracia es necesaria para ejercitar y garantizar la libertad, sin libertad no habría democracia. El Socialismo democrático afirma a su vez: aunque la democracia es necesaria para instaurar eficaz y humanamente la igualdad, sin igualdad no funciona la democracia, ni tiene sentido concreto la libertad. Ambos, pues, se completan y ambos se critican.

Una última observación para aclarar lo que entendemos por valiosidad instrumental de la democracia. Afirmamos la democracia como medio y como *medio necesario, aunque no suficiente*. Por ser *medio necesario* la democracia es un valor irrenunciable, al menos como meta hacia la que hay que aspirar, con la misma fuerza y sinceridad con que aspiramos a los valores básicos de la libertad y la igualdad. En la medida en que ella no exista, tampoco existirá en plenitud la libertad y la justicia, ni habrá tampoco participación e igualdad. Pero por ser *medio no suficiente*, la pretensión de absolutizar a la democracia, de aislarla como un valor en sí, o simplemente de atribuirle el carácter de panacea universal (medio suficiente) contra todos los males, no es sólo una pretensión injustificada, sino una pretensión muy peligrosa.

(3) A la eficacia en la consecución de esos valores se sacrificarán a veces grandes parcelas del valor libertad (sobre todo en el campo de la iniciativa económica y, lo que es más grave, en el de la transmisión del pensamiento y la educación). El caso extremo lo constituye la *democracia popular* de los regímenes comunistas, en los que paradójicamente se pretende hacer concordables realidades y conceptos tan opuestos como el de democracia y el de dictadura (del proletariado, del partido o simplemente de una oligarquía o una persona). Pero es claro que a eso, tal como ha sido vivido, ya no se le puede llamar en ningún sentido democracia.

Su falta de justificación ha sido ya mostrada con suficiente claridad en nuestra alusión al Liberalismo y al Socialismo. Su peligrosidad podemos deducirla de esa misma alusión, pero tal vez no esté de más detenernos algo más en ella. En efecto: la crítica que el Socialismo hace a la *democracia liberal* desenmascara la abstracción en que ésta vive a veces encerrada al no tener suficientemente en cuenta el valor "igualdad real" (económica y educacional); la crítica que desde las posiciones liberales se hace a la *democracia socialista* desenmascara otra posible abstracción, proveniente del peligro de relegar a segundo término el valor "libertad". Tanto en uno como en otro caso, las pretendidas democracias —a pesar de contrastarse con valores más objetivos que su propia valiosidad instrumental— pueden desembocar en totalitarismos y tiranías: en la tiranía del capitalismo liberal (en el seno de una sociedad pretendidamente libre y democrática) o en tiranías ideológicas o estructurales de corte socialista (montadas con el pretexto de implantar con eficacia el valor "igualdad").

Pues bien, ambas críticas pueden aplicarse a la presunta *democracia pura de corte "rousseauiano"*, en que el único valor de referencia consistiese en el del voto mayoritario. El intento de apoyarlo todo sobre un factor cuantitativo no tiene salida, ni es capaz de fundamentarnos ni garantizarnos nada. A veces no se reflexiona suficientemente en que lo opuesto al "totalitarismo" no es la "democracia", sino el respeto a la dignidad del hombre, que nunca puede ser engullido "totalmente" por el poder, aunque se trate de un poder fundado en el consentimiento de la mayoría (la mitad más uno). Una democracia absolutizada y cerrada sobre sí misma (es decir, sin referencia a los valores que vehicula) ha sido, puede ser y tiende a ser totalitaria. Una cosa es decir que allí donde no hay democracia ni tendencia a ella hay totalitarismo (porque se niega un medio necesario para el ejercicio de ciertos derechos del hombre) y otra muy diferente creer que con la democracia todo está ya fundamentalmente conseguido. Porque no es así; dejada a sí misma, ni siquiera está consiguiendo la democracia.

2. Apertura a la utopía creadora

Las anteriores reflexiones nos pueden ayudar a comprender mejor las siguientes afirmaciones de la *Octogesima adveniens*:

La doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un tipo de sociedad democrática. Diversos modelos han sido ya experimentados; ninguno satisface completamente, y la búsqueda queda abierta entre las tendencias ideológicas y pragmáticas. El cristiano tiene obligación de participar en esta búsqueda, al igual que en la organización y en la vida políticas (n. 24).

Más adelante, tras recorrer críticamente las diversas tendencias ideológicas y los movimientos históricos concretos a que ellas han conducido, la *Octogesima adveniens* desemboca en esta *descripción más bien negativa de la actual situación*, que en

parte justifica, o al menos explica, el movimiento de *contestación* y el nuevo recurso a la *utopía*, que hoy surge por todas partes:

Hoy día... se nota mejor la debilidad de las ideologías a través de los sistemas concretos en que tratan de realizarse. Socialismo burocrático, capitalismo tecnocrático, democracia autoritaria, manifiestan la dificultad de resolver el gran problema humano de vivir todos juntos en la justicia y en la igualdad...

De aquí la *contestación* que surge un poco por todas partes, signo del profundo malestar, mientras se asiste al renacimiento de lo que se ha convenido llamar "utopías", las cuales pretenden resolver el problema político de las sociedades modernas mejor que las ideologías. Sería peligroso no reconocerlo (n. 37).

El juicio de Pablo VI sobre las *utopías* es muy matizado y casi predomina en él lo positivo sobre lo negativo. En efecto, por una parte,

La apelación a la utopía es con frecuencia un cómodo pretexto para quien desea rehuir las tareas concretas, refugiándose en un mundo imaginario. Vivir en un futuro hipotético es una coartada fácil para deponer responsabilidades inmediatas.

Pero, sin embargo, hay que reconocerlo, esta forma de crítica de la sociedad establecida provoca con frecuencia la imaginación prospectiva, para percibir en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él y para orientar a la vez hacia un futuro mejor; sostiene, además, la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu, y finalmente, si se mantiene abierta a toda la realidad, puede también encontrar nuevamente el llamamiento cristiano. (n. 37).

Las frases que acabo de transcribir son la mejor confirmación del enfoque que estamos dando a esta colaboración. El realismo y la sobriedad (no utópicos) al enfrentar las tareas inmediatas y concretas, no está reñido con la creatividad utópica que nos capacita para replantearnos a fondo todos los problemas y no cesar en la búsqueda de soluciones cada vez más humanas. Más aún, la misma *Octogesima adveniēns* describe al cristianismo con rasgos que son los propios de una *utopía cualificada*:

El Espíritu del Señor, que anima al hombre renovado en Cristo, trastorna de continuo los horizontes donde con frecuencia la inteligencia desea descansar, movida por el afán de seguridad, y las perspectivas últimas dentro de las cuales su dinamismo se encerraría de buena gana; una cierta energía invade totalmente al hombre, impulsándole a trascender todo sistema y toda ideología...

El dinamismo de la fe cristiana triunfa así sobre todos los cálculos estrechos del egoísmo. Animado por el poder del Espíritu de Jesucristo, Salvador de los hombres, sostenido por la esperanza, el cristiano se compromete en la construcción de una ciudad humana, pacífica, justa y fraterna, que sea una ofrenda agradable a Dios... (n. 37).

3. *A la búsqueda de nuevos modelos de democracia*

Es claro que esa "ciudad humana, pacífica, justa y fraterna" no existe hoy en ninguna parte. Pero el problema es mucho más grave: no existe tampoco el modelo para construirla. Con ello, no sólo queremos insinuar que nunca existe un modelo perfecto, sino, además, que hoy todos los grandes modelos existentes —al menos en su forma y configuración tradicional— están como agotados y convulsionados por profundas crisis internas. La solución no puede venir tampoco de una pretendida "tercera vía" de inspiración directamente cristiana, ya que no creemos que el cristianismo proporcione por sí solo ningún modelo concreto de sociedad. (4).

Por ello el español que se enfrenta con la tarea de construir ahora una España democrática, necesita utilizar alguno de los modelos (ideológicos o simplemente pragmáticos) que de hecho le ofrecen los diversos partidos y alianzas. No hay nada que objetar a ello: que escoja el que en conjunto le parezca mejor o menos malo. Sólo nos atrevemos a hacerle estas dos insinuaciones: *en primer lugar*, que no sea ingenuo creyendo que ha encontrado "la solución"; *en segundo lugar*, que sea consciente de los peligros que amenazan a la solución que elige (todas los tienen y cada una tiene sus problemas y peligros específicos) y que por tanto, aunque opte por ella, lo haga dejándola abierta a los retos del futuro.

Intentemos ya enumerar algunos de los principios retos históricos:

a) La superación de una democracia puramente formal.

Lo más válido del marxismo es sin duda su componente crítico (5). Más adelante recordaremos su crítica fundamental: la del sistema económico capitalista. Ahora

(4) La afirmación del texto no supone una devaluación de los partidos denominados democracias cristianas. Hoy reconocen ellos mismos que la opción política en cuanto tal es de carácter secular y que no se deduce simplemente de su fe. Incluso hay una tendencia a la eliminación del nombre cristiano. Por lo demás es legítimo el abrirse, incluso asociativamente, a una interpelación crítica de las posibles opciones políticas desde la fe. En ese sentido tal vez se puede decir que una de las características de las democracias cristianas ha sido la de resistirse a aceptar simplemente, tanto el capitalismo histórico, como los socialismos concretos y de esta forma mantenerse en guardia contra las deshumanizaciones en que de hecho han incurrido ambos sistemas. Ello puede explicar el amplio abanico de opciones que hoy representa la democracia cristiana. Cuestión diferente es si han acertado en sus opciones y si bajo el nombre cristiano a veces no han hecho el juego a opciones muy discutibles.

(5) Véase p. e. el interesante artículo de AUGUSTO HORTAL, *El Marxismo como crítica* aparecido recientemente en nuestra revista Razón y Fe, n. 950 (marzo 1977) 262-277.

nos basta con aludir a su crítica a la sociedad política burguesa, o mejor dicho, al precipitado básico de dicha crítica, aceptando hoy prácticamente por todos. Marxistas y no marxistas confiesan hoy que, ni la democracia liberal, ni la proclamación y reconocimiento jurídico de los derechos y libertades fundamentales propios de la revolución burguesa, bastan —dejados a sí mismos— para que la democracia funcione con efectividad, ni para que el ejercicio de los derechos tenga un contenido real para la totalidad de las personas.

En la medida en que no esté solucionado el problema de la justicia social, (que se concreta en una mayor igualdad económica y cultural para todos), no puede existir realmente ni libertad ni democracia.

De esta forma la pregunta sobre el modelo de sociedad política nos remite a la del modelo global de sociedad civil, que evidente no puede implantarse sin decisiones políticas. El primer reto es, pues, el de la búsqueda de ese modelo global de sociedad civil (de la cual es un aspecto la sociedad política), que consiga una mayor justicia y autentifique así a la democracia y a la libertad (6).

b) La preservación de la libertad

Aparentemente existe una ideología y unos movimientos históricos que ofrecen una respuesta a ese reto: los socialismos, que ahora sólo consideramos en su vertiente política. La experiencia no nos permite, sin embargo, ser demasiado optimistas. Los *socialismos concretos*, o bien han terminado por convertirse en *reformismos*, que únicamente intentan contrarrestar con determinados correctivos parciales al sistema capitalista imperante, o bien se han transformado en *rígidos sistemas totalitarios* de los que ha desaparecido toda libertad.

En el primer caso, y sin negar sus importantes conquistas sociales (que por lo demás son muchas veces aceptadas y propugnadas, no sólo por las corrientes democristianas, sino por las tendencias neo-liberales y neo-capitalistas), el problema del modelo global de sociedad (con sus injusticias estructurales y sus irracionalidades) sigue absolutamente en pie.

En el caso de los países en que el comunismo de corte clásico ha llegado al poder, la represión de los derechos fundamentales y la concentración del poder político, del poder económico y del poder ideológico en las únicas manos del Estado, no sólo ha hecho imposible el ejercicio real de la libertad, sino que tampoco ha solucionado satisfactoriamente los problemas de la igualdad de la justicia y de la marcha racional de sistema económico.

(6) Al plantearnos hoy el problema del modelo global de sociedad hay que caer en la cuenta de que, además de los clásicos problemas de la igualdad y la justicia, —a nivel nacional y mundial— que tienen más directa relación con la democracia real, otro reto del presente lo constituyen cuestiones tales como la del despilfarro de la energía, la orientación irracional de la producción de bienes, la contaminación, el deterioro del medio ambiente y la calidad de vida, la urbanización caótica y deshumanizante, etc. etc.

A este respecto escribía recientemente el prof. Ignacio Sotelo refiriéndose a los socialismos o socialdemocracias centroeuropeas y específicamente a la alemana:

Que no hay alternativa real al capitalismo es el supuesto en el que la socialdemocracia basa toda su política. La única opción realizable sería el modelo estatista soviético, pero que hay que descartar por completo conocidas sus enormes fallas: aplastamiento brutal de las libertades individuales, sin conseguir por ello una dinámica socioeconómica convincente. Para un futuro impreciso, se especula con modelos teóricos de un socialismo humano y democrático; pero para el tiempo histórico en el que cabe concebir y realizar una política, estos modelos constituyen utopías que solo interesan a un par de intelectuales (7).

La cita nos afecta a nosotros, que aunque queremos tomar opciones ante los problemas del presente, lo deseamos hacer con la lucidez que nos proporciona el encuadre en un horizonte de futuro. A esa luz sabemos que, hoy por hoy, no contamos con un modelo que nos resuelva aceptablemente (como no sea para un inmediato salir del paso) el problema de la armonización justicia-libertad. Por tanto sabemos que al buscar completar —en la línea socialista— las conquistas de la democracia liberal con profundas reformas sociales estructurales, se pone objetivamente en peligro la libertad. Conseguir que eso no ocurra es el segundo reto histórico. Evidente no por ello nos podemos quedar quietos entretanto: habrá que optar —con la menor carga de dogmatismo posible— por alguna de las opciones reales que se ofrecen y que nos aseguren pragmáticamente, para el actual momento histórico, la mejor dosificación de ambas perspectivas.

c) El descubrimiento de un nuevo modelo económico y social

Los dos retos anteriores desembocan y se integran en este tercero. Recordemos que no estamos intentando aportar soluciones —no las tenemos— sino únicamente clarificar la constelación de preguntas que se implican en este problema. El *estado de la cuestión* nos parece ser el siguiente.

1) Se suele afirmar que lo esencial del Capitalismo histórico y sobre todo la raíz básica de sus efectos deshumanizantes consiste en la vigencia de un régimen de propiedad privada de los medios de producción. Por tanto la única alternativa sería la eliminación de toda propiedad privada de los medios de producción. Pero ¿es ello así?. En la medida que la primera afirmación no sea verdadera, tampoco lo sería la segunda y entonces habría cabida para una tercera vía: ni capitalista ni socialista en sentido estricto.

2) Supuesta la alternativa estrictamente socialista (que no es la social-demócrata, emparentada más bien con un capitalismo reformista), quedan todavía abiertas muchas preguntas; he aquí algunas:

(7) IGNACIO SOTELO, *Los apuros de la socialdemocracia*, El País, miércoles 13-4-77, pg. 2.

— ¿Hasta qué punto la *socialización total de los medios de producción* tiene que coincidir con la *estatificación* de los mismos y por tanto con un capitalismo de estado? Si coincide, ¿cómo se evita la formación de una nueva clase de tecnócratas y burócratas dominantes? Si no coincide ¿qué otros tipos de propiedad pueden existir, que no sea ni privada, ni estatal, ni directamente dependiente del poder político? Aún así ¿cómo se evitan los inconvenientes de la gestión burocrática de los diversos colectivos? ¿cómo se salva la libertad individual en ellos? ¿cómo se evita el que de nuevo surjan entre ellos grandes desigualdades e incluso explotación recíproca?

— ¿Qué significa en concreto *autogestión*? ¿Qué actividades pueden ser objeto de autogestión? ¿Quién las determina y cómo? ¿Quién decide los sujetos colectivos con capacidad para autogestionar? ¿Se constituyen éstos por un proceso de libre asociacionismo o se deciden y regulan desde arriba? ¿Qué condicionamientos, e incluso órdenes discrecionales de autoridades superiores, limitan la capacidad de autogestión. En esas diversas hipótesis ¿cómo se salva la libertad y se evita un rígido y asfixiante encuadramiento colectivo?

— Cómo se relaciona socialismo y *planificación*? ¿Una socialización total implica una planificación imperativa total? ¿Cómo se concuerda planificación total y autogestión?:

— ¿Es concebible un socialismo estricto con la permanencia de una *economía de mercado*? ¿Cómo?.

— ¿Qué consecuencias para la libertad y para la eficacia en la gestión se siguen de todo lo anterior y, en concreto, del burocratismo, las limitaciones a la autogestión, la eliminación de la iniciativa privada, la planificación integral y la superación del mercado?.

Según las respuestas que se den a esas dos series de problemas, y supuesto que excluimos, tanto el capitalismo histórico, como el socialismo estricto, tal como se ha dado en la historia, se llegará a una de estas *tres alternativas*:

1) La única contrapropuesta humana al capitalismo histórico es un *socialismo estricto*. Pero está por inventar y experimentar el modelo concreto de ese socialismo, que sin dejar de ser estricto, sea también un *socialismo de rostro humano y en la libertad*. La razón de esta opción estriba en el convencimiento de que la última raíz de todos los efectos deshumanizantes del capitalismo consiste en la vigencia del sistema de propiedad privada.

2) La solución hay que buscarla en una "*tercera vía*", que no sea *ni capitalista, ni socialista*. Ello es posible, porque el capitalismo no consiste esencialmente en la vigencia de un sistema de propiedad privada, sino en un determinado *régimen* de propiedad privada, que podría y debería modificarse. También está abierta la cuestión del modelo concreto, que haga posible esa alternativa.

3) Para caracterizar la tercera alternativa se parte de este doble supuesto: el capitalismo, en cuanto sistema de propiedad privada de los medios de producción, lleva en su propia entraña una dinámica ineliminable de explotación e injusta desigualdad. Pero su única alternativa —el socialismo colectivista de corte soviético— no sólo lleva también en su propia entraña una dinámica de supresión de la libertad y de dominio oligárquico de una nueva clase explotadora, sino que esa supresión de la libertad es casi su condición de posibilidad. No hay forma de escapar a ese dilema.

La única solución humanizante consistiría en aceptar con realismo y lucidez uno u otro de los dos sistemas y adoptar simultáneamente las *medidas correctoras*, que contrarresten sus tendencias negativas. Desde este punto de vista se puede optar por el capitalismo o por el socialismo, pero no alegremente como el que opta por un ideal, sino críticamente como el que opta por un mal menor y por una solución necesaria pero peligrosa.

— Si la opción recayese en el socialismo, esta alternativa coincidiría en la práctica con la primera, es decir, con la de búsqueda de un socialismo de rostro humano, si bien en esta tercera hipótesis, la tarea se aborda sin creer que se va a encontrar la solución ideal.

— Si recayese en el capitalismo, nos encontraríamos muy cerca de soluciones ya planteadas, bien a partir del socialismo (las socialdemocracias), bien a partir del mismo capitalismo en sus diversas versiones sociales, más o menos radicales. En ambos casos estaríamos ante propuestas *reformistas* más o menos profundas.

— Si las modificaciones estructurales que se proponen al capitalismo real fuesen aun más enérgicas, esta opción podría coincidir con la segunda alternativa, es decir, con una verdadera superación del capitalismo, pero manteniendo alguna forma de propiedad privada. Tal vez bastaría para ello superar la *unilateralidad* en la posesión de esos bienes de producción, que es la que origina radicalmente la distinción entre capitalistas y asalariados y divide así la sociedad en clases estructuralmente enfrentadas. Podría tal vez cambiar muy radicalmente el actual *régimen* de propiedad, sin por ello eliminar la propiedad privada, más aun extendiéndola prácticamente a todos y combinándola con otras formas de propiedad y de influjo en las decisiones sobre el capital.

Una última cuestión: en ese último caso ¿estaría esa solución muy alejada de la que propone el ideal de socialismo autogestionario?

d) La conquista de una participación democrática más directa.

El ideal democrático, expresado en la frase "gobierno del pueblo por el pueblo", sólo tiene un sentido medianamente literal en una democracia directa. Pero este tipo de democracia sabemos que no es viable, sino en unidades políticas extremadamente simples, que en nada se parecen a los estados modernos.

La democracia indirecta y representativa no logra por tanto abolir la *distinción entre gobernantes y gobernados*. Lo más que se puede conseguir es que al conjunto del pueblo (en su inmensa mayoría los gobernados) se les reconozca como titulares últimos de un poder, que además ejercen en importantes, aunque pocos momentos (elecciones). Ello ciertamente constituye un gran avance respecto a los regímenes no democráticos, en los que los gobernantes se comportan como verdaderos dueños del poder (autocracia) y no reconocen ninguna limitación en su uso. En cambio las democracias representativas funcionan como verdaderas *heterocracias*, es decir, como sistemas en los que —si bien perdura la división entre gobernantes y gobernados— estos últimos no ejercitan su propio poder, sino un poder que reconocen que se apoya y radica en el consentimiento y voluntad de los primeros y que efectivamente de alguna forma queda abierto al influjo, control y última decisión de los gobernados.

Pero, todo ello concedido, es también preciso reconocer la *relativa alienación y dejación de poder* que necesariamente implica la democracia indirecta y representativa. En ella el ciudadano medio caso lo único que hace es elegir entre unas pocas opciones que otros le presentan y conceder así con su voto el poder real a unas personas o grupos, que luego lo utilizan con un amplio margen discrecional y, normalmente, de forma poco transparente y comprensible.

Tal vez ello no sea evitable sino en un grado muy pequeño. Nosotros nos contentamos aquí con constatar el anhelo, que hoy surge un poco por todas partes, de recuperar o inventar *formas de democracia más directa, responsable e inmediatamente participativa*, por medio de la descentralización y la autogestión. Es verdad que también en este punto se tiene la impresión de no haber encontrado todavía un modelo operativo. Tal vez estemos redescubriendo la conocida directriz de la doctrina social cristiana, según la cual —en contraposición con el liberalismo y el socialismo clásico—, hay que fomentar al máximo los cuerpos intermedios libremente formados en el seno de la sociedad y respetar en ellos el principio de subsidiariedad; ese principio postula que no sea asumido por la autoridad pública lo que puedan hacer los particulares libremente asociados y que no se atribuya a la competencia de un órgano de gestión superior lo que se puede realizar bien por un órgano inferior.

4. *Eliminación de toda dictadura ideológica.*

Con la condición de que las decisiones se tomen por verdadera mayoría democrática, tal vez se justifique cada vez más la intervención coactiva del poder político en la ordenación de las bases materiales de la existencia humana (8), pero cada vez se justifica menos cualquier intento de someter el mundo del pensamiento, del espíritu y de la cultura al control, planificación y manipulación coactiva por parte del

(8) Por ejemplo: planificación, expansión del sector público, servicios públicos generalizados con la consiguiente mayor presión impositiva, sistema fiscal redistributivo, control y limitación efectiva de los grandes poderes económicos, lucha contra los monopolios e incluso profunda modificación estructural del mismo régimen de propiedad.

estado. Más aún, a más intervencionismo económico, más hay que cuidar las libertades más específicamente humanas (pensamiento, creencia, opinión, reunión, asociación, etc.).

Saquemos de ellos algunas consecuencias éticas, que habría que tener muy en cuenta en cualquier modelo de estructuración socio-política del futuro, pero que además tienen una aplicación en los problemas inmediatos de la conquista actual de la democracia.

a) El objeto específico de las decisiones políticas:

La constitución conciliar *Gaudium et Spes* justifica de este modo la necesidad de una autoridad en la sociedad política.

... son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política, y pueden con todo derecho inclinarse hacia soluciones diferentes. A fin de que, por la pluralidad de pareceres, no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común (n. 74).

La autoridad pues está justificada para convertir, cuando sea necesario, en acción unitaria, (que si es necesario se impondrá por la fuerza) la legítima diversidad de pareceres sobre esa misma acción, que está a la base del proceso de elaboración de la decisión. Pero no puede incidir coactivamente sobre esa base de legítima diversidad sin convertirse en tiranía.

La *Octogesima adveniens* expresa todavía con más vigor esta misma idea:

La acción política — ¿es necesario subrayar que se trata aquí ante todo de una acción y no de una ideología?— debe estar apoyada en un proyecto de sociedad, coherente en sus medios concretos y en su aspiración, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales. No pertenece al Estado, ni siquiera a los partidos políticos que se cerrarán, sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas. (n. 26).

El poder político está pues legitimado para imponer una acción, pero no para imponer la ideología (aquí se toma la expresión ideología no es su sentido peyorativo, sino en su acepción neutra de forma de pensar o cosmovisión) que tal vez sirve para decidir esa acción. Tampoco debe prohibir otras formas de ver las cosas que un día pueden dar lugar a que en el seno de la sociedad maduren democráticamente otras decisiones. ¿Cómo entonces se debe realizar la labor de reflexión, de crítica y de elaboración de pensamiento y convicciones? ¿quiénes son los sujetos llamados a cumplir esa labor? Muy sencillo: todos los ciudadanos, pero no en cuanto investidos de poder político; por tanto encuadrados preferentemente en aquellas organizacio-

nes que no tienen poder coactivo y a las que se pertenece libremente. Sigue diciendo a este respecto la O.A.:

Toca a los grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos —dentro de la libertad que a sus miembros corresponde— desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad.

En este campo conviene recordar el principio proclamado por el Concilio Vaticano II: “La verdad no se impone más que por la fuerza de la verdad misma, que penetra el espíritu con tanta dulzura como potencia” (n. 25).

La cita nos confirma la aseveración con que comenzamos este apartado: el poder político puede y debe intervenir —actuar— para eliminar los mecanismos de explotación estructural y para conseguir que la base material y económica, desde la que los hombres ejercen su libertad, sea en principio lo más equitativa e igualitaria posible, aunque a la vez se admite una cierta desigualdad, nacida del uso bueno o malo que se haga de esa libertad, con tal de que nunca se haga tan grande, que de lugar a nuevas explotaciones.

Pero a la vez el poder político debe respetar al máximo el ejercicio de esa libertad ejercida sobre esa base, sobre todo cuando dicho ejercicio tiene por objeto las actividades más específicamente humanas: pensamiento, creencia, opinión, expresión, asociación, etc.

b) La base material para el ejercicio de las actividades más específicamente humanas:

Evidentemente no ignoramos la relación íntima que existe entre las actividades más específicamente humanas y espirituales y su necesaria base material; en concreto, los medios económicos. Por esa razón un Estado que solo reconozca formalmente las libertades de pensamiento, creencia, opinión, expresión, etc., pero a la vez imposibilite de hecho su ejercicio substrayendo (o no proporcionando) a los ciudadanos los medios materiales para ello, incide por ese camino indirecto en una dictadura de los espíritus.

La observación tiene tanta más importancia cuanto mayor sea el grado de socialización. En la hipótesis de una sociedad totalmente socializada en sentido estatista (es decir aquella en que todos los recursos económicos están en manos del estado), éste debería proporcionar igualmente a los diversos grupos de ciudadanos (asociados libremente según sus preferencias ideológicas) *todos* los medios que requieren para poder ejercer su derecho a opinar y expresar su opinión ante la sociedad entera.

Por lo que acabamos de decir se puede ver es que absolutamente capcioso un argumento se suele escuchar con frecuencia: “esto lo paga el Estado, luego debe diri-

girlo el Estado". Todo lo contrario: el Estado no tiene ningún derecho a utilizar su poder coactivo en favor de una determinada forma de pensar, aunque esté obligado a posibilitar el que los ciudadanos, asociados como a ellos les parezca bien, ejerciten su derecho a opinar y expresarse.

Terminamos pidiéndole al lector reflexione sobre las consecuencias que de estos principios deberían sacar, por ejemplo, en orden a la reestructuración de los grandes medios de comunicación social y a la función educativa.

Existe en efecto el peligro de que, al querer conquistar la igualdad en orden a establecer así *la base* para el ejercicio de la *libertad*, se implante desde el poder (aunque se trate de un poder democrático) un uniformismo en el pensamiento y en el sistema educativo que en realidad nos lleve a esa dictadura de los espíritus de que antes hablábamos.

A ella se puede llegar, no sólo prohibiendo la libre expresión, sino también sustrayendo o no proporcionando a todos los ciudadanos los medios necesarios para que ellos puedan expresar su propia opinión y oír la de los demás, así como recibir el tipo de educación y docencia que cada uno desee con verdadera igualdad de oportunidades.

La libertad de pensamiento y opinión es inseparable de la libertad de asociación tanto en el terreno político, como en el de la expresión y en el de la docencia y disciplina.

Evolución y ruptura, pasos para la democracia en España

Por Federico GONZALEZ FIERRO *

"Nadie quiere convulsiones violentas en el cambio político. La evolución quizá sea el procedimiento más coherente para evitarlas, pero esta evolución ha de llevar a un punto de ruptura. Este momento tendría que darse con el nuevo Parlamento de 1977".

El 15 de Diciembre, el pueblo español votaba sí a una Ley para la Reforma Política.

La ambigüedad del ambiente en que fue votada, la falta de libertades políticas y de expresión, el desconocimiento por los votantes del sentido de la votación, etc..., han llevado a pensar que el país podría cambiar políticamente siguiendo todo igual.

Esto es inadmisibile, pues la voluntad soberana del pueblo, puesta de relieve en el artículo .1 de la nueva ley, supone un cambio cualitativo en todo el conjunto estatal y más en concreto en la constitución de nuestro Parlamento.

Salimos de 40 años de autoritarismo de derechas, es decir de 40 años de fascismo, en el que los supremos órganos de carácter representativo en España: Consejo del Reino, Consejo Nacional del Movimiento y Cortes están basados en la concepción jerárquica de fidelidad a unos cuadros rectores impuestos desde arriba, de un único Partido, y desde 1967 de un único Movimiento o supra partido, concepciones negadoras todas ellas de la soberanía popular.

Solamente conociendo la génesis de los últimos cuarenta años, es posible llegar al convencimiento de la inviabilidad de las fórmulas continuistas en la concepción y realización de la democracia, cuya institución fundamental es el Parlamento. O llegamos a algo nuevo en su elaboración o somos infieles al principio de representación ciudadana, al hecho de que un pueblo pueda ser dueño ampliamente de sus destinos.

* Licenciado en Ciencias Políticas.

El grupo tradicionalista arrastraba una historia que venía desde la primera mitad del siglo XIX. Los monárquicos suponían la facción derrotada con la República; la C.E.D.A. era un grupo de fuerzas republicanas moderadas y su intento era un régimen de legalidad y de orden. Pero la guerra había roto con la legalidad.

Los católicos, que se habían visto ellos mismos y a su jerarquía perseguida, miraban el 36 como un muro de contención a los excesos del Frente Popular y a la falta de libertad religiosa.

La carta conjunta del episcopado español en la zona nacional de 1937, suscrita por todos los obispos a excepción del cardenal Vidal i Barraquer y el obispo Múgica, fue algo así como un documento cuasi legal en el que se reflejaba la actitud de la Iglesia Católica ante la guerra civil que denominaron "cruzada".

Junto a estos grupos, situaríamos, por último, a aquellos que sin tener una ideología definida buscaban el orden, la tranquilidad pública. El mayor defecto del Frente Popular fue la falta de dominio de los resortes del orden.

Así, a un 30 por 100 de la población adicta a los insurgentes el 18 de Julio se fueron sumando mayores grupos a medida que el alzamiento iba triunfando.

Lo interesante sería aglutinar estas fuerzas, sobre todo las más representativas y militantes, y darles salidas políticas una vez organizada la paz que costó probablemente cerca del medio millón de muertos.

Por lo tanto, se trató de ideologías y fuerzas muy concretas, que apoyaron una situación muy concreta. El autoritarismo y disciplina de una guerra, no puede ser ya la norma en los tiempos de paz y a la altura de 1977.

EL NUEVO ESTADO

Nace de la insurrección del 18 de Julio de 1936, aunque sus aspiraciones latían antes de que se acumulasen las tensiones sociales en la II República, tensiones que habían polarizado el país en dos grandes bloques antagónicos. Se juntaba también el lastre histórico del XIX en un país que no había encontrado su estabilidad salvo momentos relativamente cortos.

La pequeña burguesía se encontró con el poder en las manos, a la salida de una Dictadura, pero no pudo integrar ni a las masas obreras, ni a los sectores de la alta burguesía, ni siquiera a la porción monárquica que había en ella.

Ante la impotencia de dirección gubernativa, los dos bloques no integrados se radicalizaron y politizaron, pero ni siquiera los elementos políticos pudieron servir en tal situación y se llegó a una guerra interior que desembocó en la de los ejércitos.

En el desarrollo paulatino del Estado del 18 de Julio es hito fundamental la ley de 30 de Enero de 1938. En ella se estructura el nuevo gobierno de la nación con validez prolongada hasta tiempos recientes, como lo indicó el propio Franco (22 de Octubre de 1966). Hasta entonces funcionaba de modo eminentemente militar, cara a la guerra.

En aquella misma fecha, Franco había conseguido ya el objetivo de unificación de las fuerzas de retaguardia, creando un instrumento político que reforzase el aparato militar (1).

El gobierno republicano, por el contrario, no lo logró ni lo lograría a lo largo de toda la guerra.

Por el Decreto 138 (1 de Octubre de 1936) de la Junta de Defensa Nacional se unifica el mando del Alzamiento que había surgido en diversas localidades, en manos del general Franco, quien instituye la Junta Técnica del Estado radicada en Burgos. La víspera se había disuelto la propia Junta de Defensa.

Se buscaba una nueva ordenación nacional, un nuevo régimen ordenado y eficiente "que responda adecuadamente a la nueva realidad española y prepare con la máxima autoridad su porvenir. Razones de todo linaje señalan la alta conveniencia de centrar en un solo poder todos aquellos que han de conducir a la victoria final y al establecimiento, consolidación y desarrollo del nuevo Estado, con la asistencia fervorosa de la Nación" (Decreto 138).

Más importancia tiene para nuestro estudio el Decreto de Unificación de 19 de Abril de 1937, germen visible del actual Consejo Nacional, y del mismo "Movimiento". Fue un acto constituyente de quien tiene la suprema autoridad y puede fundar la unidad política y que enlaza, como acto, con la tradición española que otorga poder constituyente al Monarca (2). Aparecen institucionalizados Falange Española y el Requeté. El Ejército es el elemento integrado en el sentido de una institución que dirige y disciplina la lucha y organización, a cuyas filas acudieron gentes no encuadradas en Falange y el Requeté. El acto aparece como una operación unilateral, pero deseada por los "nacionales".

El orden nuevo, que unifica el deseo de quienes combaten por España, crea un Movimiento que se llama Falange Española Tradicionalista de las JONS, intermedio entre la sociedad y el Estado. Su norma programática "está constituida por los 26 puntos de Falange Española, debiendo hacer constar que como Movimiento que

(1) Sevilla Andrés, Diego: *Constituciones y otras Leyes Políticas de España*, Tomo II. Ed. Nacional. Madrid 1969, pág. 523.

(2) Sevilla Andrés, Diego: *Constituciones y otras Leyes Políticas de España*, Tomo II. Ed. Nacional. Madrid 1969, pág. 524.

F. GOMEZ CAMACHO

conducimos es precisamente esto, más que un programa; no será cosa rígida ni estática, sino sujeta en cada caso al trabajo de revisión y mejora que la realidad aconseje. Cuando hayamos dado fin a la ingente tarea de reconstrucción espiritual y material, si las necesidades patrias y los acontecimientos del país así lo aconsejaren, no cerraremos en el horizonte la posibilidad de instaurar en la nación el régimen secular que forje su unidad y su grandeza histórica" (Decreto 19 de Abril de 1937).

La importancia de estos decretos no debe hacernos olvidar la naturaleza de la Junta de Defensa Nacional y su legislación. La Junta constituida en Burgos el 24 de Julio de 1936 "asume todos los Poderes del Estado y representa legítimamente al País ante las naciones extranjeras". Legisló por Decreto y denomina ya al alzamiento "Movimiento Nacional", cuando declara fuera de la Ley a los partidos políticos "que han tomado parte en la oposición hecha a las fuerzas que cooperan al Movimiento Nacional" (17 de Septiembre de 1936). La Junta presidida por el general Cabanellas transmite sus poderes al general Franco, con la oposición del mismo presidente que quería un mando colegial.

El 4 de Agosto del 37 se publican los primeros Estatutos de F.E.T. y de las J.O.N.S, preparados —así consta en el preámbulo— por la Junta Política, creada el 19 de Abril, y de cuyo contenido lo más importante es el Consejo Nacional, constituido por un máximo de 50 miembros.

Con la apertura de las Cortes por ley de 1942 (reformada por la de 9 de Febrero de 1946) comienza el período de institucionalización política seguida por diversas leyes y organismos que culminan con la Ley Orgánica de 1967.

La Ley de las Cortes de 1946 tuvo rango de Ley Fundamental. La convocatoria de Cortes de esta época fue algo así como la del Estatuto Real de 1834; por eso sus reducidas funciones no desplazaron al Consejo Nacional de FET y JONS, cuyos miembros fueron los que la elaboraron: Arrese, Jordana...

Entonces las Cortes, mucho más que en estos últimos años en que tuvieron un carácter más definido, eran una asamblea eminentemente consultiva de "preparación y elaboración de leyes" como fue la Asamblea Nacional (1927-29) de Primo de Rivera. Actualmente, en expresión de Fernández de Carvajal ("La Constitución Española"), es todavía una cámara legislativa que comparte con el Jefe del Estado el poder de legislar. Esto a partir de la Ley Orgánica de 1967.

Aun así las Cortes (los miembros del Consejo Nacional son procuradores de ellas), aunque son un órgano de poder, nunca lo han sido de representación (3); esto mismo se atribuye al Consejo del Reino y al Consejo Nacional del Movimiento.

(3) Herrero de Miñón, Miguel, *El Principio Monárquico*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1972, pág. 97.

Hay una honda vinculación que une a la legislación política fundamental del Nuevo Estado, cuyas notas representativas son: A) Unidad de poder. B) Coordinación de funciones y no división de poderes. C) Confesionalidad Católica. D) Vocación social, explicitada sobre todo en el Fuero del Trabajo y en la estructura nacional-sindicalista. E) Representatividad *sui generis*, concretada esencialmente en las formas de representación municipal, familiar y sindical.

Estos principios forman parte de un complejo doctrinal e institucional que habría sido declarado "permanente e inmutable" por el artículo I de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, cuya revisión radical es hoy la tarea que nos incumbe. La valoración del pasado es sólo útil cuando entendemos dónde ésta el elemento esencial de la ruptura con él para ser otra cosa, para no seguir siendo lo de antes en cuanto pueblo estructurado durante una guerra civil y organizado posteriormente bajo principios bélicos, autoritarios y parciales.

INVIABILIDAD DE LAS INSTITUCIONES ACTUALES

Ante esta situación, originada por el Estado de 1936 con sus medios y fines característicos, de los que ya hemos hablado, para entrar en la vía democrática no cabe más que la ruptura. Es imposible el continuismo. Dictadura y democracia son cualitativamente distintas. Se impone con claridad y sin ocultamientos, un nuevo paso basado en: la voluntad de la soberanía popular directamente expresada, la distinción de los poderes legislativos, judiciales y ejecutivos, respetuosa separación entre Iglesia y Estado, y vocación de integración en el mundo democrático.

Todo lo que lleve a perdurar instituciones anteriores no basadas en estos principios sería perpetuar una farsa institucional. Tampoco se quiere una situación violenta para la transición, cuando ésta es querida por la mayoría, y se dan cauces para que la mayoría acceda efectivamente a esta realidad.

Sería inviable, por ejemplo, el intercambio de las funciones del Consejo Nacional del Movimiento en las del Senado. Consejo y Senado no tienen suficientes lazos de parentesco, aunque anteriores proyectos reformistas intentaron hacer desembocar el primero en el segundo. Ni siquiera el trasvase colectivo de parte de los consejeros al Senado sería acertado, pues un continuismo de este tipo sería matar la nueva institución. No nos vale tampoco el modelo del Senado de la Constitución española de 1867 por sus criterios de selectividad y elitismo, a pesar de ser el Senado más moderno que conoció el país.

El Consejo Nacional del Movimiento nace a imitación del Gran Consejo Fascista (4) que aparece en Italia por la ley de 9 de diciembre de 1928, no sólo como una or-

(4) Beneyto Pérez, Juan, *El Nuevo Estado Español*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid-Cádiz 1939, pág. 170-179.

ganización del Partido, sino también como institución fundamental del régimen fascista italiano. Fue, por otra parte, el asesor normal del gobierno en materia política.

Influye también para su erección en España el que en la Alemania de Hitler existían varios Consejos a ejemplo del Consejo Prusiano, obra de Goering. Por la ley de 1 de Diciembre de 1933, la integración del Estado y del Partido en Alemania se articula por un sistema complejo de compenetración y fusión que practica como principal procedimiento las "uniones personales" o confusión de servicios del Estado y del Partido en una misma cabeza. En el fondo late la figura carismática del líder, del Héroe que está por encima de todos. Este es el caso del *Führer* alemán.

Alemania e Italia eran para muchos observadores las potencias en trance de vencer en la contienda mundial. Además, ayudaban a la España "nacional", y ésta no dudó en seguir sus esquemas de Gobierno, animada por un partido interior de estructura fascista: FE y de las JONS.

El Caudillo español, dotado de un liderazgo carismático, desarrolló funciones autoritarias y dictatoriales que configuraron todo el Estado, de las que no se desprendió con la Ley Orgánica de 1967.

El primer Consejo Nacional de FE y JONS abrió su deliberación el 4 de Octubre de 1934, como órgano de un Partido. Por el Decreto de Unificación de Abril de 1937 se convierte, junto al jefe del Estado en el máximo órgano político y aun legislativo, hasta la creación de las Cortes en 1942.

Después pasará a órgano del Partido único de todo el Estado, denominado como "Nuevo Estado Totalitario" (Estatutos de FET y de las JONS de 4 de Agosto de 1937, artículo 2), y, por último, del "Movimiento".

En cuanto a las "Cortes" como Cámara "equivalente" al Congreso de Diputados, la ruptura no puede ser menos evidente. Las Cortes actuales nacen en 1942, y son retocadas en 1946 después del triunfo aliado, del triunfo de los "Parlamentarios". Por este mismo motivo la Secretaría General del Movimiento queda vacante durante estos años a partir de 1945. En el ideal de sus fundadores son solamente el cauce para la participación del pueblo en las tareas administrativas del Estado, mientras que el Consejo Nacional asumirá la tarea de carácter político. La idea nace en los hombres del "Movimiento-Organización".

La presencia de los consejeros nacionales de FET y JONS en las nuevas Cortes, era el modo como los miembros del Consejo Nacional del Partido Fascista formaban parte de la Cámara de los Fascios y de las Corporaciones, y se producía como consecuencia lógica de la existencia de un partido único (5).

(5) Fernández de Carvajal, Rodrigo, *La Constitución Española*, Ed. Nacional, Madrid 1969, pág. 95-96.

El Consejo del Reino fue algo muerto hasta 1967. Es muy sospechoso que la Ley en vigor para la Reforma Política lo incluya, al capacitar al Rey el nombramiento de su Presidente (artículo 2, párrafo 6). Si queda como un grupo consultivo, nada tendríamos que objetar. Un carácter definido constitucionalmente entorpecería visiblemente la representación democrática del Congreso y el Senado. El Consejo del Reino ha tenido su sentido al ser el punto de equilibrio entre el Rey y las Cortes, en un sistema no democrático, institucionalizado por la Ley Orgánica de 1967 (6). Esta ley consolidó los distintos órganos existentes, pero no supuso ningún cambio sustancial. Preveía para la sucesión del Caudillo un sistema cerrado y bien atado que se perpetuase automáticamente, basado en el Consejo del Reino, Consejo Nacional del Movimiento y las Cortes. En estas Instituciones el Ejecutivo, es decir el Gobierno, tendría una baza importantísima que jugar a través de nombramientos más o menos discrecionales, directos o indirectos para los que estaba facultado. Esta es la explicación de la extraordinaria docilidad de las actuales Cortes en la aprobación de leyes "sorprendentes" en los últimos meses: su manejabilidad por la Administración.

LA EVOLUCION COMO ESTRATEGIA, LA RUPTURA COMO REALIDAD POLITICA Y JURIDICA

Nadie quiere convulsiones en el cambio político. La evolución quizá sea el procedimiento más coherente para evitarlas, pero esta evolución ha de llevar a un punto de ruptura. Este momento tendría que darse con el nuevo Parlamento de 1977.

La Ley para la Reforma política es sólo un resguardo de dudoso valor por el marco en que fue votada. Las elecciones han de suponer la ruptura, pero esta suposición está en entredicho. De los que triunfen en unas elecciones limpias, deduciremos si habrá ruptura o no, si la democracia viene a las inmediatas o tendremos aun que esperarla, o "desesperarla", por mucho tiempo.

Unas elecciones pueden ser nada más que una fachada; el interior habrá que construirlo. El triunfo de las tendencias vigentes durante los últimos 40 años, aunque aparezcan disfrazadas, supondría seguir con la lenta evolución del franquismo o detenerla en un aperturismo simbólico; pero de ninguna manera es eso la ruptura necesaria para la democracia. ¿Van a traernos la democracia los que la combatieron durante 40 años? ¿los que votaron sí en el Referendum por considerarlo instrumento para cambiar la fachada siguiendo todo igual? Plantear como solución de urgencia ante el posible triunfo de esta tendencia una intervención del Rey de acuerdo con el artículo 5 de la Ley para la Reforma Política, de acudir a un nuevo Referendum, etc, sería una triste solución, ya que supone someter al mismo pueblo que ha elegido las Cortes, a una votación en el mismo ámbito temporal y político y contra esas mismas Cortes.

(6) Esteban, Jorge de, *Desarrollo Político y Constitución Española*, Ed. Ariel, Barcelona 1973, pág. 108.

F. GOMEZ CAMACHO

Tampoco nos traerá la democracia la izquierda democrática, aunque un triunfo de esa izquierda no tenga ninguna probabilidad. Hoy todos los grupos se dicen democráticos, pero no todos lo son en el sentido de una democracia formal.

Las futuras Cortes tienen facultad para que por mayoría absoluta de sus miembros (artículo 3 de la Ley para la Reforma Política) se abra paso a las reformas constitucionales. Sin llamarlas "constituyentes" podrán reformar el marco obsoleto de Leyes Fundamentales españolas, y presentar una nueva Constitución a consulta popular.

Supuesta la crisis general de las democracias parlamentarias tradicionales, compete prioritariamente al Parlamento español, su estructuración para que la democracia tenga un sello de realismo y de alcance popular. Que no sea el pueblo de nuevo el gran menospreciado. Es decir, democracia de Estado y Democracia de Base.

Quienes se sienten en los nuevos escaños van a ser llamados al cambio fundamental, a la implantación de una estructura democrática en el país, a la instauración de un verdadero Estado de Derecho, y de un nuevo concepto de justicia social.

Las normas electorales dadas a conocer en el Consejo de Ministros de 17 de Marzo último, juntamente con los cargos inelegibles y los incompatibles, son una normativa técnicamente objetiva que creemos propiciará el ambiente electoral. Pero ¿se cumplirán y se llevarán a la práctica? No es fácil que el privilegiado deje sus privilegios, que el que ocupa el poder renuncie a una serie de subterfugios que los hombres de la Administración conocen bien, y esto aunque dimitan de sus cargos para presentarse a las elecciones. El todopoderoso "Movimiento" puede seguir funcionando y restar veracidad y libertad al proceso electoral, aunque la ley manifieste otra cosa.

Si el referéndum de Diciembre fue reformista, las Cortes de Junio han de marcar la ruptura. Las elecciones suponen un marco de libertad de expresión y asociación, de una información veraz y exacta, de una tarea de formación popular ante las responsabilidades a contraer.

Suponen una amnistía de delitos políticos que permita la participación de todas las fuerzas dispuestas a colaborar en un proceso democrático. En pura lógica político-constitucional, cara a un nuevo proceso que culminará en una ruptura con el anterior, la amnistía total es ineludible. Tiene sus riesgos, pero la confianza en una nueva oportunidad no se puede negar por presupuestos hasta ahora desconocidos prácticamente, en aquellos que atentaron contra un estado de cosas no democrático.

El perfeccionamiento del decreto de amnistía de Julio de 1976 por el reciente de Marzo de este año abre nuevos cauces de concordia pero deja muchos casos al arbitrio discrecional del Gobierno. Es un Decreto "estratégico", que creemos que valorará el desarrollo de los acontecimientos, como baza para aplicar o no la amnistía a sujetos determinados.

¿Nos presentarán estos meses un marco ciudadano capaz de una actitud responsable en un ambiente de libertad?...

La incógnita sigue en pie; la ruptura para la democracia será obra de unas elecciones limpias y de unos electores y elegidos que puedan y quieran caminar por la vía del respeto a la soberanía popular.



Una alternativa de modelo socio-económico para la realidad española. (Crítica de los modelos keynesianos y marxistas)

Por Francisco GOMEZ CAMACHO*

INTRODUCCION

Declaraciones de ministros y economistas sobre el momento que en la actualidad atraviesa la economía española han venido coincidiendo en diagnosticar que no es posible solucionar el problema económico sin antes resolver el problema político. Esta opinión, que puede parecer evidente a muchos españoles, se intenta reforzar a veces con argumentos de corte keynesiano pues, como es de todos conocido, uno de los rasgos distintivos de la llamada "revolución keynesiana" fue su aceptación, dentro del análisis económico, de fuerzas cuyo origen hay que buscar en la realidad política. Pero ¿es tan evidente que los problemas políticos deben solucionarse con anterioridad a los económicos? ¿No será esta una actitud demasiado cómoda por parte de los economistas?

Dos observaciones, en las que espero estar de acuerdo con el resto de los economistas, me sugieren la posibilidad de que la opinión anterior, a pesar de su general aceptación, sea una opinión equivocada. En primer lugar, basta asomarse a los orígenes de la ciencia económica para reconocer que ésta nació como Economía Política; una disciplina en la que el sustantivo se aplicaba a la realidad económica al tiempo que lo Político se reservaba como adjetivo de esa realidad. En segundo lugar, una breve mirada a la historia de la Comunidad Económica Europea parece confirmar que la unión política no será posible si antes no se resuelven determinados problemas económicos. En este caso, la especial situación española respecto a la Comunidad, después de mantenerse por tantos años, ha podido inducirnos a error.

Admitir, pues, para el momento actual español, una relación de causalidad inversa a la europea no me parece acorde con la realidad que nos rodea ni coherente con lo que la historia nos enseña. En consecuencia, la opinión que juzga necesario solucionar el problema político con carácter previo a la solución del problema económico deberá ser, cuando menos, cuestionada.

Licenciado en Ciencias Económicas. Profesor de Historia de la Economía en ICAI - ICADE (Madrid).

Para los defensores del materialismo histórico, mi objeción, a la opinión que con frecuencia nos ofrece la prensa española parecerá correcta pues, como es sabido, según el materialismo histórico la economía determina las demás esferas de la vida social y, de forma especial, la esfera política. Así, por ejemplo, Engels atribuye a Marx el gran descubrimiento de que "la producción de los medios de vida inmediatos, materiales y, por tanto, la consiguiente fase económica del desarrollo de un pueblo o de una época es la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas religiosas de los hombres" (1).

Pero no me parece menos cierto que aquellos economistas partidarios de que la "Ciencia Económica, si quiere ser ciencia, ha de ser empírica" (2), deberían aceptar mi objeción. Ni como ciencia de lo posible, ni como ciencia del compromiso, la política es una ciencia empírica; los valores y normas sociales constituyen el humus del que se alimentan las instituciones políticas. Esperar la resolución de los problemas políticos para acometer entonces la solución de los problemas económicos equivaldría a construir los cimientos de la ciencia económica sobre el suelo cuestionable de ese humus. Pero ¿acaso no son los mismos economistas empíricos los que protestan de "la libertad con que circulan los elementos normativos por las construcciones económicas supuestamente positivas"? (3).

Al margen de la controversia sobre si lo económico determina totalmente todo lo demás o —lo que parece más conforme con el pensamiento de K. Marx— sólo constituye una base fundamental para comprender las demás instituciones sociales y su evolución histórica, lo que no podemos negar es la necesidad de unos claros planteamientos económicos si es que queremos enfrentar conscientemente los problemas políticos. Incluso para aquellos que consideren primaria la actividad política y derivada, de una u otra forma, la actividad económica, deberá ser evidente que, siendo decisoriamente importantes las consecuencias económicas de la actividad política, esas consecuencias han de preverse racionalmente.

Sea, pues, cual fuere la perspectiva que se elija, no parece posible desentenderse del problema económico en espera de que se clarifique el panorama político. Si para una exagerada filosofía materialista lo económico es decisivo como causa que —en terminología poco marxista— podríamos llamar "eficiente", para una filosofía de corte idealista la realidad económica será decisiva como causa "final". Lo que para

(1) Marx y Engels, *Obras escogidas*, Edt. Progreso, Moscú, p. 451.

(2) Cfr. L.A. Rojo, *Lecturas sobre la teoría económica del desarrollo*, Edt. Gredos, Madrid, 1966, p. 29.

(3) L.A. Rojo, *Keynes y el pensamiento macroeconómico actual*, Edt. Tecnos, Madrid, 1965, p. 19.

unos es *prior* históricamente, para los otros lo será intencionalmente; pero, sea como fuerza que empuja, sea como fuerza que atrae, la realidad económica debe entrar desde el comienzo en nuestros planteamientos políticos.

1. SUPUESTOS EPISTEMOLOGICOS DE LOS MODELOS

Supuesto ya que nuestro enfrentamiento con el problema económico es una necesidad previa y, además, urgente, surge una pregunta: ¿Por dónde empezar nuestro trabajo? De todos los elementos que componen la complicada trama económica, ¿cuál de ellos debe ser el que primero atraiga nuestra atención?

Pienso que ningún otro aspecto de la ciencia económica merece un estudio más urgente y profundo, por sus consecuencias tanto científicas como políticas, que el de los supuestos gnoseológicos explícitamente admitidos por los economistas. Como en su tiempo se preguntara E. Kant, también los economistas nos hemos de preguntar hoy qué es lo que podemos conocer, pues de la respuesta que demos a esta pregunta se derivarán no pocas consecuencias de tipo político.

La ruptura epistemológica de la Teoría General

Ningún otro rasgo acusa tanto la innovación que supuso la Teoría General en la evolución de la ciencia económica ortodoxa como la ruptura epistemológica en ella implícita. Ya sé que "la depuración del análisis a lo largo de seis lustros ha puesto de relieve que el supuesto de la inflexibilidad a la baja de los salarios monetarios es el rasgo individualizador último del modelo keynesiano frente al modelo neoclásico" (4), pero es evidente, y debe ser admitido, que dicho supuesto no significaría nada si no fuera porque se admite que los trabajadores padecen los efectos de una "ilusión" en su conocimiento de la realidad económica. Desde el momento en que se admite esta "ilusión" se ha roto con los supuestos epistemológicos de la ciencia económica clásica. ¿Cómo se explica esta ilusión que los trabajadores padecen?

Si los economistas clásicos operaban desde un modelo de equilibrio estático a largo plazo que respondía al funcionamiento de una economía ideal de mercado en la que los precios actuaban como suministradores eficientes de información a las unidades económicas, éstas —*todas ellas*— disponían de una información adecuada, adquirida sin incurrir en costes y poseída sin incertidumbre, sobre la oferta y la demanda de los mercados. Ahora bien, esencial a la "revolución keynesiana" es admitir que la información de las unidades económicas no es perfecta sino incompleta y sólo mejorable incurriendo en costes. Más aún —y esto es lo importante— esa información imperfecta y los costes de adquirirla *no* afectan por igual a *todas* las unidades. Lo realmente significativo a nivel socio-político y científico de la "revolución keynesiana" es el supuesto en virtud del cual "los diversos mercados difieren por el

(4) L.A. Rojo, *Ibidem*, p. 19.

grado de eficiencia en la información que los precios suministran a los agentes económicos. En los mercados de activos reales y financieros, al ser buena la información de los agentes económicos sobre las condiciones de la oferta y la demanda en cada momento, los ajustes de precios operarán con rapidez y suavidad... Por el contrario, el mercado de trabajo se caracterizará por una información altamente imperfecta e incierta de los trabajadores sobre las condiciones imperantes..." (5).

Los problemas que la información perfecta e imperfecta plantea al análisis económico han sido ampliamente analizados, en sus implicaciones lógicas, por el Profesor O. Morgenstern (6). Nos interesa aquí destacar un aspecto de especial importancia: la información altamente imperfecta del trabajador no se refiere, como pudiera parecer, a un conocimiento que, siendo verdadero en lo que conoce, es ignorante de lo que desconoce: no; la imperfección se refiere a lo mismo que conoce. En otras palabras, los trabajadores disponen de información altamente imperfecta porque padecen, entre otras cosas, "ilusión monetaria".

¿Qué es la ilusión monetaria? Una persona *no* padece ilusión monetaria cuando los valores monetarios *no* le ocultan ni le impiden conocer los valores reales de las magnitudes económicas y, tratándose de los trabajadores, los valores reales o poder adquisitivo de sus salarios. Los trabajadores, estarán exentos de ilusión monetaria si su conducta obedece al conocimiento real de la situación económica. Padecerán ilusión monetaria si en su conducta actúan creyendo conocer los valores reales de la economía cuando, en realidad, actúan movidos por los valores monetarios. Y ¿por qué padecen los trabajadores de ilusión monetaria? Porque "en su conjunto *no* pueden disponer de un medio que les permita hacer coincidir el equivalente del nivel general de los salarios monetarios en artículos para asalariados, con la desutilidad marginal del volumen de ocupación existente" (7), es decir, como dirían los economistas clásicos, con su salario real.

Este es uno de los supuestos gnoseológicos más importantes de la Teoría General. El rechazo por parte de Keynes y de los economistas que en él se inspiran del segundo postulado de la teoría clásica equivale, según acabamos de ver, a introducir dentro del modelo económico el fenómeno de la ilusión monetaria; esta es la "ruptura epistemológica" que, en mi opinión, debe ser re-examinada.

(5) L.A. Rojo, *Renta, precios y balanza de pagos*, Alianza Universidad, Madrid, 1974, p. 94.

(6) O. Morgenstern, *Perfect foresight and economic equilibrium*, Princeton University, Economic Research Program, Memorandum n. 55, April 1963.

(7) J.M. Keynes, *Teoría General de la ocupación, el interés y el dinero*, FCE, México, 1967, p. 23.

La "ilusión" en el materialismo histórico

Dentro de la interpretación marxista de la realidad económica, el problema gnoseológico a que me refiero se plantea también de forma radical: si la plusvalía es el dato originario a partir del cual se construye todo el sistema, el conocimiento que de esa plusvalía tiene el trabajador afecta a todo el sistema a través de la misma plusvalía. ¿Cómo llega el trabajador al conocimiento de la plusvalía?

"Como el obrero sólo cobra su salario después de realizar su trabajo y como, además, sabe que lo que entrega realmente al capitalista es su trabajo, necesariamente se imagina que el valor o precio de su fuerza de trabajo es el *precio o valor de su trabajo mismo...* Esta *apariencia engañosa* distingue al *trabajo asalariado* de las otras formas *históricas* del trabajo. Dentro del sistema de trabajo asalariado, hasta el trabajo *no retribuido parece* trabajo *pagado*. Por el contrario, en el trabajo de *los esclavos parece* trabajo no retribuido hasta la parte del trabajo que se paga" (8).

No podía expresarse con mayor claridad. De forma análoga a como se presenta la ilusión en el mercado de trabajo keynesiano, también en el análisis marxista se admite que el trabajador padece una ilusión en su conocimiento de la realidad económica. Su información es incompleta e imperfecta, pues "hasta el trabajo no retribuido le parece trabajo pagado", al medir el valor de su trabajo "por el rasero de la experiencia cotidiana... sólo percibe la apariencia engañosa de las cosas" (9). Será necesario elevarse al nivel científico del materialismo histórico para moverse en el plano del "ser" y no en el de la "apariencia" o "ilusión"; pero, curiosamente, la seguridad de que nos hemos elevado al nivel científico es algo que no está en manos del proletariado. Como se dice en la Sagrada Familia, "no se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo" (10). Pero, lo que el proletariado es y lo que está obligado históricamente a hacer sólo nos viene revelado por el Partido. Como escribía R. Garaudy antes de su expulsión del Partido, "el Partido es el intérprete consciente del movimiento histórico real. El Partido no es, por tanto, la resultante mecánica, la simple adición de los deseos espontáneos de cada uno de sus miembros concebidos como individuos aislados, a la manera de la burguesía. No es tampoco la suma de organizaciones concebidas de acuerdo con ese modelo, sino un sistema, un "todo", un organismo viviente" (11).

(8) Marx, *Salario, precio y ganancia*, en *Obras escogidas*, Edt. Progreso, p. 215.

(9) Marx, *Ibidem*, p. 210

(10) Engels, *La Sagrada Familia*, en *Obras escogidas*, Edt. Progreso, p. 102.

(11) R. Garaudy, *Marxismo en el siglo XX*. Edt. Fontanella 1970, pg. 16.

Resulta sorprendente la división partido-proletariado que párrafos como los que acabo de transcribir establecen; una división cuyo fundamento radica en la conciencia que cada una de las partes tiene del movimiento histórico real, es decir, de las leyes históricas que se consideran científicas. La exclusividad con la que se atribuye al Partido la interpretación verdadera de esas leyes hace que el proletariado sólo pueda ser consciente de su "ser" y misión verdaderos si permanece unido al Partido; en el Partido, la clase proletaria no es ya sólo "en sí,, sino "para sí". Fuera del Partido, el proletariado cae en manos de la burguesía. Las leyes científicas han pasado a ser patrimonio exclusivo del Partido.

Comparados los supuestos keynesianos con los marxistas se ve claramente que lo que para Keynes implica una desigual valoración de los mercados y unidades económicas ("el grado de eficiencia en la información que los precios suministran a los agentes económicos"), en el pensamiento marxista lleva, entre otras cosas, a una clara división entre el proletariado y el Partido. Pero, tanto en una interpretación como en la otra, los trabajadores pueden ser víctimas de las apariencias y necesitan, si quieren tener acceso a la verdad, acudir a las personas que, habiendo sido "iniciadas" en el camino del conocimiento, ofrecen las garantías necesarias. Para Keynes esa iniciación se personificaba, de una manera especial, en los *animal spirits* de los empresarios inversores; para el materialismo histórico es el Partido el depositario de la revelación. Así como Marx no dice nada que no esté inspirado en el conocimiento de las leyes objetivas del desarrollo histórico, del mismo modo el Partido, heredero de la sabiduría —y del privilegio original de Marx— nada enseña que no haya sido inspirado en ese mismo conocimiento. El Partido es el testigo en el que se perpetúa fielmente lo que la Historia puede revelar al mundo a través del materialismo histórico, única fuente de conocimiento científico.

2. ORDENAMIENTO POLITICO Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Orden político y teoría del conocimiento.

Fué Platón quien, en Las Leyes, observó que ningún Estado "regido, no por un Dios, sino por un mortal, se verá jamás libre de males... Por ello debemos hacer que lo que hay en nosotros de inmortal rija nuestra vida pública y privada; y esto lo conseguimos tomando por ley lo que hay en nosotros participado de la razón" (12).

Como es posible que algunos se pregunten por la relación que guardan los problemas del conocimiento con los problemas políticos e incluso duden que una tal relación exista, me permitiré recordar aquí la opinión de uno de los autores clásicos tanto en el campo de la política como en el de la filosofía. De todos es conocido —mucho más por políticos y filósofos— que Platón expresó su pensamiento sobre el conocimiento de la verdad y el mundo real en su célebre mito de la caverna, con

(12) J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, V.I., Herder, Barcelona, 1954, p. 9.

el que se abre el libro VII de la República. La belleza de la imagen y el exacto parecido con nuestra situación actual bien merecen que lo recordemos aunque sólo sea en un breve resumen.

Nos ocurre a los hombres —dice Platón— exactamente lo mismo que a unos cautivos que se hallaran en lo profundo de una caverna subterránea y desde su nacimiento estuvieran encadenados a un poste, de forma que necesariamente tuvieran sus rostros vueltos hacia la pared opuesta a la entrada de la cueva. A espaldas de ellos, a la entrada, corre a todo lo largo de la caverna un muro detrás del cual arde una hoguera. Si entre el fuego y el muro discurrierán de acá para allá hombres que llevaran en sus brazos levantados imágenes, estatuas, figuras de animales..., ocurriría que la sombra de estos objetos, producida por el resplandor del fuego se proyectaría en el fondo de la caverna. Como los cautivos jamás han percibido otra cosa que las sombras proyectadas delante de sus ojos y el eco de sus voces, tendrían por verdadera realidad las sombras de los objetos. Si de pronto pudieran volverse y ver los mismos objetos a la luz del fuego y percibir las voces mismas en vez del sordo murmullo, quedarían ciertamente espantados ante esta nueva realidad. Y si alguno intentara librar a los cautivos y sacarlos a la luz del verdadero mundo, no sólo encontraría incredulidad en sus palabras sino que, siendo objeto de burla, puede que hasta le costara la vida. Y, sin embargo, es preciso sacar a los cautivos de la cárcel de su caverna.

He preferido detenerme en este resumen porque los españoles hemos vivido demasiados años como los hombres de la caverna platónica: de espaldas a la realidad. Y si es cierto que todos, de una u otra forma, con mayor o menor conciencia, hemos vivido de sombras "como cautivos encadenados", algunos padecieron la cautividad incluso en su propia carne. Conviene, sin embargo, que en este momento ninguno de los españoles —sufriera el cautiverio en mayor o menor grado— ignore las consecuencias de esa cautividad: como jamás, o muy pocas veces y éstas a escondidas, hemos percibido otra cosa que las sombras proyectadas delante de nuestros ojos y el eco de sus voces, los españoles podemos seguir confundiendo la realidad con lo que sólo es apariencia.

Ha pasado más de un año desde el día en que se derrumbó el muro que cerraba la puerta de la caverna y los españoles, al ver la realidad a la luz del fuego y percibir directamente las voces del pueblo en vez de los intermediarios de tiempos pasados, podemos quedar espantados ante la nueva realidad. Hasta es posible que, por falta de serenidad, quedemos ciegos al intentar salir precipitadamente de la oscuridad de la caverna a la luz del mediodía. Este peligro, sin embargo, no puede ser un obstáculo: es preciso, es urgente, sacar a los cautivos de la cárcel de su caverna. Para Platón, era misión del filósofo liberar al hombre del mundo de las apariencias e ilusiones y conducirlo al mundo del verdadero ser. Para el marxista es misión del Partido rescatar al proletariado de la caverna en la que ha estado alienado. Finalmente, para

(13) Resumen abreviado sobre la base de la presentación por Hirschberg.

Keynes y sus seguidores sólo el empresario es consciente conocedor de la realidad socio-económica; sólo él sabe cómo compensar los costos en los que puede incurrir por un conocimiento incierto de la realidad; el trabajador permanece irredento en la caverna de la "ilusión monetaria". Con ello hemos vuelto, creo que de forma espontánea, a nuestra pregunta: ¿Qué relación guardan los problemas del conocimiento con los problemas políticos? El mito platónico de la caverna nos ha dado la respuesta. Los políticos españoles que han cargado sobre sus espaldas la tarea de sacar a España de la caverna no pueden confundir el mundo de las apariencias e ilusiones con el mundo de la realidad; un error de tal magnitud, además del riesgo que en sí mismo encierra, podría conducirnos a una nueva galería de la caverna totalitaria pero jamás al mundo de la verdad y la libertad. ¿Es posible distinguir la verdad de lo que es pura ilusión?

No seré yo quien reclame para el economista la exclusiva del criterio diferenciador entre verdad e ilusión, ni es tampoco éste el problema que nos interesa abordar en este momento. Lo que sí defiendo y propongo a la consideración de todo aquel economista que pretenda hacer ciencia económica, es que no es posible seguir interpretando la realidad socio-económica española (ni la mundial) en base a modelos que, como el marxista y el keynesiano niegan a los trabajadores facultades cognoscitivas que reconocen al empresario (keynesianismo) o al Partido (marxismo). Pienso que estos modelos deben ser sustituidos por un nuevo modelo en el que a *todos* los agentes económicos, en especial a trabajadores y empresarios, se les reconozcan las mismas posibilidades de acceso a la verdad. Un modelo en el que no exista ningún supuesto que discrimine en contra de ninguno de ambos grupos o clases sociales; un modelo, en definitiva, que no conciba la verdad científica como patrimonio particular de una determinada clase. ¿Existe tal modelo?

3. APUNTES PARA UN MODELO ALTERNATIVO

La teoría económica ha vivido desde 1817, fecha en que aparecen los "Principios" de D. Ricardo, con una herida profunda en la lógica de su sistematización. Esa herida ha encontrado en Piero Sraffa su diagnóstico más reciente (14), aunque, en mi opinión, no el más correcto. Podemos formular el núcleo del problema con esta pregunta: ¿es la realidad económica una realidad de magnitudes absolutas o, por el contrario, de magnitudes relativas? En otras palabras, ¿existe algún punto de vista desde el que pueda afirmarse que la interpretación valorativa que hacemos de la realidad económica es una interpretación de valor absoluto?

Los economistas familiarizados con la historia del pensamiento económico recordarán inmediatamente que, ocho años después de la publicación de los "Principios" de Ricardo, en 1825, Samuel Bailey criticó al mismo Ricardo por su afán de buscar una valoración absoluta y un bien que sirviera de standard invariable en la valora-

(14) Piero Sraffa, *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Edt. Oiskostau, Barcelona, 1966.

ción de los demás bienes; una pretensión que, como indicaba antes, se sigue renovando inútilmente en nuestros días. Nosotros no entraremos ni en la polémica Ricardo-Bailey ni en las complejidades técnicas que se presentan en la elaboración del modelo relativista. Sí recordaré la definición que del valor nos da Samuel Bailey y apuntaré, en una primera aproximación, la base que dicha definición ofrece para una interpretación relativista del universo económico.

Bailey define el valor de los bienes económicos como "valor relativo". Nos dice que "el valor no denota nada positivo o intrínseco sino meramente la relación que existe entre dos bienes en cuanto son bienes intercambiables. Supuesto que el valor indica la relación entre dos objetos y no puede predicarse de ningún bien sin una referencia expresa e implícita a algún otro bien, el valor se asemeja a la *distancia*. Así como no es posible hablar de la distancia de un objeto sin referirnos a algún otro objeto respecto del cual existe esa distancia, así tampoco podemos hablar del valor de un bien si no es en relación a otro bien con el que se compara. Una cosa no puede tener valor en sí misma sin referencia a otra cosa, como tampoco una cosa puede ser distante en sí misma sin referencia a otra cosa" (15).

Deberá ser evidente para todo economista interesado en la filosofía de la ciencia que la definición del valor dada por Bailey coincide exactamente con la definición que la teoría relativista del universo establece para las distancias físicas (16). Definiendo la tesis según la cual la definición del valor, tal y como la concibe Bailey, si se completa con los elementos de la teoría del conocimiento que hoy poseemos y de los que Bailey carecía, permite construir un modelo relativista del universo económico en el que encuentran su explicación lógica, entre otros, fenómenos económicos tan importantes en la actualidad como el fenómeno de la inflación. La noción relativista del valor será para nosotros esa "sheet anchor" (17) que Ricardo buscó para edificar todo su sistema económico y que él creyó encontrar en "la invariabilidad del valor de los metales preciosos". Pero si la definición relativista del valor es importante, no lo es menos el supuesto gnoseológico exigido por el modelo relativista.

La expresión más brillante de este supuesto quizá sea la elaborada por Ortega cuando habla del "perspectivismo". "El espíritu provinciano, dice Ortega, ha sido siempre, y con plena razón, considerado como una torpeza. Consiste en un error de óptica. El provinciano no cae en la cuenta de que mira al mundo desde una posición excéntrica. Supone, por el contrario, que está en el centro del orbe, y juzga de todo como si su visión fuese central. De aquí una deplorable suficiencia que produce efectos tan cómicos. Todas sus opiniones nacen falsificadas, porque parten de un

(15) S. Bailey, *A Critical Dissertation on the Nature, Measures, and Causes of Value: chiefly in reference to the writings of Mr. Ricardo and his follower*, London, 1825, p. 4,5.

(16) Cfr. Eddington, *The Mathematical Theory of Relativity*, Cambridge Univ. Press, 1930.

(17) D. Ricardo, *Works and Correspondence*, Vol. VI, p. 348 y Vol. I, p. XXVI.

pseudocentro. En cambio, el hombre de la capital sabe que su ciudad, por grande que sea, es sólo un punto del cosmos, un rincón excéntrico. Sabe, además, que en el mundo no hay centro y que es, por tanto, necesario descontar en todos nuestros juicios la peculiar perspectiva que la realidad ofrece mirada desde nuestro punto de vista. Por este motivo, al provinciano el vecino de la gran ciudad parece siempre escéptico, cuando sólo es más avisado" (18).

Prescindiendo de su personificación en el provinciano y en el vecino de la gran ciudad, la realidad a la que Ortega se refiere debe ser aceptada y, precisamente, ese es uno de los méritos del modelo relativista. El modelo relativista del universo económico permite superar el provincianismo que caracteriza tanto al modelo marxista como al keynesiano. Estos dos modelos parten de un pseudocentro y, naturalmente no caen en la cuenta de que miran al mundo desde una posición excéntrica. Si para el marxismo es el Partido quien ocupa esa posición, para el keynesiano es el empresario pero, en ambos casos, los dos juzgan de todo como si su visión fuese central. ¿Cómo supera el modelo relativista esta deficiencia?

El economista, en la medida en la que pretenda servir a la verdad y no a unos intereses particulares, estará interesado en conocer aquello que realmente ocurre en el mundo económico y no en la imagen particular que ofrezca un determinado observador particular. En consecuencia, el economista deberá interesarse por aquellos rasgos de los procesos económicos que sean *comunes a todos* los observadores, pues sólo esos rasgos comunes podrán considerarse originados en la realidad y no en la "ilusión" del observador situado en perspectiva particular. ¿Cómo sabremos si los fenómenos económicos que nuestra teoría interpreta son o no fruto de la ilusión? Si las *leyes* que rigen tales fenómenos son las mismas tanto si el fenómeno se describe tal y como aparece a uno de los observadores como si se describe desde la perspectiva del otro; en ambas descripciones la estructura legal del fenómeno económico descrito debe permanecer invariante (19).

Hemos llegado así a otro de los supuestos clave del modelo relativista: el supuesto de invariancia de las leyes económicas, con todas las implicaciones gnoseológicas que del mismo se derivan.

No sería difícil probar con referencias concretas a la historia del pensamiento económico que, si de algo ha pecado la ciencia económica —unos autores más que otros— ha sido de "espíritu provinciano". Capital y trabajo han sido las dos provincias desde las que los economistas contemplaron la realidad económica sin caer en la cuenta de que, actuando así, miraban la economía desde una posición excéntrica muy particular. El modelo relativista suprime este defecto, pues, al fijarse sólo en los rasgos comunes de los fenómenos elimina los elementos que pudieran derivarse de una perspectiva particular.

(18) J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1947, Vol. III, p. 223.

(19) Sobre el concepto matemático de "invariancia" puede consultarse, entre otros, el libro de A. Eddington antes citado.

No se trata, sin embargo, de negar la importancia que el capital o el trabajo *en sí* tienen para explicar correctamente la realidad económica; se trata sencillamente de valorar esa importancia en su justo alcance, y difícilmente acertaremos en nuestra valoración si nos empeñamos en absolutizar uno cualquiera de los extremos perdiendo de vista el componente de "perspectiva" que le es propio. ¿Quiere esto decir que o el trabajador o el capitalista se equivocan, víctimas de una ilusión? De ninguna manera, ninguno de ellos deforma *totalmente* la realidad; lo que ocurre es que una de las cualidades propias de la realidad económica —más aún que de cualquier otra realidad— consiste en tener una perspectiva; cada agente económico, sea trabajador o empresario, percibe y organiza de modo diverso esa realidad según sea el punto de vista en que se sitúa. El supuesto de invariancia de las leyes económicas, tal y como lo exige el modelo relativista, suprime ese perspectivismo. Tanto empresarios como trabajadores tienen su propio sistema de referencia, su propio sistema de coordenadas al que refieren todos los fenómenos económicos que observan y en el que expresan las leyes que rigen esos fenómenos. A cada fenómeno económico le corresponde una expresión matemática que llamamos ley económica. Puesto que trabajador y empresario tienen su propio sistema de referencia, cada uno expresará las leyes de los fenómenos económicos en su propio sistema. Pues bien, sólo cuando esas leyes permanezcan invariantes al expresarlas en ambos sistemas (laboral y empresarial), podremos decir que son auténticas leyes económicas y no meras sombras platónicas, ilusiones keynesianas o representaciones nacidas de la alienación marxista. Aquí radica y a esto se debe el gran valor científico y político del modelo relativista: ninguno de los sistemas de referencia es privilegiado respecto del otro. ¿Por qué habría de serlo si el interés del economista se centra en los fenómenos objetivos de la economía y no en los intereses particulares de un grupo o clase social?

Finalmente, si la noción de valor como valor relativo y el rechazo del espíritu provinciano en la ciencia económica son dos de los supuestos básicos de la interpretación relativista del universo económico, la función desempeñada por el dinero y su neutralidad o beligerancia respecto a nuestra percepción de los fenómenos económicos es sin duda el tercer supuesto que, junto con los anteriores, confiere a nuestro modelo un significado socio-político y a la vez científico más relevantes. Baste señalar que la consistencia lógica del modelo requiere, necesariamente, la existencia de un proceso inflacionista para comprender el alto valor que el modelo adquiere como esquema interpretativo de la realidad socio-económica que vivimos. Sin embargo, la complejidad técnica que una exposición medianamente adecuada de este tercer supuesto requiere aconseja que prescindamos de él en este ensayo. Por otro lado, supuesto que sólo pretendo ofrecer algunas pinceladas que aboceten lo que es el modelo relativista que definiendo, lo expuesto hasta el momento puede considerarse una aproximación suficiente.

Volvamos a la relación entre orden político y teoría del conocimiento. El modelo relativista, al presentarse como alternativa al keynesianismo de igual forma que al marxismo, nos obliga a los economistas españoles a tomar partido: ¿qué importancia concedemos a los problemas epistemológicos a la hora de interpretar

los problemas económicos y políticos? ¿Somos partidarios de una visión "provinciana" o, por el contrario, de una visión relativista? ¿Podemos pretender una solución efectiva de los problemas cotidianos sin reconocer la importancia práctica que para su solución tienen las ideas filosóficas?

Bertrand Russell no dudaría en apoyar la tesis *filosófica* defendida en este ensayo; en una de sus obras (20) atribuye claramente a la epistemología consecuencias prácticas para la ciencia, la ética y hasta para la política. También parece estar de nuestro lado K. Popper, para quien "las ideas son entidades peligrosas y poderosas, que hasta los filósofos, a veces, han producido..." (21). Pero, lo que para un economista es más estimulante, también Keynes parece ser de la misma opinión cuando, en su Teoría General, escribe que "las ideas de los economistas y filósofos políticos, tanto cuando son correctas como cuando están equivocadas, son más poderosas de lo que comúnmente se cree. En realidad el mundo está gobernado por poco más que esto. Los hombres prácticos que se creen exentos por completo de cualquier influencia intelectual, son generalmente esclavos de algún economista difunto" (22). Y es que, en realidad, la práctica del economista, si bien es cierto que tiene —o debe tener— una vertiente estrictamente empírica, no puede prescindir de la dimensión socio-histórica del objeto que analiza. En la interpretación de esa dimensión no le es posible prescindir de los juicios de valor y de la filosofía social en que se inspira.

Los economistas españoles no podemos prescindir —menos que nunca en el momento actual— de ofrecer interpretaciones de la realidad económica basadas explícitamente en visiones filosóficas. En la medida en que el economista español se considere científico social deberá saltar a la arena conflictiva de la valoración social, una arena que no puede reservarse en exclusividad a la clase política. Este es el desafío que, en la actualidad debe enfrentar el economista español: la elaboración de un modelo socio-económico —con su vertiente empírica y filosófica— en el que se materialicen los ideales socio-políticos a los que aspira el pueblo español. Desgraciadamente, este es el desafío que, por lo que conozco, aún no se ha aceptado.

4. LA REALIDAD ESPAÑOLA

Recordemos algunas de las ideas expuestas por el actual ministro de Hacienda con motivo de las últimas medidas económicas adoptadas por el Gobierno Suárez. Después de recordar que "la situación actual de la economía española arranca del Plan de Estabilización de 1959", atribuye la "crisis tridimensional" que en la actualidad padecemos a que "el modelo adoptado en 1959 fue progresivamente agotán-

(20) B. Russell, *Let the People Think*, London, 1941.

(21) K. Popper, *El desarrollo del conocimiento científico*, Edt. Paidós, B. Aires, 1967, p. 11.

(22) L.A. Rojo, "Método empírico y conocimiento económico", en *Ensayos de Filosofía de la Ciencia*, Edt. Tecnos, Madrid 1970, p. 107.

dose y no constituye en la actualidad un esquema válido"; "en definitiva —sigue diciendo el Sr. Ministro— el sistema económico conformado en la década de los sesenta ha quedado claramente superado. Por ello, plantearse nuestros problemas económicos y sus soluciones como una decisión entre estabilizar o reactivar la economía en base a un modelo que ya no es válido para la España de hoy es hacerlo incorrecta e insuficientemente".

Estoy de acuerdo con el juicio del Sr. Ministro: el modelo socio-económico adoptado en 1959 ha sido superado y debe ser sustituido, pero ¿cuál es el nuevo modelo socio-económico que debe adoptarse? En este punto no puedo estar de acuerdo con el Sr. Carriles. "Dadas las circunstancias que concurren en la situación política, económica y social española en una transición a nuevos modelos", la solución no ha de buscarse necesariamente en un perfeccionamiento de la economía de mercado y una decidida actuación del Sector Público; ese es un modelo socio-económico que *no es nuevo* y su vigencia en occidente nos está mostrando claramente que algo no funciona correctamente en él. ¿Qué es lo que no funciona correctamente?

El modelo que propugna el Sr. Carriles parte de un supuesto, explícitamente reconocido en el discurso, de que "la economía de mercado es la mejor forma de asignación de recursos, aunque no lo sea de distribución, dadas las imperfecciones a que puede conducir. De aquí que la economía de mercado deba ser complementada con programas sociales que mejoren la distribución de la riqueza generada por aquella economía".

Al aceptar el supuesto que acabo de reseñar, el Sr. Carriles está admitiendo una dicotomía en la realidad socio-económica: la dicotomía que separa producción de distribución. Más aún, está subordinando la distribución a la producción ya que, según se dice expresamente, condiciona la distribución de la riqueza a que, primeramente, los criterios privados de producción permitan producir esa riqueza. Es la cantinela de siempre: primero hay que producir la tarta si *después* se quiere distribuir. Primero se crea un monstruo socio-económico y, después, se intenta hacer de él una sociedad. ¿Acaso se necesita crear primero monstruos para hacer después hombres? ¿Qué impide que *simultáneamente* se intente y programe *por todos* la creación y distribución de la riqueza? Aquí es donde los economistas deben sentirse desafiados y éste es el terreno sobre el que debemos edificar el nuevo modelo socio-económico. Desgraciadamente, no parece ser este el camino elegido. Los economistas españoles, consejeros o no del gobierno, inspiran sus propuestas en modelos que, como el keynesiano o el marxista, pertenecen al pasado; con su conducta se muestran incapaces de romper el cordón umbilical que les alimentó en la matriz de que nacieron. Parecen ignorar que de lo que se trata en el momento presente es de ayudar a que nazca una nueva sociedad con la ayuda de un nuevo modelo socio-económico y que, sin cortar ese cordón, no será fácil que nazca la nueva sociedad. Pienso que, entre otros instrumentos posibles, el modelo relativista que defiendo puede ser el bisturí que nos ayude a cortar dicho cordón con el menor dolor posible y sin derramamiento de sangre.

¿Cuáles son, en líneas generales, los principios o coordenadas del modelo relativista que defiende? En contraste con las coordenadas mantenidas por el Sr. Ministro de Hacienda en su propuesta de nuevo ordenamiento para la economía española, definiendo las siguientes coordenadas socio-económicas de cara al futuro.

El acceso de los trabajadores a la gestión de la economía ha constituido una constante histórica en las aspiraciones del movimiento obrero, si bien esa aspiración no siempre se ha manifestado con igual intensidad. El intervencionismo del Estado en esa misma gestión, habiendo sido duramente criticado a lo largo del siglo XIX, ha venido a ser, a partir de la Segunda Guerra Mundial, uno de los postulados más firmes de la ciencia económica (a pesar de las reservas y oposición de economistas como Milton Friedman). Finalmente, los empresarios ven aumentar cada día más las dificultades con que tropieza su gestión económica, sea por falta (o exceso) de planes concretos del Estado, sea por luchas reivindicativas y políticas de los trabajadores. Trabajadores, empresarios y gobierno son así los tres grupos sociales que, en la actualidad, pretenden repartirse la tarta económica española. Como en el juicio salomónico, cada uno de los tres reclama para sí los derechos exclusivos de la maternidad y, desgraciadamente, ninguno parece estar dispuesto a renunciar a su derecho para que la nación siga con vida. Es necesario un acuerdo y, para que este acuerdo sea posible, debe abandonarse el actual modelo económico.

Tres órganos vitales para la actividad económica deben ser re-examinados y convenientemente modificados: la empresa, el sindicato y el sistema fiscal.

La empresa capitalista no admite la posibilidad de que los trabajadores intervengan racionalmente en su gestión; reservando en exclusiva la capacidad de expectativa y planificación al capital, excluye de la racionalidad económica la perspectiva del trabajador. Esta relación de producción no puede seguir dividiendo a dos agentes básicos de la economía española. Pero, a su vez, no podemos ser "provincianos" en nuestras propuestas de reforma; si hasta ahora ha sido el capital el único al que se ha permitido pensar y hablar, no inclinemos la balanza de forma que caigamos en el otro extremo y sea la voz del trabajador la única que tenga algo que decir. Si dictadura es la del capital, dictadura sería la del trabajo y no debemos olvidar que es de la dictadura —sin adjetivos— de donde los españoles queremos salir.

En consecuencia, la creación de órganos empresariales que institucionalicen el diálogo del capital con el trabajo en la planificación y gestión empresarial (no sólo para el convenio colectivo), es una de las necesidades más urgentes en la marcha del pueblo español hacia la democracia.

Pero las relaciones socio-económicas que en la empresa se cultivan son fruto del contexto social y político en que se plantaron. En este contexto, las relaciones que existan entre los partidos políticos y los sindicatos serán determinantes del grado de autonomía económica de las empresas. ¿Pueden los sindicatos transmitir a la empresa la sangre de que se alimentan los partidos políticos, sea ésta sangre azul o roja?

¿Podrá sobrevivir una nación por cuyas instituciones políticas circula sangre de distinto color que la que circula por sus instituciones económicas? El problema, ciertamente, no es sencillo. Las instituciones políticas responden a una determinada forma de crear y distribuir el poder político, a su vez, las instituciones económicas desempeñan la misma función respecto al poder económico, pero ¿qué eficacia puede tener el poder político si carece de los necesarios recursos económicos? En este sentido, la crisis de la ideología presupuestaria clásica y la evolución de la doctrina fiscal en el S. XX ofrecen elementos importantes de reflexión.

En el momento español, ¿cuáles deben ser los principios económicos que inspiren la conducta de los partidos políticos frente al desarrollo de la actividad económica de la nación? ¿Cómo afectarán esos principios a la implantación y supervivencia de la democracia en España? Las opciones económicas fundamentales no pueden estar amenazadas por la incertidumbre que generan unas elecciones políticas. Incluso a nivel de opciones más inmediatas, como pueden ser las que afectan a la fijación de salarios, planes de inversión,...., ¿es aconsejable que predominen las variables políticas sobre las económicas?

En consecuencia, se hace necesario explicitar legalmente el grado de autonomía que la actividad económica empresarial (capital y trabajo conjuntamente) podrá disfrutar frente a las fuerzas políticas, sean los partidos o el gobierno.

En tercer lugar, la reforma del sistema fiscal. Esta reforma sería un índice de la respuesta dada a las preguntas anteriores y, de nuevo, el "provincianismo" de clase social amenazada por igual en los dos extremos. Si el capitalismo de estado absolutizó la perspectiva económica del capital, el socialismo de estado absolutizaría la de aquellos que se consideren representantes del trabajo y, de lo que no podemos dudar es de que, en ambos casos, la democracia a la que aspiramos dejaría mucho que desear. Una democracia cuyo origen hay que buscarlo en los intereses de clase, aunque se pretendan elevar a intereses de Estado (capitalismo) o de sociedad (marxismo), no pasaría de ser una dictadura.

Los españoles nos encontramos en el momento de elegir y, en la alternativa de dos dictaduras, existe, afortunadamente, una tercera vía: el recurso a la razón y al diálogo. Porque es cierto que ya no podemos tener respecto a la razón aquella actitud simplista que tanto criticó Ortega (Marx y Freud despertarían a todo aquel que aún durmiera su "sueño dogmático"), pero no deja de ser menos cierto que nuestra esperanza de cara al futuro debe cifrarse en robustecer y extender la razón frente a la pasión ciega e interesada que tantas veces nos dividió. Debemos confiar en una razón cuya acción intelectual suponga, como vía de acceso objetivo a la realidad, el reconocimiento de la trascendencia de los demás y es el momento de preguntarnos si no será porque el otro nos trasciende, porque su perspectiva no es la nuestra, por lo que nos negamos al diálogo con él encerrándonos en el coto privado de nuestro provincianismo.

F. GOMEZ

En mi opinión, y a nivel económico, éste es el mérito principal del modelo relativista: la aceptación explícita de la perspectiva del otro. Un mérito que, si se aceptase la analogía con la relatividad física, permitiría calificar al modelo como justificación maravillosa de la multiplicidad armónica de los diferentes puntos de vista (23). ¿Podría pensarse una alternativa más razonable a la armonía de la "mano invisible" de A. Smith, o al conflicto de clases marxista, que esta multiplicidad armónica relativista?

(23) J. Ortega Y Gasset, *op. cit.* p. 235.

La obra económica de Karl Marx

Por Enrique M. UREÑA (*)

INTRODUCCION

El paralelismo entre *El Capital* y *El Origen de las Especies*, subrayado por Marx en varias ocasiones, nos descubre con claridad lo que la crítica de la Economía Política significaba para su autor. En la opinión de Marx y Engels, Darwin había asestado el golpe de muerte a la Teleología en el campo de las Ciencias Naturales, explicando empíricamente la evolución maravillosa del mundo biológico. Marx pensaba que su propia obra había asestado el golpe de muerte al Idealismo en el campo de las Ciencias Sociales, descubriendo las leyes materiales que rigen la evolución de las sociedades humanas (1). La crítica económica del Capitalismo se inserta así en el marco más amplio de un Materialismo Histórico concebido como una teoría de la evolución social (2). Pero Marx desarrolló esa crítica económica en una forma tan extensa, complicada y científica (3), que la tarea de su *interpretación* adquiere ya por sí misma el rango de una penosa investigación, separable de la problemática más

*Doctor en Economía

1) En otro lugar he estudiado detalladamente esta interesante comparación marxiana de *El Capital* y *El Origen de las Especies*. Ese estudio será publicado en 1978 en *History of Political Economy*, Duke University Press, bajo el título *Marx and Darwin*. Al Prof. D. Pedro Schwartz tengo que agradecer numerosas sugerencias de contenido y de forma, así como la revisión del texto inglés.

2) Jürgen Habermas es uno de los autores que han defendido más genialmente esta concepción. Véase últimamente su *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, pp. 41 y 144.

3) Marx es considerado hoy como una de las figuras principales de la Historia del Pensamiento Económico. Se ha dicho que su teoría económica es "el origen de la Macroeconomía" (R. Klein), que su modelo macrodinámico es el único predecesor del de Kalecki, Frisch y Tinbergen (Morishima), que anticipa muchas teorías modernas del desarrollo a largo plazo (Kurihara), etc.

amplia que presenta una teoría general de la evolución social. Este artículo se va a ocupar exclusivamente de la crítica de la Economía Política, prescindiendo de los problemas más directamente socioevolutivos (4).

Un estudio detallado de la obra económica de Marx desde las *Anotaciones* de 1844 hasta su muerte en 1883, nos descubre una *unidad total*. Sin embargo, Marx fué incapaz de hacer transparente esa unidad en sus escritos. Estos causan jaquecas "incluso a buenas cabezas" (5), y su oscuridad y extensión son culpables de que la mayoría de las interpretaciones de la obra económica de Marx estén viciadas por una incomprensión de sus elementos más centrales.

El modo frecuentemente tortuoso y abstracto de los razonamientos hace sin duda difícil el estudio de la Economía marxiana. Pero la dificultad principal se debe a una tara estructural: toda la obra económica de Marx está construida sobre lo que yo llamo "tres niveles críticos", cuyas características e interrelación eran claras para el mismo Marx, pero que conducen al lector a la mayor confusión. Su aclaración nos lleva a una comprensión tanto del *contenido* de la crítica económica como del *método* seguido en ella. A continuación vamos a ir siguiendo el desarrollo de esos tres niveles a lo largo de la obra económica de Marx, que dividiremos en dos etapas: la de la *investigación* (1844-1849) y la de la *presentación sistemática* (1857-1883) (6).

LA ETAPA DE LA INVESTIGACION

Vamos a subdividir este período en dos subetapas: una primera (1844) abarca las *Anotaciones* de Marx a sus primeras lecturas de los grandes economistas ingleses y franceses y los *Manuscritos filosófico-económicos*; la segunda comprende los escri-

4) El artículo tiene que limitarse a una exposición extremadamente concisa de algunos de los resultados obtenidos por mí en otro lugar: *Karl Marx Economista: lo que Marx realmente quiso decir*, Madrid 1977, Ed. Tecnos. Esta investigación, en la que trabajé durante seis años, fué supervisada muy de cerca por el Prof. D. Pedro Schwartz. Un estudio profundo de la problemática socioevolutiva ha de encuadrar el Materialismo Histórico dentro de la tradición del pensamiento sociopolítico que va desde Kant hasta Habermas, pasando por Hegel y Freud. Sobre Freud he realizado ya un estudio, cuyos trámites de publicación se han iniciado: *Represión y Liberación: la teoría de la sociedad de Freud*. Espero terminar en breve otro estudio sobre la reconstrucción del Materialismo Histórico intentada por Habermas.

(5) *Marx and Kugelmann* (13.10.1866), mEW 31, 534.

(6) De 1850 a 1856 Marx no escribe ninguna obra importante desde el punto de vista económico. En ese período hay un riquísimo material en cartas y artículos de periódico sobre las crisis económicas y sobre teoría monetaria, pero de eso hemos de prescindir aquí. Marx siguió estudiando Economía en ese tiempo hasta que en 1857 llegó al punto crucial de su crítica: su teoría del beneficio como una teoría de la plusvalía.

tos económicos de 1845 a 1849 (Sagrada Familia, Ideología Alemana, Miseria de la Filosofía, Salario, Manifiesto, Discurso sobre el Libre Comercio, Trabajo asalariado y capital). Comencemos por 1844.

Ya en las *Anotaciones* surgen aisladamente las ideas centrales de los tres niveles críticos. Pero es en los *Manuscritos*, completados con las dos anotaciones gigantes a James Mill, en donde el nacimiento de esos tres niveles se deja encuadrar dentro de un esquema unitario. Marx había aprendido de Hegel y Engels que la propiedad privada era el fundamento de la Economía política. Por eso el primer intento sistemático de su crítica comienza con un análisis de la propiedad. En él descubre Marx que la "propiedad privada" y el "trabajo alienado" son las dos caras de una misma medalla. Radicalizando una observación de Meek (7), quiero afirmar que Marx entremezcla en ese análisis —aunque sin sistematizarlos así— tres tipos diversos del concepto de propiedad privada. Este es el esquema unitario del que nacen nuestros tres niveles. Resumidamente:

Primer nivel

Propiedad privada es igual a propiedad excluyente de todo tipo de productos.

Trabajo alienado es igual a trabajo guiado por una finalidad exclusivamente codiciosa o trabajo en el que el hombre se esclaviza a la producción.

Segundo nivel

Propiedad privada es igual a propiedad privada de valor abstracto o dinero.

Trabajo alienado es igual a trabajo de productores independientes, aunque pertenecientes a una misma sociedad, que no se ponen de acuerdo ex-ante sobre lo que van a producir para la satisfacción de las necesidades sociales, habida cuenta de los recursos totales existentes.

Tercer nivel

Propiedad privada es igual a propiedad privada de los medios de producción.

Trabajo alienado es igual a trabajo de los asalariados..

El primer nivel incluye una concepción normativa de lo que debe ser una Economía humana: aquella en la que el hombre domine al sistema productivo en vez de ser esclavizado por él. Como en el Capitalismo la producción sojuzga al hombre en vez de servirle, la Economía capitalista es *inhumana*. Esta afirmación todavía no ha encontrado una formulación directamente económica.

7) MEEK, R.L., *Studies in the labour theory of value*, London 1973, (2a. edición), pp. X1ss

El segundo nivel se mueve ya en campo estrictamente económico: en el estudio de la formación del valor o precio de los productos. Este estudio —en el que Marx defiende la formación del valor o precio por el juego azaroso de la oferta/demanda— le lleva a la conclusión de que los productores burgueses no se pueden poner de acuerdo ex-ante para decidir la estructura de la producción, como sería lo *racional*, sino que cada cual ha de producir por su cuenta y riesgo en lucha de intereses con los demás, comprobando solo ex-post, en el mercado competitivo, si ha acertado o no en sus previsiones. Marx concluye, además, a través de un análisis *cualitativo* del valor, que los aciertos y desaciertos no se miden por la capacidad de lo producido para cubrir las necesidades reales de la población, como sería lo *racional*, sino por la obtención de un beneficio abstracto en dinero (aunque haya gente muerta de hambre, si se han producido cosas absurdas que hayan dejado un beneficio en dinero a sus productores, éstos *han acertado*). La *sociedad* capitalista se levanta así contradictoriamente sobre un trabajo *antisocial*: esa sociedad es *irracional*.

El tercer nivel se asienta también en terreno económico: en el de una teoría del beneficio. Los razonamientos de Marx le llevan a la conclusión de que el beneficio capitalista ha sido producido exclusivamente por los asalariados y en modo alguno por el capital. Marx concluye también que la posibilidad de que los capitalistas se apropien del valor creado por los trabajadores, reside en la propiedad privada de los medios de producción. Los elementos fundamentales de la crítica contenida en la futura teoría de la plusvalía ya están así claramente expresados en estos primeros escritos. El tercer nivel muestra que la Economía capitalista es *injusta*.

Resumiendo: ya en 1844 Marx cree mostrar que la sociedad capitalista es *inhumana, irracional e injusta*, en los sentidos que acabo de explicitar; estas tres críticas se encasillan dentro del análisis de la propiedad privada y del trabajo alienado (8), según el esquema puesto antes. Sólo me queda añadir una observación: las argumentaciones de Marx, en 1844, discurren fundamentalmente sobre *contraposiciones* de diversas ideas de los grandes economistas clásicos, sobre todo de Adam Smith (las partes económicas de los *Manuscritos* son casi un puro comentario a Smith).

Los tres niveles críticos continúan formando el núcleo de la obra económica de Marx en 1845/1849. El avance realizado, respecto a 1844, consiste en su encasillamiento dentro de un esquema más directamente económico y en la preparación del establecimiento de una relación entre los niveles segundo y tercero.

El nuevo esquema unitario es el de la *teoría ricardiana del valor*, que Marx acepta ahora (9). Ella le permite una reformulación de los tres niveles, que podría resumir-

8) Aquí prescindimos de la problemática filosófica del concepto de alienación.

9) En la fase anterior Marx rechaza expresamente como "abstracta" la teoría del valor de la Escuela ricardiana, aceptando la teoría de la formación del valor o precio por el juego azaroso de oferta y demanda. Aunque esto es muy importante para un juicio de la obra económica de Marx, no podemos desarrollarlo aquí. Véanse los Capítulos II y IV de mi estudio sobre Marx Economista.

se así: la determinación ricardiana del valor por el tiempo de trabajo *es* expresión científica del *inhumanismo* de la sociedad capitalista, *presupone* la *irracionalidad* de esa sociedad y *tiene como consecuencia* una *injusticia* estructural. Los términos "inhumanismo", "irracionalidad", e "injusticia" significan concretamente lo mismo que explicamos antes. Pero el nuevo esquema permite además a Marx iniciar una relación entre los niveles segundo y tercero; el análisis de la explotación capitalista (tercer nivel) aparece ahora como una *aplicación particular* del análisis hecho en la formación de los precios (segundo nivel): la determinación del salario en el mercado de trabajo obedece a las mismas leyes encontradas en la determinación de los valores o precios de las mercancías en el mercado de productos.

Aunque Marx se adentra así más en una formulación económica de su crítica, su modo de argumentación sigue siendo el de "usar" a los economistas para expresar con sus mismas teorías la crítica que él quiere hacer a la sociedad capitalista, sin detenerse las más de las veces a discutir analíticamente las ideas que toma de ellos. Esto es lo que Marx hace con la teoría ricardiana del valor. Por eso Marx ni siquiera se plantea el problema central de su crítica posterior a Ricardo: el que se presenta al relacionar la concepción del beneficio en el tercer nivel (estudio del *origen* del beneficio) con la forma en la que el beneficio aparece en el segundo nivel (como una *parte del precio*). *El planteamiento y la solución encontrada* por Marx a ese problema constituyen el presupuesto necesario para el comienzo de la obra sistemática de madurez (10).

LA ETAPA DE LA PRESENTACION SISTEMATICA

El esquema unitario que encuadra los tres niveles en *El Capital* (11) es la *teoría marxiana del valor*. Marx llega a establecer su propia teoría al resolver el problema al que nos acabamos de referir. Ese problema es resuelto fundamentalmente en dos pasos.

El primer paso consiste en dar una respuesta a la siguiente cuestión: si la Economía capitalista está regida por la ley del intercambio de valores *equivalentes* (teoría ricardiana), ¿de dónde surge entonces el *beneficio* capitalista? La solución de Marx es: hay un intercambio específico, el del mercado de trabajo, en el que la mercancía comprada (= *fuerza de trabajo*) por su equivalente (= salario) tiene como *valor de uso* la *producción de un valor abstracto* (= tiempo de trabajo durante el que el capi-

10) Para todo este Apartado, véase: *Karl Marx Economista, o.c.*, Capítulos I a IV.

11) *El Capital* ha de estudiarse en relación con los demás escritos de este período. Los más importantes son: Manuscrito de 1857/58 ("Grundrisse"), Fragmento del texto primero de la Contribución a la Crítica de la Economía Política (1858), Contribución a la Crítica de la Economía Política (1859), Manuscrito de 1861/63 (una gran parte del cual constituye las Teorías sobre la Plusvalía), Salario, Precio y Beneficio (1865), Glosas marginales al Manual de Economía Política de A. Wagner (1879/1880).

talista *usa* al asalariado en su fábrica) que *supera* el equivalente pagado. Puesto en una sencilla ecuación: *Tiempo de trabajo* producido en el uso de la *fuerza de trabajo* = tiempo de trabajo necesario para reponer el *salario* (= tiempo de trabajo pagado) + tiempo de trabajo restante (= tiempo de trabajo no pagado) o *plusvalía*. La teoría *marxiana* del valor se especifica así, frente a la teoría *ricardiana*, por ser una *teoría de la plusvalía*. Lo que ha posibilitado a Marx el establecimiento de esta teoría ha sido el descubrimiento de la distinción entre *trabajo* y *fuerza de trabajo* (12).

El segundo paso consiste en una explicación satisfactoria de la coherencia entre la teoría del valor, resumida en el párrafo anterior, y la formación de los precios de las mercancías en la superficie cotidiana del mercado capitalista. Este es el problema que Marx resuelve en el tomo III de *El Capital*, al tratar la formación de la *tasa general de beneficio* y los correspondientes *precios de producción* (13), problemática en la que aquí no podemos entrar ni siquiera resumidamente. Sólo quiero indicar que el instrumento analítico que permite a Marx desarrollar este segundo paso es también el de la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo.

Los dos pasos que acabamos de considerar nos descubren la interrelación de los niveles segundo y tercero en la teoría marxiana del valor, y con ella el corazón de la crítica de Marx al Capitalismo: el corazón de su *contenido* y de su *método*. Veamos esto con un poco de calma.

En *El Capital* y en el tomo III de las *Teorías sobre la Plusvalía* Marx repite hasta la saciedad que la explotación de la fuerza de trabajo, realizada en la forma explicada en el primer paso, es el *gozne sobre el que gira toda la Economía capitalista*. En los escritos de madurez Marx repite también muchas veces, en contextos polémicos, que la Economía capitalista no está orientada a la producción de valores de uso (= bienes concretos) sino a la del valor abstracto de cambio. A pesar de esta insistencia de Marx, el mensaje central de *El Capital*, encerrado en estas dos afirmaciones, no ha sido comprendido por infinidad de intérpretes y críticos de esa obra.

El mensaje central de *El Capital* es éste: la sociedad capitalista *no produce valores de uso* (= bienes concretos), *sino valor abstracto consistente en tiempo de trabajo ajeno no pagado; esa producción no es posible sin la circulación de mercancías preñadas de plusvalía; la medida del intercambio en la circulación ha de ser evidentemente la del tiempo de trabajo contenido en las mercancías*, ya que eso es lo único que interesa al Capitalismo, *ya que eso es su producto*. Toda la obra sistemática de Marx consiste en la fundamentación de estas afirmaciones, en el descubrimiento

12) De dos cartas de Marx a Engels se desprende que el primero llegó a esa distinción hacia finales de 1857 o comienzos de 1858.

13) Marx corrige aquí el tratamiento hecho por Ricardo en el Capítulo IV de su *Principles* (véase: RICARDO, D., *Works and Correspondence*, ed. por P. Sraffa, vol. I, pp. 89-92. MEW 26.2, 204-208).

y explicación científica de las leyes que rigen la *producción* de la plusvalía o del capital y su *circulación* necesaria.

La interrelación íntima entre los niveles segundo y tercero aparece así, en un primer paso, en el hecho de que la teoría de la explotación (tercer nivel), en cuanto teoría de la *plusvalía*, no se deriva de una *aplicación particular* de la explicación de la formación de los valores o precios de intercambio (segundo nivel), sino que ambos niveles son una misma cosa: la teoría del valor es una teoría de la plusvalía, según lo indicado en el párrafo anterior. La confusión a que da pie la oscuridad de la

obra de Marx y el hecho de haber antepuesto en el tomo I de *El Capital*, la teoría del intercambio en la circulación simple de mercancías a la teoría de la plusvalía, consiste en imaginarse que Marx está razonando así: en el Capitalismo se producen bienes concretos, que se intercambian en el mercado; el único factor productivo ha sido en definitiva el trabajo; por lo tanto solo el trabajo determina el valor de intercambio; de ahí se deduce que el beneficio es también un producto del trabajo, es plusvalía. Nada más lejos del pensamiento de Marx, que ya niega de raíz el primer anillo del razonamiento: el Capitalismo no produce bienes concretos, sino *produce valor abstracto, plusvalía, horas de trabajo no pagadas*. La dificultad de entender esto se debe también a que es *absurdo* (*producir* horas de trabajo no pagadas, valor abstracto!). Marx diría: claro que es absurdo; *eso es precisamente lo que yo quiero demostrar: que el Capitalismo es absurdo* (14).

Pero la confesión a que da pie la relación entre sí de los niveles segundo y tercero va todavía más allá: en la obra sistemática de Marx, la teoría del valor expuesta en los primeros capítulos de *El Capital* pertenece propiamente al tercer nivel ya que se identifica con la teoría de la plusvalía. El segundo nivel (formación de precios y distribución de recursos) se corresponde en *El Capital* propiamente con el estudio de la configuración de la tasa general de beneficio y precios de producción, y es aquí en donde aparece la *interrelación* propiamente dicha entre ambos niveles: los precios y los beneficios son en el Capitalismo la *expresión superficial* de la *realidad interna* constituida por el proceso de explotación o producción de *plusvalía* o *valor abstracto*. La confusión consiste en el significado diverso que tiene el concepto de *valor* en las etapas de investigación y de presentación sistemática: en la primera, *valor*, como categoría cuantitativa, es usada en línea con *precio* (en modo semejante al uso de los clásicos), mientras que en la etapa de madurez Marx ha hecho ya la distinción

14) Otro error muy difundido entre los críticos (e incluso entre los defensores) de Marx consiste en contraponer la teoría marxiana del valor a la teoría de formación de los precios por el movimiento de oferta y demanda, sin caer en la cuenta de que para Marx mismo ambas cosas son *inseparables*: la teoría marxiana del valor *es* una teoría de oferta/demanda. Véase el Capítulo IV de mi estudio ya citado. Entre la literatura que me es conocida, el economista ruso Pevzner ha tratado este punto con precisión y claridad dignas de ser subrayadas: PEVZNER, Ja., *Metodologija 'Kapitala' K. Marksa i sovremennii Kapitalizm*, Moscú 1969, pp. 43-65.

esencial entre *valores y precios de producción*, en la que la categoría "*valor*" incluye ya la de *plusvalía*. El esclarecimiento del *método* seguido por Marx en su obra económica nos va a acabar de aclarar el *contenido* de ésta (15).

EL METODO DE INVESTIGACION Y EL METODO DE PRESENTACION SISTEMATICA

Marx decía que los métodos de investigación y de presentación seguían caminos inversos. La *investigación* intenta perforar la superficie engañosa de los fenómenos para llegar hasta su realidad interna. La *presentación* recorre el camino de vuelta, para explicarnos cómo *se manifiesta* la realidad interna en la superficie. Nosotros podemos traducir esto diciendo: Marx parte de la superficie engañosa de los precios y beneficios (que aparecen como expresión de racionalidad y de justicia "equivalente") hasta llegar a la realidad del valor y de la plusvalía (que muestran la irracionalidad y la injusticia); después vuelve a subir a la superficie, mostrando cómo los precios y beneficios no son sino la *expresión cotidiana* del valor y de la plusvalía, es decir, de la irracionalidad y de la injusticia estructural del Capitalismo. Esquemáticamente:

Investigación

1. Estudio histórico Anotaciones 1844
2. Estudio "superficie" escritos 1844/1857
3. Llegada a la "realidad interna" hacia 1857/1858

Presentación (El Capital)

4. Presentación de la "realidad interna" Tomo I
5. Llegada a "superficie" como manifestación realidad interna Tomo III
6. Estudio histórico Teorías sobre la plusvalía (Tomo IV)

La estructura de *El Capital* puede esquematizarse más detalladamente así (el "proceso de producción del capital" y el "proceso de circulación del capital" se corresponden ahora con nuestros niveles tercero y segundo respectivamente):

15) Para todo este Apartado véanse los Capítulos V a VIII, X y XI de mi estudio sobre Marx Economista.

1. *Circulación simple de mercancías* es igual al intercambio de mercancías simples según la ley del intercambio de valores equivalentes = Capítulos 1-3 del Tomo I.
2. *Proceso de producción del capital* es igual a producción de plusvalía según la ley general de la acumulación capitalista = Capítulos 4-25 del Tomo I.
3. *Proceso de circulación del capital* es igual al capital como movimiento circular o la circulación capitalista de mercancías como indisoluble de la producción del capital o de la plusvalía = Tomo II.
4. *Unidad de los procesos de producción y circulación del capital* es igual a leyes que rigen la circulación capitalista de mercancías = Tomo III:

4.1. Equilibrio de producción y circulación es igual a intercambio según tasa general de beneficio y precios de producción = Capítulos 1-12.

4.2. Desequilibrio de producción y circulación igual a teoría de las crisis económicas capitalistas = Capítulos 13-15.

4.3. Superación continuada y agudización a la vez, del desequilibrio de producción y circulación igual a sistema crediticio = Capítulos 21-36.

Este esquema nos muestra cómo todo *El Capital* no es sino el desarrollo de la interrelación entre los niveles segundo y tercero (16). Finalmente quiero hacer otras dos observaciones sobre la estructura y desarrollo de *El Capital*.

Conforme al fin *crítico* perseguido (desenmascarar la apariencia engañosa de la superficie cotidiana y denunciar la realidad de la que es expresión), Marx sigue implícitamente, en cada tema y en el conjunto de *El Capital*, el siguiente esquema:

1. Recoge unos hechos de experiencia cotidiana en la vida económica.
2. Critica la interpretación que hacen de esos hechos los economistas vulgares y los economistas clásicos.
3. Explica su propia interpretación que, a primera vista, parece contradecir la experiencia e incluso lo que él mismo ha dicho partes anteriores de su obra teórica.
4. Muestra la coherencia de su interpretación con la experiencia cotidiana, con la teoría clásica corregida de sus inconsecuencias, y con lo que él ha dicho en partes anteriores de su obra.

16) Los Capítulos V a VIII de mi estudio son un desarrollo de ese esquema.

Por otro lado, Marx va recogiendo esos hechos de experiencia cotidiana en un orden sistemático que le va acercando de la "realidad interna" abstracta a la "superficie" concreta de la vida económica cotidiana. Por eso puede afirmar al final que *ha explicado* esa realidad cotidiana capitalista y no ha estado haciendo elucubraciones metafísicas. En términos técnicos: *la crítica de Marx a la sociedad capitalista explica a la vez el funcionamiento de la economía capitalista desde un punto de vista estrictamente técnico*. Este era el fin perseguido por Marx: hacer una crítica, no desde la Ética ni desde la Política, sino desde la misma Economía. En *El Capital* Marx cree haber mostrado científicamente que la Economía capitalista no es humana, racional y justa (interpretación "falsa"), sino *inhumana, irracional e injusta* (interpretación "verdadera"). Esta crítica se puede resumir así, volviendo a nuestros tres niveles que ahora aparecen unidos en el esquema unitario de la teoría marxiana del valor: el mecanismo capitalista lleva a un desarrollo de las fuerzas productivas que no está orientado a liberar al hombre, sino a someterle relativamente cada vez más al yugo del trabajo (primer nivel); que conduce a una explotación cada vez mayor del asalariado, ya que éste tiene que trabajar cada vez más tiempo para el capital en relación al tiempo de trabajo para sí mismo (tercer nivel); y que, finalmente, sólo permite realizar esa explotación mediante un incremento irracional de la producción de valores de uso, que el sistema es incapaz de digerir y que no satisfacen las necesidades humanas de la población (segundo nivel); (17).

CONCLUSION

El estudio de la obra económica de Marx no deja lugar a dudas acerca del puesto prominente que le corresponde en la Historia del Pensamiento Económico (18). Dudosa es sin embargo una valoración crítica de la contribución de esa obra al interés central de Marx: *criticar* la sociedad capitalista y *fundamentar* una teoría general de la evolución social que aboca en la sociedad comunista.

En mi opinión Marx ha mostrado correctamente que la forma capitalista de producción es necesariamente inhumana, irracional e injusta, en los sentidos resumidos anteriormente. Pero creo también que esa crítica, al menos en cuanto está fundamentada por su obra estrictamente económica, está hecha con un grado tan grande de abstracción que es *inoperativa* desde un punto de vista tanto económico como político. A mi modo de ver, la crítica marxiana de la Economía Política nos demuestra que nuestra sociedad capitalista está enferma, pero nos deja en la duda acerca del camino a seguir para transformarla. Marx sólo deli-

17) El tratamiento del primer nivel es menos importante para la comprensión de la obra económica de Marx. Aquí no hemos podido ocuparnos más de él. Véase mi reconstrucción de la obra sistemática de Marx en el Capítulo X de *Karl Marx Economista*, o.c.

18) Véase la nota 3.

neó los principios más generales de la futura sociedad comunista. La aplicación de esos principios quedó reservada a la posteridad.

Esa posteridad de Marx tiene ya toda una historia que no se puede ni ignorar ni bagatizar. Pero un juicio científico sobre la alternativa Capitalismo/Socialismo (19), que quiera sobrepasar el folklore "anti" y "pro"-marxista, ha de enfrentarse con una tarea terriblemente ardua: ha de emprender con el capitalismo actual y con las formas comunistas de producción existentes la misma tarea crítica que Marx emprendió con el capitalismo de su tiempo. Para ello creo que la obra de Marx, tanto la económica como la más amplia de un Materialismo Histórico que incorpore la crítica económica, sigue siendo el mejor *punto de partida*.

Ese juicio científico tendría que abarcar tres tipos de investigación. *Primero*, sería necesario un estudio *filosófico-sociológico* del Materialismo Histórico, que encuadrara a éste dentro de la corriente central del pensamiento sociopolítico occidental y le relejera desde las ramas más recientes de las Ciencias Filosóficas y Sociales; ésta es una tarea semejante a la emprendida por *Habermas*. *Segundo*, sería necesario un estudio *económico-político* de las realidades socioeconómicas de los países comunistas más avanzados, así como una reflexión detallada sobre la historia de la controversia acerca de la posibilidad de una Economía socialista (Pareto, Barone, von Mises, Hayek, F. Taylor, Lange, Abba Lerner, etc.) y sobre la obra teórica y las controversias internas entre los mismos economistas socialistas (p. ej., las controversias de los economistas rusos en la década de los años veinte, encabezados por Bucharin y Preobrashenski). Uno de los puntos centrales de este estudio sería sin duda el de la posibilidad de armonizar *planeación económica* con *democracia política*. Finalmente, *tercero*, habría que relacionar los resultados obtenidos en ambos tipos de investigación.

La tarea es atterradoramente compleja porque la sociedad misma lo es. De nada sirve cerrar los ojos y engañarse a sí mismo con "soluciones" fáciles e irreflexivas. Marx, como hombre limitado que era igual que todos nosotros, *no solucionó* el problema de la sociedad humana. Pero al menos sí acertó en dos cosas, que hoy tienen todavía más actualidad que en el siglo XIX: el futuro de nuestra sociedad se decide en la alternativa Capitalismo/Socialismo; una solución racional y humana de esa alternativa requiere una fundamentación científica extremadamente ardua y compleja. El mayor mérito de Marx es éste: los problemas que él planteó siguen siendo *nuestros problemas*.

19) Prescindo de la distinción entre Socialismo y Comunismo, que, por lo demás, tampoco es unitaria.



La iglesia española y la nueva sociedad burguesa de la restauración (1876-1923) *

Por Fernando GARCIA DE CORTAZAR *

La palabra *Iglesia* se ha revestido de multitud de sentidos históricos que han hecho olvidar su estricto significado de comunidad de fe y caridad en Cristo. Frente a la inmutabilidad esencial de los contenidos, proclamada por los teólogos se ha ido dibujando una iglesia mutable en el tiempo y acomodaticia ante la circunstancia. No es difícil apuntar la causa de esta versatilidad eclesial recogida por los historiadores. Mientras la doctrina eclesiástica se afirmaba en su carácter metatemporal, su expresión concreta echaba sus raíces en la historicidad. Sin embargo, no han sido muchos los estudiosos que hayan desentrañado la urdimbre humana de una institución que se presenta como transmisora del mensaje divino, a pesar de que la visión de la iglesia como un conjunto de instituciones, por ser más aprehensible e histórica, ofrece más posibilidades de análisis que cualquiera otra. Se advierte, no obstante, un interés creciente por el estudio de la iglesia como institución. Vamos a intentar recoger —siquiera esquemáticamente— esa iglesia institucional, tal como se expresaba en unos años concretos, los definidos por la Restauración borbónica.

El pacto de la Iglesia con la burguesía

Adelantamos ya que la iglesia va a vivir un momento apasionante, que se abre con el reinado de Alfonso XII, en la década de los setenta del pasado siglo. La iglesia española va a revestirse de ropas nuevas, va a rejuvenecer su rostro y estará dispuesta a no perder el paso en la carrera hacia la asimilación del modo burgués de vi-

*Director de la División de Historia y Geografía de la Universidad de Deusto (Bilbao).

Iniciamos con este artículo la publicación de la versión escrita del ciclo de conferencias sobre "La Iglesia española en el horizonte socio-político del siglo XX" celebrado en el "Centro Pignatelli" de Zaragoza en los meses de febrero y marzo de 1977. Abordamos esta publicación conjuntamente con la revista "Razón y Fé", también editada por esta Casa. Dentro de la misma temática se encuadra el estudio de Rafael Sanz de Diego que aparece en este mismo número de "Revista de Fomento Social" (N. de la R.).

da. Pero, en seguida, surge una pregunta imparabla: ¿qué ha ocurrido con la Iglesia del Antiguo Régimen? La burguesía ha tomado el poder en España y ya para finales del ochocientos está consiguiendo imponer un nuevo tipo de vida, que necesariamente iba a afectar a las relaciones de la sociedad civil con la institución eclesiástica. Esa toma del poder, en beneficio de la burguesía, no se ha llevado a cabo sin convulsiones o sin antagonismos violentos. Desplazar a la nobleza, tan enraizada en el poder, no fue tarea fácil, ni lo fue tampoco la sustitución de la vieja sociedad estamental por la más dinámica sociedad clasista. Ante la revolución burguesa, la iglesia española había sido beligerante. No en vano había acompañado a la nobleza durante siglos, en el disfrute de los privilegios, que una particular organización de la sociedad le otorgaba. Del pacto de la iglesia con la nobleza había surgido el tipo de sociedad característico del Antiguo Régimen. A la hora de los duelos, los nobles y los eclesiásticos se consolaban queriendo convencerse de que la revolución no podría alterar, por mucho tiempo, el orden "natural" de la sociedad, que hasta entonces les había beneficiado. Pero la iglesia española, al mismo tiempo, que condenaba la revolución, que le había despojado, iniciaba un progresivo aproximamiento a los protagonistas de la nueva sociedad. De esta forma, los burgueses españoles, ya a finales del siglo pasado, comenzaron a estrechar sus relaciones con la iglesia que les perdonaba y bendecía sus riquezas amasadas en el trasiego de propiedad desamortizada.

Después del oscurecimiento de la institución eclesiástica, en la España de mediados del siglo XIX, el ascenso de la burguesía va a hacer posible el protagonismo de la iglesia, en una sociedad que en buena parte ayudara a configurar. Así pues, la iglesia, que es el objeto de nuestro análisis, ha patentizado su ruptura con los personajes y formas del Antiguo Régimen y se inicia en la tarea de hacerse indispensable en la sociedad clasista. Sin embargo, este nuevo pacto de la iglesia española entrañaba no pocas dificultades para una institución que con su ideología había ayudado a sostener el edificio del Antiguo Régimen. Por ello, esta alianza de la iglesia con la burguesía no se va a hacer sin traumatismos, sin vacilaciones y retrocesos que coadyuvaron finalmente a la perfecta identificación de ambas, que denunciarían algunos historiadores, años más tarde.

Destacamos en primer lugar este descolgarse de la iglesia española de las fórmulas del Antiguo Régimen y su paulatina aproximación a categorías burguesas. La iglesia española de finales del siglo XIX es víctima —quizás, sin saberlo,— de una abierta crisis de identidad. Ha tenido que aceptar el reto revolucionario y se ha puesto a replantear su programa, su organización y su acción. No poco le iba a ayudar a la iglesia española, en este su examen planificador, la situación en que la había dejado el proceso revolucionario del ochocientos, culminado en la revolución de septiembre de 1868. La iglesia española no sólo había perdido su patrimonio tras las sucesivas enajenaciones del siglo XIX sino que también su equipo de regulares, atacado por la legislación secularizadora había dejado de existir. Obligada por su misma indigencia, la iglesia de España va a destacar más que en cualquiera época anterior, su función pastoral. No obstante, con frecuencia sucumbirá a la tentación de convertirse en un elemento configurador de la identidad social y aun del propio ordenamiento político.

Con un pacto entre la iglesia y la burguesía se abre el relanzamiento eclesiástico español y la búsqueda de la perdida identidad eclesial. Dicho pacto va a ser duradero y sólo comenzará a resquebrajarse en las postrimerías de la era de Franco. Será entonces cuando se podrá volver a hablar de una nueva crisis de identidad dentro de la iglesia, de la que poco a poco irá saliendo, precisamente, gracias a la afirmación de su diferenciación respecto al resto de la sociedad. Esta afirmación lleva implícito el reconocimiento, por parte de la iglesia, de la autonomía de la sociedad civil en un ámbito de competencias ya establecido. Así pues, la iglesia que surge de la Restauración canovista con el apoyo y tutela de la clase burguesa va a ser la que, en la actualidad, intente corregir su trayectoria anterior alentando la creación de estructuras opuestas a la discriminación clasista. La misma iglesia que, consagrado el triunfo de la burguesía se acercará y adaptará a la propiedad individual, esa misma, ante el impacto de la revolución socialista no dudará en afirmar la convergencia existente entre determinadas metas del socialismo y el apremio ético de la vida cristiana. Por ello, resulta sugestivo para el historiador desentrañar los mecanismos puestos en marcha por la iglesia en su acomodo e inserción en una sociedad.

La iglesia española —gracias a la obra de la Restauración— puede contar con unos cuantos años de serenidad, en los que su labor aparece menos condicionada que en épocas anteriores por el resultado de una inestabilidad política. A partir de la Restauración borbónica, la iglesia española puede asentarse y expandirse como consecuencia de su dinámica interna y a causa de la menor coacción de elementos externos a ella. Si en la década de los sesenta es cuando se da un comienzo de vivencialidad entre un liberalismo ya serenado y una iglesia ya despojada, es a finales de siglo cuando dicha iglesia, cada año menos pobre, recibe las aguas remansadas del *Syllabus*. Es la época de la expansión de las doctrinas de los jóvenes ideólogos demócratas. Ya no se sienten huéspedes en España ni la Internacional de Trabajadores, ni el anarquismo, ni el krausismo. Son los años de finales del siglo XIX, los de irrupción de la problemática social dentro de la conciencia católica.

LOS EFECTIVOS ECLESIASTICOS

Una legislación concordada había puesto las bases ya en 1851, de una iglesia moderna, que, como grupo social, seguía poseyendo unos privilegios o atribuciones que le permitían mantenerse de protagonista, en actividades bien distintas de las que proclamaba como específicas suyas. A la iglesia española, la reorganización de sus efectivos tras las diferentes convulsiones políticas, que sufrió a lo largo del siglo XIX, le permite afrontar, con menor contingente de sacerdotes, una labor que aparecerá como más ardua. Los efectivos del clero secular no experimentan variaciones sensibles en la segunda mitad del siglo XIX, siguiendo, eso sí, la tónica descendente de la centuria. Frente a los 38.563 curas seculares que tiene España en 1859 los 33.403 que figuran en el censo oficial de 1900 no hacen sino señalar el retroceso numérico característico en el estamento eclesiástico del siglo XIX. Si un sacerdote, en 1859, correspondía a 401 españoles, con el final del siglo —en 1900— 531 habitantes tenían que compartir, teóricamente, el mismo cura secular, mientras que en 1920 la relación será de un sacerdote para cada 613 personas.

La desigualdad de la vitalidad religiosa de las regiones españolas va a explicar, en parte, las diferencias que en cuanto a contingente clerical presenta la geografía española.

Un clero muy numeroso se asienta en todo el norte de España, en donde también el carlismo había echado más profundas raíces. Galicia da el mayor índice de sacerdotes diocesanos en la España de la Restauración. En 1900 dispone de un sacerdote por cada 412 personas. El índice es superior incluso al que nos dan las tres provincias vascas en las que un sacerdote cuenta con una clientela teórica de 458 habitantes. El Levante español, tradicionalmente pobre en clero secular y rico en obispos tiene un sacerdote diocesano para cada 862 habitantes. Aragón ocupa una situación intermedia entre la exuberancia sacerdotal gallega y la penuria de Andalucía.

La iglesia española es consciente de la imposibilidad de sustraerse a los aires de renovación, que soplan por España con el cambio de siglo. Así la jerarquía eclesiástica va a remozar sus seminarios, en donde se van a preparar las futuras promociones sacerdotales. Una mayor atención al nivel científico de los estudios, en los seminarios, hizo posible una cierta culturización del clero, que había conocido un siglo XIX, de notable descuido en el cultivo de sus facultades intelectivas. Pero como se ve por los planes de estudio vigentes en los seminarios de la España de la Restauración, la iglesia española trataba de impartir una enseñanza apologética. Los planes de estudio de los seminarios españoles definían una defensa a ultranza de la institución eclesiástica, en un momento en que se pensaba era combatida con más acritud por el libre pensamiento. Una Teología, segura de sí misma, en absoluto vacilante, pretendía dar seguridad doctrinal a un seminaristado poco culto, que pronto iba a ser apelado por un mundo cada día menos firme en sus convicciones. Desde una perspectiva puramente defensiva, se prepara al futuro sacerdote para su acercamiento al "mundo moderno". Se da, pues, en la formación intelectual de los seminaristas una ruptura con la nueva cultura, una falta de sintonía con un mundo cambiante y que el universo teológico no puede comprender. El resultado de este cultivo intelectual de los seminaristas va a ser un clero defensivo y conservador al que sólo un cierto oportunismo religioso-político, que puede tener sus raíces más profundas en la sustitución del dogma por la moral, será capaz de hacer cambiar. Parece como si los seminarios sólo se preocuparan de crear un clero para practicantes, olvidándose de esa posible clientela alejada circunstancialmente de la influencia eclesiástica. Para preparar al seminarista a la *cura de almas* se insistía más en el derecho que en la teología pastoral, se daba más importancia a la especulación metafísica que a la historia de la Salvación. En la falta de toda aproximación al acontecer histórico —nota característica de los estudios de los seminarios— se pueden encontrar las raíces del integrismo al que es tan proclive la Iglesia de la Restauración. Al faltar a los alumnos de los centros eclesiásticos españoles una cierta sensibilidad para penetrar en la evolución del pensamiento eclesial —expuesto en la Historia— resultaba justificable su propensión a aferrarse a rígidas fórmulas de magisterio. Hay, sin embargo, un intento por parte de la iglesia de crear una cultura católica. Pero, tal vez, los moldes en que dicha cultura se vertía eran incapaces ya para expresar una realidad cambiante y el tomismo resucitado por León XIII, con su encíclica *Aeterni Patris*, no era sino

una pesada losa, que agostarfa las esperanzas de un catolicismo renovador. Sin embargo, destacándose por primera vez y apológicamente, la uniónde las dos notas, la iglesia española va a tratar de tener sus intelectuales católicos.

Por otra parte, siempre contó la iglesia con el *handicap* de la casi unitaria extracción rural de su clero, cuyas motivaciones religiosas resultaban difíciles de deslindar del anhelo de promoción humana. La vocación religiosa se va purificando a medida que los seminarios, con el avanzar del siglo XX, se van definiendo como centros especializados en la formación de sacerdotes. Nacido en un ambiente rural, el sacerdote secular de la Iglesia de la Restauración viene a morir a la ciudad después de sucesivos concursos parroquiales.

LA POLITIZACION DE LA IGLESIA

También las peripecias políticas del siglo iban a dejar huella ideológica en un clero que tradicionalmente había sido clericalista, es decir, defensor de la intromisión de la Iglesia en el ámbito del estado. Tal vez, no haya en los primeros años de la Restauración cuestión con más reiteración suscitada que la de la participación de la Iglesia en la política de la época. Una publicación tan difundida como la *Revista Popular* de Barcelona ponía como lema al frente de todos los números: "Nada, ni un pensamiento para la política, todo, hasta el último aliento para la religión". Sin embargo, muy lejos estuvo la Iglesia de la Restauración de encarnar una actitud atemporalista. A pesar de sus continuas declaraciones de apoliticismo, la Iglesia española rebotaba política por todos sus costados. En frase reveladora del obispo López Peñalaz, la Iglesia no debía meterse en la política liberal —expresión de la "política menuda, ruin, villana, degradante"— pero sí en cambio debía *meterse con ella*.

Cauces de participación directa no tenía la iglesia en un sistema parlamentario como el español, que aspiraba a incorporar a las tareas del estado el pluralismo de la sociedad finisecular. Pero la posibilidad que tenía la iglesia de manipular las opciones políticas de los católicos, le ofrecía un campo muy extenso de participación indirecta que los eclesiásticos de la Restauración supieron aprovechar. La misma *praxis* de la iglesia universal con respecto a la política había cambiado y León XIII —Papa, desde 1878— aspiraba a convertir a la iglesia, por medio de la gestión pública, en un eficaz órgano de presión del poder civil. Sin embargo, la iglesia española se desgasta en una serie de divisiones y polémicas entre católicos liberales e integristas agrupados en torno al periódico "*El Siglo Futuro*". Por ello, la uniónde los católicos será pedida por León XIII y urgida por todos los obispos, en un intento de formar un único y poderoso frente religioso-político, que pudiera presionar al poder. Los seis Congresos Católicos Nacionales, que celebró la iglesia española entre 1889 y 1902, trataron con poco éxito de fundamentar una única militancia católica de los seglares. Esta idea de la *unión de los católicos* se abandona ya con el nuevo siglo así como la de la creación de un partido confesional, que había alentado en los últimos años del siglo XIX el general Polavieja. Sin embargo, como ha apuntado el profesor Cuenca Toribio, el polaviejismo surgiría más tarde —en 1919— en el grupo pionero de la *Democracia cristiana*, que era consciente del papel que podía desarro-

llar en el juego político de la nación un partido confesional de factura moderna. Hay que observar, no obstante, que los agrupados en la *Democracia cristiana* de 1919 empleaban este término como sinónimo de social-cristianismo, al igual que lo hiciera, con anterioridad, León XIII, eludiendo todo contenido político.

SOCIOLOGIA DEL EPISCOPADO DE LA RESTAURACION

La Iglesia española, en su intento de puesta al día, tropieza no sólo con el anquilosamiento de ciertas estructuras eclesiales sino también con la senilidad de la jerarquía. Los sacerdotes van a llegar viejos al episcopado y eso que la iglesia de la Restauración define un rejuvenecimiento jerárquico con relación a una etapa anterior, pero sobre todo se cargan de años en el desempeño de sus funciones episcopales. El origen popular del episcopado español de la Restauración es un rasgo que aparece con claridad. Frente a otros episcopados, el español, ya desde los albores de la Edad Moderna, pudo aparecer con una fuerte vertiente pebleya.

El análisis de los antecedentes sacerdotales de los obispos españoles arroja un balance abrumadoramente favorable a la administración diocesana y a la enseñanza y señala un flanco débil, el del ministerio parroquial. Para los curas que pretendieran hacer carrera episcopal, el envío a una parroquia significaba "el dejar aquí toda esperanza", pues paradójicamente eran excepción los obispos que habían tenido ministerio parroquial.

El episcopado de la Restauración es más sensible a los fenómenos regionalistas que el de períodos anteriores. Las promociones de obispos catalanes que consiguiera Antonio María Claret con Isabel II no se quiebran con Cánovas que abiertamente favoreció la política colaboracionista de la burguesía catalana a quien interesaba hacerse con un episcopado nativo. Cataluña quiere obispos catalanes y se sale con la suya. El gobierno, por el contrario no se fía de la fidelidad política del clero vasco y no promueve obispos de entre él. Esta ausencia del presbiterado vasco de las filas del episcopado, sobre todo en los primeros años de equilibrio inestable de la monarquía restaurada, habría que relacionarla con la configuración política de la región. Un área geográfica de gran asentamiento del carlismo, que tuvo una no pequeña clientela en las huestes clericales. Por el contrario, son numerosos los presbíteros andaluces promovidos a la dignidad episcopal en los primeros años de la Restauración. Con un clero escaso, Andalucía puede presentar un amplio plantel de obispos, cuya característica más sobresaliente es, quizás, la de su elevada extracción social. No es ajena a estos nombramientos la profusa generación de políticos andaluces, que encabeza Antonio Cánovas del Castillo.

Regionalista o no, el episcopado español no se le va a ir de las manos a Roma. Hay en todos los obispos españoles una identificación emocional con todo lo que de la curia vaticana sale y esto va a favorecer los designios de la Santa Sede sobre la iglesia española. Con la culminación del siglo XIX se consuma el proceso de romanización de los obispos españoles, en el que los nuncios actuaron de activos cataliza-

dores. Uno se aventura a pensar —contemplando la destreza de los representantes del Papa— si no fue la diplomacia vaticana la verdadera protagonista de la espectacular recuperación, también política, de la iglesia española. A la gestión de los nuncios y a la buena voluntad de los gobiernos se debe la celeridad con que se cubrían las vacantes episcopales. La iglesia sabía lo perjudiciales que eran para ella los largos interregnos y nada deseaba tanto como ver pronto ocupadas sus sedes episcopales. En las interinidades, los cabildos se hacían fuertes y más tarde resultaba difícil domarlos. Un cabildo sumiso era un arma poderosa en manos del obispo, que podía servirse de esta fuerza colectiva para presionar al poder civil, sin que su autoridad apareciera comprometida en ello.

LA FINANCIACION DE LA IGLESIA

La iglesia española va a llevar muy adentro la preocupación económica que le dejara el desamparo inicial de la desamortización. Sin embargo, la iglesia de las congregaciones religiosas va a conseguir sacudirse pronto esta preocupación, por obra de un proceso espectacular de enriquecimiento, muy desigual en las diversas instituciones religiosas. La inadecuada organización económica de la iglesia hacía posible las diversas diferencias presupuestarias que se hacían entre las diferentes clases de clero y que no beneficiaban, precisamente, a la gran masa de sacerdotes dedicados a la cura de almas. No es una iglesia rica la de los curas seculares. Se trata, más bien, de una iglesia que tiene que depender de los polémicos presupuestos del culto y clero, que no cuenta con recursos para asegurar la jubilación de sus sacerdotes y que está esperando que algún burgués se acuerde de ella a la hora de redactar su testamento. Esto último ocurrió, en verdad, muy pocas veces, a pesar de que se llegó a usar el mecanismo penitencial para recordar la obligación que tenía el que se acercaba a recibir el sacramento, de cumplir la última voluntad de los difuntos, con respecto a la iglesia, si alguna le hubiere sido encomendada. Mayor fortuna tuvo la iglesia de las congregaciones religiosas, ya que fueron éstas las que más se beneficiaron del nuevo arquetipo de rico cristiano, de patrono católico. También había que saber ser rico —decían los predicadores— estimando que la mejor forma de serlo era contribuyendo a las obras que de carácter social llevaban los religiosos. Pero sólo unas pocas congregaciones religiosas tuvieron la posibilidad de hacerse con un capital importante, las más de ellas hubieron de resignarse con las ganancias que les producían sus diarias operaciones comerciales e industriales. Estas actividades de los religiosos, en el campo de la industria y del comercio, al ser más constatables que las grandes realizaciones de los capitales clericales facilitaron una argumentación menuda al anticlericalismo de la clase media, que veía cómo los religiosos, sin impuestos, ni aranceles aduaneros, bajaban los precios de los productos por ellos vendidos, en una competencia desleal.

CONGREGACIONES RELIGIOSAS Y ANTICLERICALISMO

El desmantelamiento de la iglesia regular en la centuria pasada, conoció su mayor grado de intensidad al filo de los años cincuenta, para comenzar su recuperación de la mano del padre Claret y la madre Sacramento, manipuladores de las regias deci-

siones, en los años inmediatos a la revolución setembrina. Pero va a ser con la Restauración cuando las órdenes y congregaciones religiosas experimenten su más espectacular desarrollo. El extraordinario crecimiento de las congregaciones religiosas y sus, cada día, más influyentes miembros, pasaron inadvertidos a los ojos de los estadistas españoles, hasta que la mala conciencia del desastre colonial provocara una oleada de adjudicación de responsabilidades, cayendo buena parte de ellas en las órdenes religiosas de ultramar. Con el comienzo de siglo, los efectivos de los regulares en España aumentaban por días: la repatriación de miles de eclesiásticos españoles, procedentes de Cuba, Filipinas y Puerto Rico y la entrada por la frontera de contingentes de clero francés, que huía de la legislación anticlerical de la III República, hicieron culminar el proceso expansivo de la iglesia regular en todo el territorio del estado español. Mientras la agitación anticlerical se desbordaba en las principales ciudades de la península, los diversos partidos políticos se aprestaban para la defensa o el ataque de las instituciones religiosas. Canalejas afirmaba en el Congreso que no se trataba de un problema religioso sino de un problema clerical: "hay un problema de absorción de la vida del estado, de la vida laica y social por los elementos clericales". Pero este fenómeno del anticlericalismo, suscitado en la coyuntura política del cambio de siglo, no detendría el empuje de las congregaciones religiosas, que ya para entonces se habían enraizado, con fuerza, en la sociedad española. El proyecto de ley de asociaciones o la ley del candado de Canalejas —que trataba de frenar la invasión clerical en 1910 y que había provocado la momentánea ruptura de las relaciones España-Santa Sede— no consiguieron detener la marcha ascendente de los religiosos.

Una dedicación mayoritaria a la enseñanza atestiguaba el interés de la iglesia por estar presente en la nueva sociedad, a través de la configuración que a los miembros de ésta dieran los religiosos en sus colegios. Tampoco en el terreno de la educación encontraron trabas las congregaciones religiosas, sino que, apoyadas en una tradición secular que confería primacía a la iglesia en materia de instrucción, consiguieron un rentable monopolio que sólo comenzará a ser discutido avanzado el siglo XX.

LA RELIGIOSIDAD DE LA EPOCA

Como resultado de la acción pastoral de la iglesia de la Restauración, la religiosidad del país nos da la medida de la aceptación del dato religioso transmitido por la organización eclesiástica. El primer rasgo que se apunta en la religiosidad española es la del marcado sentido elitista del catolicismo de la Restauración. En una época, como la que ahora consideramos, en la que la iglesia española ha conseguido hacer ya de la práctica religiosa un ingrediente más de la "vida de sociedad" no podían hurtarse de la normativa eclesiástica todos aquellos que, por su condición, aspiraban a ejemplarizar la nueva expresión social. Por otra parte, en la valoración de la jerarquía eclesiástica de los contenidos religiosos pesaban más los ofrecidos por aquellos de sus fieles aureoleados por el prestigio de la sangre, la ciencia o el dinero. El gusto de la iglesia por el culto litúrgico hizo, que en buena parte, la religiosidad española

girase en torno a él. En los años de la Restauración hay como una ostentosa exteriorización de la fe en Dios, una falta de dinamismo se observa en la religiosidad española de los años aquí estudiados. La iglesia española, insistiendo en la importancia de la obediencia a la jerarquía había conseguido crear en sus fieles un fuerte sentido de sometimiento, que se traducía en una ausencia de creatividad religiosa y en una expresión pasiva de su fe.

Aumentó la recepción de los sacramentos pero no se vivenció más la palabra de Dios, expuesta, moralizadamente, por los predicadores españoles. Esta falta de interiorización del fenómeno religioso se observa en la dicotomía a que se veía sometido el comportamiento humano, como expresión, de una parte, del hombre secular y, por otra, del hombre religioso. Tampoco la iglesia se había preocupado de construir un cristianismo arraigado en las nuevas formas del quehacer español. Apoyada en unas estructuras de cristiandad, la pastoral de la iglesia no se preocupó de presentar un cristianismo que subsistiera sin ellas, sino que más bien funcionó agujoneada por la preocupación de proteger las instituciones cristianas. El resultado fue la configuración de una religiosidad de practicantes más que de creyentes.



La vertiente social de los Congresos Católicos Españoles (1889-1902)

Por Rafael M. SANZ DE DIEGO*

Desconocemos bastante la historia de la acción social de la Iglesia española durante el siglo XIX. Dentro de este campo hay una laguna especialmente extensa: la actividad del laicado católico. Algo sabemos de la postura de algunos obispos, de la actuación de asociaciones eclesiales —los círculos Obreros Católicos, principalmente— o de la fundación de nuevos Institutos religiosos con acusado matiz social. Pero de la ideología y actividad de los seculares españoles sólo podemos barruntar indicios: los que se desprenden de la creación de instituciones políticas —la Comisión de Reformas Sociales, por ejemplo— o de la actividad legislativa, en las que los católicos tomaron parte activa.

Por todo ello resulta interesante fijar la atención en una iniciativa eclesial que, aunque muy dirigida por la Jerarquía, fue llevada a cabo mayoritariamente por seculares: los Congresos Católicos Nacionales. La fecha de su celebración —de 1889 a 1902— aumenta su interés: en estos años se consolidan los partidos obreros, España pierde los restos de su imperio con evidentes consecuencias para la estabilidad económica y social y, también en esta época, León XIII publica la *Rerum Novarum*. Vale la pena aproximarse a lo que pretendieron y significaron los Congresos Católicos en su vertiente social.

En un primer momento precisaremos el sentido y objetivos de estos Congresos. Describiremos luego la historia y características de cada uno de ellos. Sobre esta base abordaremos el estudio de su temática social. Todo ello nos permitirá valorar con mayor conocimiento de causa la postura de la Iglesia española ante la cuestión social en los años finales del siglo XIX.

SENTIDO Y OBJETIVOS DE LOS CONGRESOS CATOLICOS

Uno de los mayores problemas con que debió enfrentarse la Iglesia española de la Restauración fue sin duda la división que las cuestiones políticas crearon entre los católicos españoles. El partido integrista de D. Cándido y D. Ramón Nocedal defen-

día que el carlismo era la única alternativa posible para un católico español. Esta pretensión tan absoluta desató una división de consecuencias incalculables para la Iglesia y la Sociedad. No vamos a ocuparnos ahora de esto (1). Pero hay que tenerlo presente, pues el problema integrista fue decisivo para la génesis de los Congresos Católicos.

Puesto que otros medios empleados para superar la división —intervenciones de la Jerarquía, sobre todo— habían resultado infructuosos, se pensó en afrontar el problema desde otro ángulo. La experiencia de otros países (2) aconsejaba celebrar Congresos en los que se abordasen temas de interés común para los católicos españoles. Se pensó ya en ello en 1884: en el proyecto estuvieron interesados el Arzobispo de Granada y el Obispo de Avila, Bienvenido Monzón y Ciriaco M. Sancha respectivamente (3). Pero hasta 1889 el proyecto no llegó a hacerse realidad.

¿Cómo pensaban abordar los organizadores del Congreso el problema de la división entre los católicos? De la forma más realista. No trataban primordialmente de clarificar criterios en cuestiones políticas, aunque a esto también dedicaron su atención, sino sobre todo pretendían crear campos de interés común fuera del ámbito político. Debieron pensar que si se conseguía formular objetivos atrayentes para todos los católicos, éste sería un buen cauce unificador. Por eso, los fines del Congreso —especificados en el artículo 1 del Reglamento— eran suficientemente amplios:

“defender los intereses de la Religión, los derechos de la Iglesia y del Pontificado, difundir la educación e instrucción cristianas, promover las obras de caridad y acordar los medios para la restauración moral de la sociedad”.

Para más abundamiento, el artículo 2º excluía taxativamente la “política propiamente dicha”, es decir, la política de partido.

La formulación de la tarea común de los congresistas nos da ya una pista sobre su talante inicial. Y sobre el carácter de su preocupación social: “promover las obras

(1) Una breve introducción al significado histórico del integrismo español se puede encontrar en el artículo *El integrismo: un no a la libertad del católico ante el pluralismo político* que he publicado en *Razón y Fe* 947(1976)443-457. Ahí se recoge también bibliografía sobre este tema.

(2) Desde 1848 los alemanes venían celebrando sus *Katholikentage*. Los Congresos belgas de Malinas databan de 1863. En Italia la *Opera dei Congressi* comenzó a funcionar en 1874. A partir de esta fecha se hace puntual eco de todos los Congresos Católicos que se celebran en Europa la Revista española *La Cruz*.

(3) En el Archivo de la Nunciatura de Madrid (Archivo Vaticano) se encuentra correspondencia a este respecto: Caja 550.

(4) C. MARTÍ ha escrito una introducción al tema en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, T.I., p. 604-5. En su tesis doctoral, aún inédita, *La Iglesia española de 1889 a 1902* F. GARCÍA DE CORTAZAR estudia con rigor el ambiente y realizaciones de los Congresos Católicos.

de caridad". Con este enfoque, que irá evolucionando substancialmente, se abordaron, a lo largo de los seis Congresos que llegaron a celebrarse, los temas relativos a la cuestión social. Lo veremos ahora en detalle.

LOS SEIS CONGRESOS ESPAÑOLES

Aunque por ahora no se han estudiado a fondo los Congresos Católicos españoles (4), no faltan materiales para su estudio. A raíz de cada uno de ellos se editó un volumen que contenía la mayor parte de las intervenciones habidas (5). Se publicaron también crónicas contemporáneas (6). Y, aunque sea más difícilmente accesible, existe también material de archivo referente a los Congresos. (7).

Pretendemos en este apartado dar cuenta de las circunstancias históricas que rodearon cada uno de los seis Congresos y cómo, desde esa situación, se abordó en ellos el tema social. No estará de más recordar la situación ambiental en que nacieron. En 1889 la Restauración está ya estabilizada. Reina la Regente M. Cristina de Habsburgo, la viuda de Alfonso XII que por su situación y cualidades —"Doña Virtudes"— se ha ganado el respeto y la compasión del país. Cánovas y Sagasta, atraído éste al gobierno por la perspicacia del líder conservador, mantienen un turno pacífico. La economía presenta un cariz ambiguo. De los 18.500.000 habitantes, 5 millones se dedican a la agricultura, 1 millón trabaja en la industria y sobrepasa el millón el sector de servicios.

La agricultura sigue padeciendo los males estructurales anteriores, a los que aludiremos más tarde. Se asiste a un renacimiento industrial: superada la crisis textil, nacen nuevas industrias —químicas, explosivos— y se desarrollan otras: minas y electricidad. Aumenta la red ferroviaria y de carreteras. Pero se concentran las industrias de cabecera —se esbozan ya los monopolios— la peseta se deprecia en un 50 por ciento durante la última década del siglo. No es casual el apogeo de los partidos obreros en estos años: en 1888 nace la UGT, progresa el PSOE y vuelve a ha-

(5) *Crónica del Primer Congreso Católico Nacional Español*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1889, Tomo I VIII-643 p. Tomo II, XII — 645p. *Crónica del Segundo Congreso Católico Nacional Español*, Zaragoza, Tipografía de Mariano Salas, 1891, XXXIX— 808 p. *Crónica del Tercer Congreso Católico Nacional Español*, Sevilla, Estudio Tipográfico de EL OBRERO DE NAZARET, de C. Torres y Daza, 1893, XXII— 993 p. *Crónica del Cuarto Congreso Católico Español*, Tarragona, Establecimiento Tipográfico de F. Aris e hijo, 1894, XVI— 810 p. *Crónica del Quinto Congreso Católico Español*, Burgos, Imprenta y Estenotipia de Polo, 1899— 816 p. *Crónica del Sexto Congreso Católico Nacional Español*, Santiago, Imprenta y Enc. del Seminario Central, 1903— 760 p.

(6) La Revista Católica *La Cruz* publicó una crónica de cada Congreso, realizadas las primeras por su Director D. León Carbonero y Sol. Son un material muy valioso. El nuncio en Madrid las elogiaba en carta al Secretario de Estado de 22.5.1889: *Archivio Segreto Vaticano*, *Archivio della Nunziatura di Madrid*, 580, Tit.7. Rub. 2, Sez. 5, nº 43.

(7) *Ibid.* Hay correspondencia sobre los seis Congresos. Indico las cajas: 554, 578, 579, 580, 602, 630. Por su trascendencia política se conserva también documentación sobre el Congreso de Zaragoza en el Archivo de la Secretaría de Estado: 249 (1892).

cer acto de presencia el anarquismo, tras los sucesos de "La Mano Negra". En el año anterior al Primer Congreso Católico, han celebrado congresos los socialistas y los anarquistas.

En este ambiente nacen los Congresos Católicos. Su atención a la problemática social la estudiaremos en dos tiempos. Inicialmente, en forma diacrónica, atendiendo a los temas que se abordaron y a las conclusiones aprobadas en cada uno de los seis Congresos: es lo que en esquema se expondrá en este apartado. En el siguiente analizaremos sistemáticamente algunos puntos ideológicos para detectar la posible evolución en la mentalidad de los congresistas.

Primer Congreso: Madrid, 1889.

Se habían ofrecido como puntos de estudio para la sección 4 (la que se ocupaba del problema social) doce temas, más bien prácticos: instituciones de caridad, enseñanza y promoción, trabajo de mujeres y niños, cárceles, esclavitud, alcoholismo, viviendas, cajas de ahorro, etc. Se pedían también memorias sobre instituciones benéficas de la Iglesia. Finalmente se habían propuesto temas sociales más teóricos para las sesiones públicas. Estos fueron los que se desarrollaron preferentemente: Unos enfocaban el problema social a nivel de principios: la Iglesia ante la industria y el comercio, necesidad del descanso dominical, causas y remedios del pauperismo. Otros revelaban añoranzas de tiempos pasados: reorganización cristiana de los gremios, armonía capital-trabajo. Las *conclusiones*, en cambio, eran más prácticas. Los asistentes

- Recomendaban instituciones que mejorasen la condición obrera: escuelas, protectorados, cajas de ahorros, bibliotecas.
- Pedían a los patronos que colaborasen a la formación moral de sus obreros levantando capillas, abriendo escuelas, organizando misiones y persiguiendo la blasfemia.
- Urgían al gobierno para que se guardase el descanso dominical y se dificultasen el juego y el alcoholismo.
- Se unían a la campaña de León XIII contra la esclavitud.

Segundo Congreso: Zaragoza, 1890.

Tuvo lugar meses después de la primera celebración del 1^o de Mayo. Las peticiones tan concretas que entonces se presentaron sobre la jornada de trabajo (8) y la repercusión nacional de la huelga de Bilbao, colaboraron a que el Congreso tomase tierra en su tratamiento del tema social. Se creó una nueva sección denominada primero "Capital y trabajo" y, más tarde, "Asuntos sociales". Algunas ponencias evidenciaban todavía abstracción y lejanía de la realidad, por ejemplo, las dedicadas a

(8) La Exposición dirigida al gobierno la publica *El Socialista* (11.4.1890). La recoge J. AISA — V. M. ARBELOA, *Historia de la Unión General de trabajadores*, 134.6.

la desamortización, o a una asociación caritativa y patriótica de señoras. Otras abordaban el tema con mentalidad clasista: las dedicadas al servicio militar y la universidad. Pero no faltaron aproximaciones realistas a la jornada laboral, salario, trabajo de mujeres y niños, mutuas, usura, etc., que se reflejaron en las *conclusiones*:

- El Pauperismo se debe en parte a la desamortización. Urge activar la presencia iluminadora de la Iglesia en el mundo obrero. Y que se conceda libertad a la Iglesia para actuar.
- Se desciende a peticiones concretas en favor de los obreros: vivienda, pensiones a los ancianos y accidentados —haciéndose eco de peticiones socialistas recientes (9)— trabajo reglamentado para mujeres —también aquí se perciben ecos de reivindicaciones obreras (10)— socorros mutuos etc.
- Se prestó también atención a los problemas anteriormente tratados (cárceles, días festivos), a temas intraeclesiales (dinero de S. Pedro, asociaciones religiosas) y a asuntos nuevos: pastoral de universitarios y soldados (11).
- Se creó un Comisión permanente para temas sociales.

Tercer Congreso: Sevilla, 1892

Entre el Congreso de Zaragoza y el de Sevilla León XIII había publicado la *Rescriptum Novarum*. De alguna manera los Congresistas se hicieron eco de ella en los temas estudiados y en las *conclusiones*:

- Se decidía propagar teóricamente la Encíclica y fomentar en la práctica los puntos abordados en ella: la asociación obrera —aquí se sigue hablando de gremios, pero se les concibe también como instrumentos de defensa— y la lucha contra la usura, a base de entidades que prestasen a interés moderado.
- Junto a temas antiguos (dinero de S. Pedro, días festivos) se abordan otros nuevos: la lucha contra la vagancia y falta de escolarización de los niños y la simplificación de expedientes matrimoniales con su consiguiente abaratamiento.

Cuarto Congreso: Tarragona, 1894

Hay que destacar dos hechos cuya presencia se dejó sentir en este Congreso. Por

(9) Aunque ya en el primer programa del PSOE (1880) se pedía esto, en el de 1888 se destaca como nueva aspiración fundamental (la cuarta) "la satisfacción por la sociedad de las necesidades de los impedidos por edad o padecimiento". Los dos Programas en ARTOLA, *Partidos y Programas políticos 1808 - 1936*, II, 262 y 264.

(10) Cfr. Las peticiones del 1º de Mayo de 1890: nota 8.

(11) Los socialistas defendían que, mientras existiese, el servicio militar debía ser obligatorio para todos (entonces se podían redimir por cuota los hijos de familias acomodadas). El Congreso no tenía simpatía por esta idea pero insistía en la atención espiritual y en el permiso para casarse a los ya licenciados.

un lado, la penuria económica que sufría el país, causada por las guerras (África, Cuba y Filipinas), una serie de malas cosechas y la fuga de oro. Son abundantes las alusiones a la dificultad material en que se debate la clase obrera y la misma Iglesia. Por otra parte, la sensación de que los anteriores Congresos habían sido poco eficaces se atribuía, entre otras cosas, a la multiplicidad de temas tratados. Lo cual no fue obstáculo para que en las dos secciones que se ocuparon de la cuestión social —la III: asuntos de caridad y la IV, asuntos religiosos-sociales— se abordase de nuevo una temática muy variada. Que se concretó en las *conclusiones*:

- Algunas se hacían eco de la situación económica y procuraban arbitrar medios para afrontarla: conferencias de S. Vicente, colectas para el culto, ayudas a seminaristas pobres...
- Se volvió a afrontar el tema de las cárceles.
- En los temas de la Sección IV se volvieron a replantear los temas básicos —causas, obligaciones de cada clase, trabajo, salario, efectos en la clase obrera— buscando una cosmovisión que recogía los logros de anteriores Congresos y avanzaba algo sobre ellos.

Quinto Congreso: Burgos, 1899

Cinco años trascurrieron entre este Congreso y el anterior: el desastre del 98, presentido desde antes, debió influir en el retraso. Ciertamente influyó en el programa: uno de los temas se ocupaba de los males de la guerra. Pero la temática general se centró en la agricultura. Lo aconsejaba la sede del Congreso —en la región tenían arraigo los Círculos agrícolas— y el aviso de Tarragona: no convenía dispersar la atención. Por eso, las conclusiones se centraron en cuatro temas:

- El agrícola fue, con mucho, el que más interés despertó: Se descendió a conclusiones que evidenciaban conocimiento del problema pero impotencia para resolver los males estructurales.
- Se abordó también el tema de la emigración, entonces de mucha actualidad (12), procurando que la Iglesia ayudase al emigrante para librarle de los fraudes de que podía ser objeto.
- La guerra y el servicio militar inspiraron conclusiones pacifistas.
- El Congreso antimasónico internacional celebrado en Trento en los años transcurridos desde el cuarto Congreso Católico motivó que las conclusiones del de Burgos se ocupasen también del tema.

Sexto Congreso: Santiago de Compostela, 1902

Fué el último celebrado. Se percibía ya su impotencia para conseguir los fines pretendidos. Algunos de los temas estudiados no daban más de sí (poder temporal, unión de católicos). Tampoco quedaban muchos temas por tratar. Los sociales —en los que se debía avanzar más— precisaban otro enfoque: surgirá pronto en las Sema-

(12) Desde 1887 había aumentado la emigración a América. Tras la pérdida de Cuba volvieron a la Península unos 150.000 españoles.

nas Sociales (13). En este Congreso se abordó la cuestión social concisa y pragmáticamente. La memoria que presentó el sacerdote de Pamplona, D. Natalio Sarasa, es a mi gusto, el mejor resumen de la vertiente social del Congreso y representa el momento en que se plantearon las cuestiones con más realismo (14). Las *conclusiones* sociales de este Congreso fueron breves y realistas:

- Presionar al gobierno para que adoptase medidas legislativas —descanso dominical, libertad a la Iglesia, vigilancia en viviendas y condiciones de trabajo, organizaciones sindicales— fiscales (favorecer sociedades de ahorro populares) y financieras: inversión en obras públicas.
- Estimular la acción privada: ejemplo, colaboración en asociaciones católicas y en la acción parroquial.

Con estos datos se puede ya barruntar la evolución ideológica de los Congresos Católicos españoles en materia social. Vamos a verlo, más en concreto, a continuación.

LA MENTALIDAD SOCIAL Y SU EVOLUCION IDEOLOGICA

Bastará seleccionar unos cuantos temas que aparecen en sucesivos Congresos: serán indicadores tanto para captar la mentalidad social de estas reuniones como para percibir su posible evolución. Escojo como indicadores los temas que me parecen capitales y a la vez fáciles de comparar con las posturas capitalista y proletaria ante la cuestión social.

La lucha de clases. Era un presupuesto de la ideología socialista y anarquista. El Capitalismo no quería hablar de ella. El Primer Congreso Católico la rechaza —no es camino para solucionar el problema— piensa A.J. Pou y Ordinas (15). Tras la *Rerum Novarum*, el Congreso de Sevilla pide sólo que haya espíritu cristiano en esta lucha (16). Más realista es aún el Congreso compostelano: la lucha de clases no se puede ya dominar (17).

El derecho de propiedad. Otro punto de fricción entre capitalistas y proletarios. Mientras estos van perfilando su tesis de la propiedad colectiva de los medios de producción, el capitalismo defendía el carácter absoluto del derecho de propiedad.

(13) Comenzaron en 1907. Cfr. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, III, 2420-1.

(14) Está en el tomo correspondiente de Crónicas, p. 564-583.

(15) *Crónica* II, 13 y 30. Cf. *ibid.* 276 una exaltación de la armonía capital-trabajo.

(16) Conclusión quinta: *Crónica ...* 707-12.

(17) *Crónica ...* 555.

En los Congresos se defendió la legitimidad de este derecho (18) pero atacando con claridad sus abusos (19).

Salario. A dos niveles se movía la discusión sobre este punto entre proletarios y capitalistas: se discutía la justicia y conveniencia del sistema y, mientras perdurase, se especulaba sobre el salario justo. Respecto al primer nivel se oyeron voces que recogían los ecos de la crítica socialista al sistema salarial. Se reconocían sus ventajas (20), pero se apuntaba con insistencia a un camino concreto para superar sus inconvenientes: la participación del obrero en los beneficios. Varios ponentes mantuvieron esta tesis en diferentes Congresos (21), cuando aún era mirada con sospecha en determinados ambientes católicos (22).

Acerca de la cuantía del salario, ya en el Primer Congreso se negaba la licitud moral de someterlo a la ley capitalista de la oferta y la demanda: quitaba al trabajador la esperanza de mejorar algún día (23). Sobre el trabajo de mujeres y niños los postulados que D. Natalio Sarasa presentó al Sexto Congreso no sólo respondían a las exigencias de justicia, sino además se acercaban bastante a las metas que propugnaban los partidos proletarios (24). El aspecto más notable sobre el tema de la cuantía del salario, es, sin duda, la decidida defensa del salario familiar que, ya antes de la *Rerum Novarum* e incluso cuando después de ella era tema discutible entre sociólogos católicos (25), se mantuvo por algunos ponentes (26).

Sindicación: El tema de la asociación obrera ocupó a todos los Congresos. Era también un tema que dividía a trabajadores y empresarios. Se planteaban dos cues-

(18) En el Primer Congreso se defendía, incluso por interés de los obreros: *Crónica ...* 21-28. También en el Cuarto: *Crónica ...* 638.

(19) Así Joaquín Borrás en Tarragona: *ibid* y Natalio Sarasa en Santiago: *Crónica... 573*.

(20) *Ibid*, 575.

(21) El Marqués del Valle Armero —que había ya esbozado esta tesis en el Segundo Congreso (1890)— insistió en ella en el Cuarto: *Crónica ...* 656. Allí mismo la defendió también D. Joaquín Borrás: *Ibid*. 639. Y en el Sexto Congreso, D. Natalio Sarasa: *Crónica ...* 581.

(22) Una prueba de este ambiente es la oposición que por este motivo sufrió el P. Antonio Vicent: F. VALLE, *El Padre Antonio Vicent y la Acción Social Católica Española*, 137-8, nota 3.

(23) A.J. Pou y Ordinas, *Crónica ...* II, 11.

(24) *Crónica...* 575. La conclusión cuarta del Segundo Congreso había anticipado ya estas ideas: *Crónica ...* 612-21.

(25) Tras la *Rerum Novarum* y las respuestas del Card. Zigliara al Card. Gossens, la discusión afectaba al grado de obligatoriedad: ¿por justicia o por caridad? Cfr. *Curso de Doctrina Social Católica*, (B.A.C.), 514.

(26) Pou y Ordinas en el Primer Congreso: *Crónica...*, II, 13; Joaquín Borrás, el Marqués del Valle Armero y Rafael Tous, en el Cuarto: *Crónica...* 639, 655 y 658; N. Sarasa en el Sexto: *Crónica...* 575. Sin embargo, las conclusiones no recogieron estas aspiraciones.

tiones capitales. Si debían ser puros (de clase) o mixtos, y si su finalidad debía ser asistencial o reivindicativa. El problema de la confesionalidad —que hará correr tanta tinta años más tarde— no se plantea aquí explícitamente (27).

Acerca de la finalidad asistencial, baste decir que está presente en las conclusiones de todos los Congresos cuando se aborda este tema. Por esta razón se prefiere el sindicato mixto en todas sus formas: gremios, círculos obreros, mutuas, sociedades agrícolas. Únicamente en el último Congreso aceptará el ponente Sarasa la licitud de los sindicatos de clase con fines reivindicativos (28). Hasta entonces la añoranza de tiempos pasados había inclinado a los congresistas hacia soluciones ya desprestigiadas (29).

Huelga: También en este punto supuso un avance la memoria presentada por el sacerdote de Pamplona. Se aceptaba en ella la huelga cuando es fundada y pacífica, aunque se reconocía que en la práctica no eran así (30). En los Congresos anteriores se había solicitado la prohibición estatal (31);

Valoración de otras soluciones: Tomamos también aquí como guía la citada ponencia del Sexto Congreso (32). Al analizar las posibles soluciones, D. Natalio Sarasa fue descalificando progresivamente las que él llamaba política (que veía la solución únicamente en el triunfo de un partido) y ascética (que predicaba la resignación sin reformas estructurales). Descalificó también a la solución liberal-capitalista por considerarla injusta e inhumana —curiosa coincidencia de expresión con la tesis de Marx— pues era causante de la situación creada, germen de lucha y pretendía el triunfo del más fuerte. Críticas parecidas se habían escuchado ya en el Primer Congreso (33). El socialismo mereció también un juicio duro: tiránico, absurdo, utópico, ateo, disolvente... Todos estos dicitos se habían expresado en congresos anteriores (34). Pero también se había subrayado la coincidencia del socialismo con la

(27) Aunque se dieron ejemplos pintorescos de paternalismo clerical: desde la creación de talleres católicos (Primer Congreso, Conclusión 12), hasta la petición de que en las Mutuas interviniese la autoridad eclesiástica (Segundo Congreso, Conclusión 8) y de que los obreros no se sindicasen sin previo consejo del párroco o confesor (Cuarto Congreso, Punto 1º, Conclusión tercera).

(28) *Crónica* ... 580.

(29) Recuérdese que ya León XIII había defendido la legitimidad del sindicato de clase en 1891. *Rerum Novarum* 34.

(30) *Crónica*... 580-1. En este punto se adelantaba a la doctrina pontificia.

(31) Ya el Primer Congreso era reticente ante las huelgas: *Crónica*... II, 276. La intervención del Estado se pidió en el Tercero y Cuarto. Cfr. Las Crónicas respectivas, p. 688 y 635.

(32) *Crónicas*... 565-570.

(33) Intervención de J. A. Pou y Ordinas. *Crónica*... II, 10-11 y 32-33.

(34) La tiranía del Estado socialista la destacó Pérez de Córdoba en el Tercer Congreso *Crónica* ... 639. En este mismo Congreso atacó D. Anselmo Fuentes el germen disolvente y anárquico del socialismo: *Ibid* 666. El carácter utópico lo subrayó D. Joaquín Borrás en el Cuarto: *Crónica*... 636. El ateísmo y la irreligiosidad fueron señalados en el Tercer y Cuarto Congreso. Cfr. Las respectivas Crónicas, 640 y 633.

doctrina de la Iglesia en la concepción social de la propiedad (35). Punto este que extrañamente no recogió el Sr. Sarasa.

La misión de las clases sociales y de la autoridad: Consecuencia de esta postura de la Iglesia —ni liberal ni socialista— era la consideración de los deberes y derechos de cada una de las clases sociales. También aquí se dio una evolución. Los primeros Congresos —recuérdese lo expuesto más arriba— restringían los deberes del patrono a la caridad y el fomento del espíritu cristiano entre sus asalariados. A estos les competía ante todo tener resignación, paciencia, e insistir en el ahorro y vida frugal. En Congresos posteriores se amplió esta visión estrecha: se recordaron al capitalista sus deberes de justicia —salario, contratos, inversiones— y se reconocieron las armas del proletariado: asociación y huelga.

Hubo asimismo progreso en la formulación de los deberes estatales. Se esperaba en principio del gobierno que legislase el descanso dominical, otorgase libertad a la Iglesia y reprimiese la vagancia y el desorden. Más tarde se le instó a que reglamentase los contratos laborales, se preocupase de la higiene en trabajo y viviendas, iniciase una tímida política fiscal y animase la inversión.

También avanzó la Iglesia en la comprensión de su propio papel ante el problema social. En los primeros Congresos se subrayó ante todo su carácter de maestra y se recabó para ella libertad de acción. Sin abandonar estas aspiraciones, se profundizó posteriormente en otros aspectos de su misión: la obligación de estar presente en el mundo de los pobres, el deber de actuar en los sectores más desatendidos —cárceles, emigración, campo— y la necesidad de revisar sus propios métodos para hacerlos más acordes con su doctrina: la facilitación de los expedientes matrimoniales puede ser un ejemplo.

LA EFICACIA DE LOS CONGRESOS CATOLICOS

Es ahora el momento de evaluar la eficacia de estos pronunciamientos sociales de la Iglesia española. Eficacia práctica —es ocioso decirlo— no tuvieron mucha: la situación no se modificó por obra de los Congresos. Tampoco podía pretenderse tanto: el poder de la Iglesia —político, económico, moral— no era decisivo. Se le podía exigir una reflexión evangélica que iluminase —para sí y para otros— la situación que se había creado. ¿Lo hizo?

Llaman la atención algunos silencios. No hay apenas alusiones al poder de la política como arma reformadora de las estructuras injustas. En el período que abar-

(35) Pérez de Córdoba en el Tercer Congreso: *Crónica...* 639.

(36) Sufragio Universal se opone aquí a censitario. Desde 1890 la riqueza no era condición para poder ser votante. Pero el voto se concede sólo a los varones. La mujer no votará hasta la Segunda República. Sobre el sufragio universal, censitario y femenino han escrito en *Historia 16*, Extra II (Abril 1977) R. M. Capel, J. I. Casés y J. M. Laboa, p. 33-73.

con los Congresos se estableció el sufragio universal en España. Era una medida que, con todas sus limitaciones, favorecía a los más pobres (36). En los Congresos ni se exigió ni se elogió esta victoria de los menos favorecidos (37). Puede explicarse por la aprensión existente a mezclar temas políticos en asambleas eclesiales. Más difícilmente se justifican otros silencios: la poca atención a la reforma de estructuras económicas y sociales (38), las tenues exigencias que se plantean a los ricos y el mutismo ante delitos sociales, como el fraude fiscal, entonces muy extendido (39), al que nunca se alude. ¿Fue falta de sensibilidad o conciencia de que su voz no sería escuchada?

Hubo, en cambio, aciertos notables en la exposición de la doctrina católica en los Congresos. En primer lugar la clarividencia en tocar muchos temas importantes, incluso cuando, como hemos señalado, los partidos, los gobiernos y los empresarios tendían a olvidarlos. Fue meritoria la difícil independencia de que se hizo gala: aunque los congresistas no se pusieron al lado de los pobres, tampoco estuvieron de parte de los ricos. Es más, les abrieron horizontes de justicia y caridad que, aunque hoy nos parezcan mezquinos, suponían entonces un avance. Hay también que destacar la valentía de la Iglesia para autocriticarse y reformarse: no hay por desgracia muchos ejemplos paralelos en otros estamentos de la sociedad.

Así fue, con sus sombras y sus luces, una actuación de la Iglesia española —del laicado, sobre todo— en el campo social, a finales del siglo XIX. Creemos que merece la pena rescatarla del olvido.

(37) Si acaso se observa una cierta reticencia en Sarasa cuando distingue la "democracia cristiana" en el sentido que daba a esta expresión León XIII (Acción social de los católicos) de la democracia política, y cuando insiste en que la doctrina social cristiana puede llevarse a la práctica bajo cualquier forma de gobierno: *Crónica ...* 570.

(38) Cfr. el resumen de A. MONTERO, *Historia de la persecución religiosa en España*, p. 12-13, nota 25: en Andalucía más del 50 por ciento de la tierra se distribuye entre muy pocos propietarios: el 1,3 ó el 5 por ciento de la población.

(39) BRENAN, *El laberinto español*, 9 y 257, nota 2 establece hacia 1900 del 50 al 80 por ciento de fraude sobre el total a pagar. Cita también algunos ejemplos notables de corrupción.



Apéndice documental sobre orientaciones políticas de los obispos españoles

Por Matías GARCIA

El contenido de este apéndice documental —en vísperas de las elecciones a Cortes— nos viene sugerido por el comunicado de la última reunión de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española. El párrafo dedicado al tema comienza así:

La Comisión Permanente ha estudiado si procedía publicar alguna nota orientadora ante las próximas elecciones. Ponderadas diversas razones en pro y en contra, ha decidido no publicar ningún nuevo documento, por considerar que los obispos españoles han hablado ya con suficiente claridad en diversas ocasiones, especialmente en la nota publicada el 2 de febrero de este mismo año por la Comisión Permanente, así como en el documento de la Comisión Episcopal de Apostolado Social de 9 de Julio de 1976 y en nota pastoral de los obispos del sur de España de 2 de diciembre del mismo año.

Esos tres documentos citados en el comunicado y el texto íntegro de la parte dedicada al tema en el mismo comunicado, constituirán el contenido de nuestro APENDICE DOCUMENTAL en sentido estricto.

I. LISTA DE LOS PRINCIPALES DOCUMENTOS

Pero, como otras veces, además de los documentos reproducidos, proporcionamos la referencia de otros relacionados con el tema. Hoy pretendemos recoger las más importantes declaraciones de la Iglesia sobre política a partir del Concilio, tanto a nivel de magisterio universal, como en particular en España (1).

A continuación del esquema documental, hacemos una breve caracterización del significado de esos documentos.

(1) Para los documentos del magisterio universal partimos de una fecha inmediatamente anterior al Concilio (1961). Para los documentos españoles nos limitamos al posconcilio (desde 1966). En notas remitimos a las publicaciones donde se puedan encontrar con facilidad el texto de los documentos, tanto reseñados en su edición oficial o semi oficial (A.A.S. y Ecclesia) como en ediciones de consulta de fácil manejo, en las que se pueden encontrar agrupados la mayoría de ellos. Para los documentos de otros episcopados y los de obispos particulares de España, que nosotros citamos, nos remitimos a esas mismas recopilaciones (cfr. nota 11).

A. PRINCIPALES ORIENTACIONES POLITICAS DE LA IGLESIA UNIVER-
SAL (1961-1975).

1. JUAN XXIII, *Encíclica "Mater et Magistra" sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana* (15-5-1961) (2).
2. JUAN XXIII, *Encíclica "Pacem in Terris" sobre la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad"* (11-4-1963) (3).
3. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" sobre la Iglesia en el mundo de hoy* (7-12-1965) (4).
4. PABLO VI, *Encíclica "Populorum Progressio" sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos* (26-3-1967) (5).
5. PABLO VI, *Carta apostólica "Octogesima Adveniens" al señor cardenal Mauricio Roy, presidente del Consejo para los seglares y de la Comisión Pontificia "Justitia et Pax" con ocasión del LXXX aniversario de la Encíclica "Rerum Novarum"* (14-5-71) (6).
6. SINODO DE OBISPOS 1971, *El sacerdocio ministerial* (7).
7. SINODO DE OBISPOS 1971, *La justicia en el mundo* (8).
8. COMISION PONTIFICIA "JUSTITIA ET PAX", Documento de trabajo *La Iglesia y los derechos del hombre* (10-12-1974) (9).

(2) Texto latino original en Acta Apostolicae Sedis 53(1961)401-464. Para el texto castellano en una edición de fácil manejo recomendamos para éste y algunos de los siguientes documentos *Ocho grandes mensajes*, BAC minor n. 2, Madrid 1972.

(3) Texto latino A.A.S. 55(1965)257-304. Texto castellano en *Ocho grandes mensajes*. (Cfr. nota 2).

(4) Texto latino A.A.S. 58(1966)1025-1116. Texto castellano en *Ocho grandes mensajes*. (Cfr. nota 2). Del documento citado interesa sobre todo el cap. 4 de la segunda parte nn. 73-76.

(5) Texto latino A.A.S. 59(1967)257-299. Texto castellano en *Ocho grandes mensajes*. (Cfr. nota 2).

(6) Texto latino A.A.S. 53(1971) 401-441. Texto castellano en *Ocho grandes mensajes*. (Cfr. nota 2).

(7) Texto latino A.A.S. 63(1971)898-922. Texto castellano en *Los documentos del tercer sínodo*, PPC (Nuevos folletos 23/24) Madrid 1971, 7-38.

(8) Texto latino A.A.S. 63(1971)923-924. Texto castellano en o.c. (nota 7) 39-63.

(9) Ciudad del Vaticano 1975.

9. PABLO VI, *Exhortación Apostólica "Evangelii nuntiandi" sobre la evangelización en el mundo actual* (8-12-1975) (10).

B. ORIENTACIONES POLITICAS DEL EPISCOPADO ESPAÑOL (11).

a) *Desde el Concilio hasta la declaración de la Conferencia Episcopal Española sobre la Iglesia y la comunidad política* (1966-1972).

1. COMISION PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (C.P. de la C.E.E.), *Declaración: La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II* (29-6-1966) (12).
2. C.E.E., *Comunicado de la Asamblea plenaria del Episcopado español sobre el Referendum* (6-12-1966) (13).
3. C.E.E., *Actualización del apostolado seglar en España* (4-3-67) (14).
4. C.E.E., *Exhortación: La nueva situación creada por la Ley reguladora del derecho civil a la libertad en materia religiosa* (22-1-68) (15).
5. C.P. de la C.E.E., *Nota: Ante la restricción por la autoridad civil del ejercicio de determinados derechos* (6-2-1969) (16).

(10) Texto latino A.A.S. 68(1976)5-76. Texto castellano en *La evangelización del mundo contemporáneo*, PPC (Documentos y estudios n. 9), Madrid 1975.

(11) Además de los Boletines de las diversas diócesis y de la revista *Ecclesia*, pueden consultarse las siguientes recopilaciones: J. IRIBARREN (ed.), *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974*, BAC 355, Madrid 1974. I. MARTIN (ed.), *La Iglesia y la comunidad política. Documentos colectivos de los episcopados católicos de todo el mundo 1965-1975*, BAC 377, Madrid 1975. J. ANGULO URIBARRI (ed.), *Documentos socio-políticos de obispos españoles (1968-1972)*. A *Ecclesia* y a las dos primeras recopilaciones nos remitimos en la mayoría de las notas siguientes. La recopilación de IRIBARREN es más amplia que nuestra referencia bibliográfica en cuanto a la temática y al período de tiempo considerado; La de I. MARTIN, que casi coincide con la nuestra en la extensión temporal, es en cambio mucho más amplia, pues abarca documentos del episcopado del mundo entero; recomendamos mucho esa recopilación, ya que en esos documentos se abordan problemas muy actuales, semejantes a los que nosotros tenemos planteados. La recopilación de J. ANGULO, reducida a los obispos españoles, recoge documentos de obispos particulares, a los que nosotros no aludimos.

(12) *Ecclesia* (1966-II) 973-983. J. IRIBARREN o.c. (nota 11) 370-403. I. MARTIN o.c. 41-76.

(14) *Ecclesia* (1977-I) 341-343. J. IRIBARREN o.c. (nota 11) 404-411.

(15) *Ecclesia* (1968-I) 163-170. J. IRIBARREN o.c. (nota 11) 411-425. I. MARTIN o.c. 77-90.

(16) I. MARTIN o.c. (nota 11) 90-91.

6. C.E.E., Carta en el cincuentenario de la consagración de España al Corazón de Jesús: *Sentido de la consagración de España al Corazón de Jesús* (25-5-1969) (17).
7. C.E.E., Contestación a una nota del Gobierno español: *Fomento de una sana y eficaz cooperación entre la Iglesia y el Estado* (4-7-1969) (18).
8. C.E.E., Comunicado al término de la XII Asamblea Plenaria: *La Iglesia y los pobres* y nota: *Sobre el proyecto de Ley general de Educación* (11-7-1970) (19).
9. C.E.E., Tres comunicados de la XIII Asamblea Plenaria: *Confianza en los obispos de San Sebastián y Bilbao: se han tergiversado documentos episcopales* (1-12-1970). *La Asamblea Plenaria de la C.E.E. pide la máxima clemencia para los ajusticiados en Burgos* (1-12-1970) *Posdata del 2 de diciembre* (2-12-1970) (20).
10. ASAMBLEA CONJUNTA OBISPOS--SACERDOTES, Conclusiones sobre todo las de la ponencia primera *Iglesia y mundo en la España de hoy* (Septiembre 1971) (21).
11. C.E.E., *Orientaciones pastorales sobre apostolado seglar* (2-12-1972) (22).

b) *Desde la Declaración de la C.E.E. acerca de "La Iglesia y la Comunidad política" hasta la muerte de Franco (1973-1975).*

(17) *Ecclesia* (1969-I) 742-744. J. IRIBARREN o.c. (nota 11) 432-442. I. MARTIN (texto parcial) o.c. 91-96.

(18) *Iglesia-Mundo* 5-6 1971. Boletín Oficial del Obispado de Cuenca (marzo 1974). I. MARTIN o.c. (nota 11) 96-104.

(19) *Ecclesia* (1970-II) 1014-1016 y 1075. J. IRIBARREN o.c. (nota 11) 455-465. I. MARTIN o.c. 105-106 (texto parcial).

(20) *Ecclesia* (1970-II) 2211. J. IRIBARREN o.c. (nota 11) 465-466.

(21) SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO, *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de las ponencias. Proposiciones. Conclusiones. Apéndices*, BAC 328, Madrid 1971, principalmente las pgs. 163-176.

(22) *Ecclesia* (1972-III) 1702-1713. J. IRIBARREN o.c. (nota 11) 493-520. I. MARTIN o.c. 106-112 (texto parcial) Por encargo de la C.E.E., la COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR desarrolló más las orientaciones del documento anterior en *El Apostolado seglar en España*, BAC 367, Madrid 1974.

1. C.E.E., *La Iglesia y la comunidad política* (23-1-1973) (23).
2. C.E.E., *Sobre la objeción de conciencia* (1-12-1973) (24).
3. CONFERENCIA EPISCOPAL TARRACONENSE, Documento de trabajo: *Misterio Pascual y acción liberadora* (15-5-1974) (25).
4. COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SOCIAL, *Actitudes sociales ante la actual situación económica* (16-9-1974) (26).
5. C.P. de la C.E.E. Comunicado: *Es necesario potenciar la participación de los ciudadanos en la vida pública* (19-9-1974) (27).
6. EPISCOPADO ESPAÑOL, Carta Pastoral Colectiva: *La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad* (17-4-1975) (28).
7. C.P. de la C.E.E., Nota sobre *Condena de la violencia y petición de indulto* (19-9-1975) (29).
8. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA. Nota sobre *Sanciones y multas a Homilias* (27-10-1975) (30).
9. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA, Documento de Trabajo: *Catolicismo popular en el Sur de España* (Navidad 1975) (31).

c) *Desde la muerte de Franco hasta ahora (noviembre 1975-mayo 1977).*

1. CARD. E. TARANCON, Homilía en la misa del día de exaltación a la Corona de Juan Carlos I (27-11-1975) (32)

(23) Ecclesia (1973-I) 129-145. J. IRIBARREN o.c. (nota 11) 520-554. I. MARTIN o.c. 3-41.

(24) Ecclesia (1973-II) 1687. J. IRIBARREN o.c. (nota 11) 554-557. I. MARTIN o.c. 112-115.

(25) Ecclesia (1974-I) 924-930, 955-963. PPC (Documentos y Estudios n. 3), Madrid, 1975.

(26) Ecclesia (1974-II) 1256-1266.

(27) Ecclesia (1975-I) 230-235. I. MARTIN o.c. (nota 11) 115-116.

(28) Ecclesia (1975-I) 544-553. PPC (Documentos y estudios n. 3) Madrid 1975.

29) Ecclesia (1976-II) 1.030

(30) Ecclesia (1976-II) 930-945 Vida Nueva n. 1003 (1975) 1818.

(31) Ecclesia (1976-I) 740-750 PPC (Documentos y estudios n. 8) Madrid 1975.

(32) Ecclesia (1976-I) 594-632 *Los obispos ante la nueva etapa política*, PPC (Documentos y estudios n. 11), Madrid 1975, 9-14.

2. C.E.E., Documento de la Asamblea Plenaria: *Los obispos ante la nueva etapa política* (20-12-75) (33).
3. COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SOCIAL; Declaración: *Orientaciones cristianas sobre participación política y social* (9-7-1976). Cfr. APENDICE: Documento 1 (34).
4. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA, Nota pastoral: *El cristianismo y la política* (2-12-1976) Cfr. APENDICE: Documento n. 2 (35).
5. C.P. de la C.E.E., Comunicado: *Participación política* (2-2-1977) Cfr. APENDICE, Documento n. 3 (36).
6. OBISPOS DEL PAIS VASCO, *Los cristianos y la Iglesia ante la sociedad actual* (23-2-1977) (37).
7. C.P. de la C.E.E., Comunicado de la LXII reunión: *Ante las próximas elecciones* (22-4-1977) Cfr. APENDICE, Documento n. 4 (38).

II. CARACTERIZACION DE LOS DOCUMENTOS ENUMERADOS

Completamos esta nota documental con una breve *caracterización de cada uno de los grupos* de documentos que hemos reseñado.

A. Los documentos emanados del Magisterio universal de la Iglesia

1. La *Mater et Magistra* (1961) nos ofrece, por un lado, un buen resumen, puntualizado y puesto al día, de toda la enseñanza social de la Iglesia; por otro, un nuevo enfoque a algunas importantes cuestiones de nuestros días; aunque en esta encíclica la temática es más social que política, en ella se establece ya el vínculo entre ambas al poner de relieve la justificación de un mayor intervencionismo del poder público para crear condiciones más justas; en otro orden de cosas se insiste

(33) Ecclesia (1975-II) 635-645 PPC (Documentos y estudios n. 11), Madrid 1975, 17-21.

(34) Ecclesia (1976-II) 1031-1037.

(35) Ecclesia (1976-II) 1709-1713.

(36) Ecclesia (1977-I) 241-243.

(37) Ecclesia (1977-I) 361-365, 398-403.

(38) Ecclesia (1977-I) 629-630. -

- con bastante fuerza en la necesidad de no quedarse en teorías y doctrinas, sino pasar a la acción, asumiendo responsabilidades.
2. La *Pacem in Terris* (1963) es ya un documento de orientación estrictamente política, que además sale al paso de un posible desequilibrio de acentos en la M. et M., si en ella se había insistido en la justicia y se continuaba predominantemente en el ámbito clásico de la "cuestión social", aquí se subraya la libertad y el objeto temático son los derechos humanos y las relaciones políticas; se vuelve a insistir además en el tema del paso a la acción.
 3. La importancia de la *Gaudium et Spes* (1965) desborda con mucho la de los temas concretos que en ella se abordan. Su novedad fundamental consiste en poner las bases (junto con los demás documentos conciliares, sobre todo la *Lumen Gentium*, la *Apostolicam Actuositatem* y la *Dignitatis Humanae*) para una más rica concepción teológica de la Iglesia y su misión respecto al orden temporal y consiguientemente para resituar y replantear en una perspectiva más orgánica y más teológica toda la tradicional "doctrina social y política de la Iglesia". El tema concreto de la política se toca en el cap. 4 de la II parte (nn. 73-76) y la pieza de enlace con la concepción teológica de fondo la constituye el cap. 2 de la I parte (nn. 23-32).
 4. Una de las principales adquisiciones del Vaticano II fue una concepción de la Iglesia que pone el acento, no tanto en la jerarquía, cuanto en la totalidad del pueblo de Dios; sólo el pueblo de Dios en su totalidad es el sujeto pleno para el cumplimiento de la misión de la Iglesia. Ello tiene una especial aplicación cuando se trata de su misión en el orden temporal: lo decisivo aquí no es que la jerarquía hable (doctrina social) sino que el pueblo discierna en concreto y, asumiendo sus propias responsabilidades, actúe. Para dinamizar al Pueblo de Dios en esa dirección Pablo VI en 1976 crea la Comisión Pontificia "Justitia et Pax" y escribe la "Populorum Progressio". Posiblemente el significado fundamental de esta encíclica está —por encima de su contenido concreto— en su carácter de manifiesto movilizador del Pueblo de Dios para la acción. Junto con ello es sin duda también importante su "doctrina" sobre la concepción cristiana del desarrollo integral y el acento en la justicia y solidaridad respecto al tercer mundo.
 5. En la misma línea de apelación a la responsabilidad y de llamamiento a una acción cuyo contenido concreto ha de ser discernido en cada caso por las personas y las comunidades, está también la *Octogesima Adveniens* (1971). No es una encíclica, sino una simple carta al Presidente de la Comisión Justitia et Pax, en orden a que ésta, y con su ayuda todo el pueblo de Dios, pueda tomar sus compromisos y opciones. El llamamiento a la acción y las condiciones para ese paso

Cristiano a la acción se hacen explícitamente temáticas en esta carta (introducción y III-IV). Por lo demás la O.A., tras poner de relieve algunos nuevos aspectos de la cuestión social (I), se centra en un análisis del papel que juegan las ideologías, los movimientos históricos concretos, las utopías y las ciencias como "mediaciones" peligrosas, pero necesarias, para que las aspiraciones fundamentales se encarnen en la vida real, para lo cual es también insoslayable la acción política (II-III).

6. El documento del Sínodo de 1971 sobre el *Sacerdocio ministerial* nos interesa aquí en cuanto que precisa el papel que en esa misión del Pueblo de Dios corresponde al sacerdote y la forma de asumir el *compromiso a título personal*, sobre todo los de *carácter excepcional*.
7. El documento del mismo Sínodo de 1971 sobre la *Justicia en el mundo*, por un lado constituye una reafirmación, en términos especialmente enérgicos, de la misión de la Iglesia y de sus miembros en la promoción de la justicia (Introd. y II y IV); por otro proporciona un nuevo análisis de la situación en relación a la Justicia (I) y unas orientaciones sobre la práctica de ella (III).
8. El documento de la Com. Pont. "Justitia et Pax" sobre la *Iglesia y los derechos del hombre*, tiene también una doble significación doctrinal y práctica. Teológico-doctrinal, porque trata de la mayor conciencia que hoy tiene la Iglesia acerca de la conexión existente entre su misión y esa actividad de promoción humana, que es la defensa de los derechos del hombre; por otro lado la actividad pastoral de la Iglesia en el cumplimiento de esa misión se concibe como una ayuda para que el Pueblo de Dios asuma sus propias responsabilidades. Práctica porque señala las vías de asumir en los diversos niveles ese compromiso, y proporciona sugerencias concretas para ello.
9. La exhortación *Evangelii Nuntiandi* de fines 1975 se sitúa de nuevo, sin faltar en ella los aspectos prácticos, en el centro teológico de la cuestión: la relación entre evangelización y una salvación liberadora, de tal forma concebida que está en conexión necesaria con la promoción humana, sin limitarse a ella ni caer en el reduccionismo. Por otro lado trata de la diversidad de ministerios en la forma de servir a estos objetivos los distintos agentes de evangelización.

B. Orientaciones políticas del episcopado español

En ellas hemos distinguido tres etapas. Nos contentamos con hacer un par de observaciones sobre cada una de ellas, sin particularizar en cada documento,

- a) *La primera etapa* (1966-1972) se abre en el inmediato posconcilio con la declaración sobre *La Iglesia y el orden temporal* (1966). Basta comparar el tono y el contenido de esa declaración (publicada por la Permanente sin contar con la Plenaria, que se reunía solo 10 días después) con el documento que abre la segunda etapa (*La Iglesia y la comunidad política*), para comprender la enorme evolución operada en el seno de la Conferencia Episcopal y en sus órganos directivos. Tal vez se pueda decir que esta etapa espera el lento proceso de asimilación, por parte del episcopado español, del espíritu del Vaticano II. Ese espíritu llevó, precisamente en estos años, a la superación oficial de lo que se suele denominar "nacionalcatolicismo". El punto de inflexión se puede colocar en 1971, es decir, en torno a lo que significó la ASAMBLEA CONJUNTA y su preparación. Ese ambiente contribuyó sin duda a la amplísima renovación de cargos en la Conferencia Episcopal y a la elección del cardenal Tarancón como su nuevo presidente (1972) lo que a su vez permitió, a fines de 1972, la aprobación del documento *Orientaciones pastorales sobre el apostolado seglar*, que supone la superación de la anterior normativa sobre el mismo tema emanada de la misma C.E.E. al comienzo de la etapa (cfr. *Actualización del apostolado seglar en España* de 4-3-67), que originó la crisis de los movimientos apostólicos.
- b) *La segunda etapa* (1973-noviembre 1975) la podemos considerar simbólicamente abierta con la promulgación del documento *La Iglesia y la comunidad política*, que inaugura un nuevo estilo en las relaciones Iglesia y poder político. Sobre esa base de una mayor independencia, la Iglesia empieza a ejercer más netamente su función crítica; de ello son exponentes los documentos que enumeramos como característicos de ella; por ejemplo, el de *Actitudes cristianas ante la actual situación económica* (1974) y sobre todo el de la *Reconciliación* (1975). Como es sabido, la etapa se cerró en un ambiente de gran tensión Iglesia-Estado, en torno a los acontecimientos de Septiembre y a las dificultades para la predicación.
- c) *En la tercera etapa* (desde noviembre 1975) cambiaron profundamente las circunstancias al surgir la esperanza de una evolución política hacia una plena democracia. El esfuerzo de la Iglesia en estos momentos se concentra en un intento por evitar nuevas servidumbres, enfeudamientos e instrumentaciones políticas y en orientar las conciencias en el uso responsable de la libertad que apunta.

DOCUMENTO N. 1: *ORIENTACIONES CRISTIANAS SOBRE PARTICIPACION POLITICA Y SOCIAL* (Declaración de Comisión Episcopal de Apostolado Social de 9-7-1976).

IMPORTANTE COYUNTURA HISTORICA

1. La etapa de transición política que vive actualmente nuestro país avanza entre la esperanza de una sociedad más justa y más libre y el temor de perder una oportunidad que puede ser histórica.

En septiembre de 1974 la Comisión Episcopal de Apostolado Social, por encargo de la Permanente del Episcopado, hizo pública una nota doctrinal sobre las "Actitudes cristianas ante la situación económica" (1). El mismo espíritu fraterno y la misma conciencia pastoral y el mismo encargo jerárquico (2) inspiran hoy las reflexiones que siguen, con las que deseamos contribuir desde la competencia propia de la Iglesia a una convivencia más justa y más libre de todos los pueblos, sectores, grupos sociales y personas de nuestro país.

Afirma la carta pontificia "Octogesima adveniens" que "incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerle mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia" (número 4). Lo cual, por otra parte, no es sino la traducción eficaz y concreta del precepto del amor fraterno en las circunstancias históricas de nuestro tiempo.

Entre los múltiples temas que ocupan la actualidad nacional escogemos los dos que nos parecen más sustantivos y nucleares: el político y el social, contemplados ambos desde el prisma de la participación, que consideramos cardinal en el enfoque cristiano de la sociedad. No intentamos un tratamiento orgánico y exhaustivo de los mismos, sino iluminar algunos puntos que se debaten en esta hora.

I. LA PARTICIPACION POLITICA

Una responsabilidad de todos.

2. La aspiración fundamental de participar en las tareas políticas radica en la exigencia de que sea el pueblo, la comunidad organizada, la totalidad de los ciudadanos en la múltiple diversidad de sus situaciones económico-sociales, culturales y políticas, quien decida sobre su propio destino y sobre las medidas a adoptar para conseguir las metas propuestas.

A escala de individuos, no llega a lograrse en plenitud la realización personal sin un compromiso con las propias responsabilidades en el seno de la comunidad. Cuando al ciudadano le faltan cauces para ejercitar esta dimensión social o, teniéndolos, no hace uso de ellos, se va quedando progresivamente frustrado o disminuido.

Por otra parte, sólo una participación colectiva en el control de la gestión pública —con garantías legales y seguridad eficaz contra reacciones o amenazas de quienes no comparten las mismas posiciones políticas— puede alejar los riesgos del crecimiento ilimitado de un poder estatal que amenaza en el mundo de hoy la libertad de la sociedad y de los ciudadanos.

El poder político concentrado en pocas manos y sin un adecuado control público, abre el camino a posiciones totalitarias, en las que no es posible el juego de la dinámica social, e induce a reacciones violentas, incompatibles con la paz y con la seguridad pública.

(1) "Ecclesia", n. 1.709, de 20-IX-1974, página 20.

(2) La Comisión Permanente del Episcopado Español, en su reunión del 18 de mayo de 1976, conoció las líneas generales y autorizó la publicación de este documento.

Peligros de la apatía

3. En la España de hoy la participación en la vida política y en las decisiones públicas es una aspiración vivamente sentida por amplios sectores de la población. Responde a imperativos fundamentales de la convivencia cívica y es condición necesaria para el logro de una paz duradera.

Por el contrario, otros ciudadanos dimiten sus responsabilidades colectivas y caen en la apatía política, facilitando con ello el acceso al ejercicio del poder a grupos minoritarios, con intereses o programas contrarios, muchas veces, al bien común.

De ahí la recomendación conciliar de "prestar gran atención a la educación cívica y política, que hoy día es particularmente necesaria para el pueblo y, sobre todo, para la juventud, a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política" (3).

Respeto a las reglas de juego

4. Pero no seríamos leales al afirmar el derecho y la obligación de participar en la vida pública si, al mismo tiempo, no estuviéramos dispuestos a aceptar las consecuencias derivadas de una actividad libre en este campo. La participación trae como consecuencia inevitable la opresión de la diversidad de posiciones, intereses, objetivos, programas, ideologías y proyectos políticos, que concurren en el seno de la colectividad ciudadana.

Todo ello da origen a tensiones y conflictos que la sociedad ha de saber aceptar, so pena de ahogar la libertad proclamada; tensiones y conflictos que a su vez tienen que mantenerse dentro de unas reglas de juego, objetivas y válidas para todos, a fin de que el derecho ejercido por unos no impida el ejercicio del mismo derecho por los demás.

Hay que insistir hasta la saciedad en que el natural forcejeo de los bloques políticos discurra por cauces civilizados. Entre nosotros, la conciencia cristiana y la experiencia histórica condenan a la par, desde lo más hondo del alma del pueblo, el recurso a la violencia. La cual no solo se expresa en el derramamiento de sangre y en las amenazas personales, sino también en la agresividad verbal, en la intolerancia sistemática, en la no aceptación del adversario político como ciudadano.

Quizá la originalidad más interesante en la etapa nacional que estamos iniciando habría de cifrarse, tanto como en los proyectos políticos y sociales, en un nuevo talante de convivencia y generosidad asumido por todos los españoles.

Clarificación de programas

5. El ejercicio de la libertad en las tareas políticas no debe conducir, sin embargo, a su propia destrucción. Todos los ciudadanos tienen derecho a la clarificación de los objetivos reales perseguidos por las fuerzas operantes en el ámbito político, para poder tomar sus decisiones con plena responsabilidad. No son suficientes en este campo las buenas palabras ni las promesas halagüeñas; es necesario que los diversos proyectos políticos garanticen las condiciones objetivas sobre las cuales quieren fundamentar una sociedad futura, libre, justa, participativa.

Para que un programa de Gobierno o de partido pueda ser valorado en todas sus implicaciones, está obligado a esclarecer al máximo tanto sus fórmulas de participación política, económica y social, cuanto sus posiciones en el plano de la educación, de la información, de la familia, de la religión y de los valores superiores del hombre. "No pertenece ni al Estado ni a los partidos políticos que se cerraran sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología, con medios que desembocaran en la dictadura de los espíritus la peor de todas" (4).

(3) G.S. 74.

(4) O.A. 25.

La consulta al pueblo

6. Entre las diversas formas de participación de la comunidad política y de los ciudadanos en la gestión de la vida pública tiene importancia peculiar el ejercicio del derecho del voto. Este tema presenta especial interés entre nosotros en el momento actual, dado que su ejercicio, en diversas formas, está previsto para un futuro próximo.

En el contexto político actual, el ejercicio del derecho del voto ha de constituir, sea cual fuere el modo de realizarse y los resultados que se sigan, un acontecimiento que fije hitos importantes en la marcha del país y en la evolución de su proceso político. Puede suponer un decisivo paso hacia adelante en la búsqueda de fórmulas nuevas de convivencia política, podría dar también origen a lamentables frustraciones con consecuencias difíciles de medir.

La gravedad del hecho de votar o no votar, de votar de una u otra manera, exige en su planteamiento, por el poder público, una gran dosis de fiabilidad y de credibilidad. A la autoridad corresponde plantear el ejercicio del voto con las garantías necesarias para que la conciencia de los ciudadanos se sienta realmente comprometida.

Ante todo, el voto ha de recaer sobre problemas que realmente interesen a la comunidad en orden a orientar y consolidar el futuro político del país. El desplazamiento de los centros de interés hacia objetivos que no respondan a la voluntad de la comunidad política desvirtuaría la razón de ser del voto y haría menos consistente la responsabilidad ética inherente al ejercicio del mismo.

Es claro que todo ello no es posible más que con un clima de libertad, de confrontación honesta y de respeto a las posiciones contrapuestas, tanto por parte de los ciudadanos y de los diversos grupos políticos, como por parte de la misma autoridad pública.

Solamente una respuesta libremente dada puede ofrecer las garantías suficientes para afirmar que la comunidad política ha querido comprometerse con el resultado de sus decisiones.

El ejercicio del voto

7. Los ciudadanos convocados a emitir su voto han de medir en conciencia su grave responsabilidad social. Se encuentran ante un acto consciente y maduro, que requiere formación y discernimiento sobre programas, métodos y personas, con referencia al bien de la comunidad, razón suprema de los comicios.

La madurez en la emisión del voto acredita la calidad cívica de un electorado, en tanto que el apasionamiento, el gregarismo o la contradicción con las propias creencias, desvirtúan la actuación de los electores, con daño personal y social.

El ejercicio del voto no es separable del cuadro de valores y convicciones que definen a una persona. Quienes profesan la fe cristiana y quieren conducirse como miembros de la Iglesia han excluido el apoyo a programas o grupos que pretenden construir la sociedad sobre la violencia y el odio, sobre la supresión de las libertades y de los derechos humanos, sobre la eficacia como ley suprema, sobre el lucro como ideal de vida.

No siempre es fácil el discernimiento exacto de un proyecto político, ni aislar dentro del mismo sus valores y contravalores, por lo que la prudencia habrá de regir en cada caso la última decisión al respecto. Siendo verdad que tal decisión corresponde a la conciencia personal, no es menos cierto que, para el creyente, el juicio de su conciencia no es separable de la lógica de la fe ni del Magisterio de la Iglesia.

Creemos oportuno recordar aquí lo afirmado por la Conferencia Episcopal española en diciembre de 1975: "Los cristianos tienen libertad para escoger las fórmulas o inscribirse en las corrientes que consideren más idóneas para el logro eficaz de los valores que promueven, con tal de que no sean opuestas, ni en programas ni en métodos, a los postulados evangélicos" (5).

(5) Comunicado de la XXIII Asamblea Plenaria. "Ecclesia", n. 1.771, de 27-XII-1975.

Partidos y bien común

8. Una vez expresadas, en comicios legítimos, las posiciones políticas de la sociedad, la mayoría que obtiene el poder no puede olvidar los derechos inherentes a las personas, grupos, culturas y pueblos minoritarios, incapaces de afirmar sus derechos por la mera fuerza del número. La solución honesta de estos problemas contribuirá a cerrar el paso, o al menos a descalificar, las reacciones violentas de cualquier grupo.

En todo caso, todos los sectores o partidos políticos, si no quieren traicionar su propia razón de ser y los motivos que justifican su existencia, habrán de buscar el bien común de la colectividad política. Ni siquiera el mismo carácter conflictivo que, con frecuencia, revisten las relaciones sociales, puede justificar que, en el ejercicio del poder político, los grupos o partidos dejen de lado los intereses comunes, en aras de los propios.

Este salto difícil del bien particular al bien común será el precio que ha de pagar la libertad reconocida a los grupos y partidos, si no se quiere convertir a la sociedad en campo de batalla política de intereses particulares y egoístas.

II. LA PARTICIPACION SOCIAL

9. Las horas decisivas de cambio político que vive nuestro país han venido a coincidir con una larga y profunda crisis económica, de radio supranacional, agravada entre nosotros por una fuerte presión inflacionista, con duras repercusiones sociales. Desde hace más de dos años, y con efectos crecientes, esta crisis pone a prueba nuestro temple humano, nuestra solidaridad fraterna y nuestra capacidad creadora (6).

El plano político y el social se interfieren y reclaman mutuamente. España no debería olvidar los errores de etapas pasadas, en las que las simples soluciones políticas, sin sustituir estructuras sociales injustas, terminaron por agravar a la larga los males endémicos de la sociedad. Y es claro a todas luces que el decisivo proceso político que aborda en estos momentos nuestro país quedará cuestionado y comprometido si no lleva aparejada la mutación profunda de determinadas estructuras socioeconómicas.

En campo tan vasto, seleccionamos cuatro puntos que se imponen a la atención de todos: el paro obrero, la conflictividad laboral, la reforma sindical y la situación agraria.

A. El paro forzoso

La dimensión del problema

10. Destaca por su gravedad social el aumento del paro forzoso hasta cotas que no se recordaban desde hace mucho tiempo. Las cifras del Instituto de Estadística, consideradas a veces como inferiores al desempleo real por otros organismos oficiales, nos hablan de 714.000 personas, un 5,25 por 100 de la población activa en situación de paro durante el primer trimestre del año en curso. Se trata de un cómputo medio, pues la proporción de parados en determinadas regiones es mucho más alarmante (7).

Indudablemente son los trabajadores menos cualificados los más castigados por el paro, tanto por ser los numéricamente más afectados, cuanto por su falta de recursos para defenderse de tal situación. Particularmente penosa es la de los emigrantes, que han perdido lejos de su país el

(6) Véase nuestra declaración "Actitudes cristianas ante la actual situación económica", loc. cit.

(7) En Andalucía, Cádiz ocupa el primer lugar, con un 15,88 por 100; Málaga, con un 13,88. Sevilla, con 13,44, Córdoba, Huelva y Granada, con porcentajes respectivos del 12,26, 12,15 y 11,93

puesto de trabajo que tantos sacrificios les costó alcanzar. Y otra novedad, con respecto a situaciones anteriores, viene dada por el hecho de que se ven seriamente amenazados por el paro forzoso grupos y profesiones que anteriormente no corrían tales riesgos: intelectuales, profesores, técnicos, etc.

Aparte las dificultades de orden material que provoca el desempleo, que se traducen en situaciones de verdadera angustia, todos los parados experimentan las consecuencias psicológicas de su inactividad forzosa, al sentirse frustrados o inútiles, carentes de un medio indispensable para su realización personal. Como han dicho recientemente los obispos del Sur de España, el paro lleva consigo una tragedia personal, familiar, social, espiritual y moral (8).

Frente a tan dura realidad, constituye un contraste doloroso y escandaloso el tono de vida fácil y de provocador derroche en que se sitúan alegremente tantas otras personas. ¿Cómo no sentir sacudida la conciencia creyente y la solidaridad fraterna ante tan triste situación?

Remediar causas y efectos

11. Al Estado corresponde, en primer término, la adopción de medidas eficaces; para ello habrá de considerar como un objetivo prioritario la protección del derecho al trabajo, tan íntimamente unido al derecho a la vida. Otros programas, por legítimos que sean, habrán de posponerse a esta urgencia inaplazable.

Para hacer frente a estas responsabilidades no puede quedarse sola la Administración estatal. Tiene el derecho y el deber de recabar colaboraciones financieras, técnicas y asesora del cuerpo social, sometiendo a control sus propias decisiones y la ejecución de las mismas. En suma, la superación del paro ha de constituir un empeño auténticamente comunitario.

Cierto que el problema del paro no es exclusivo de nuestro sistema y que presenta aspectos tan complejos, a nivel nacional e internacional, que cualquier simplismo o demagogia deben ser desautorizados. Pero sí es verdad que el amor fraterno debe impulsarnos también a atacar las raíces de los problemas y no sólo sus efectos. Es hora de plantearse seriamente una acción de reforma en profundidad de la que nadie debe ser excluido.

Todos sabemos las dificultades experimentadas por numerosas empresas en este tiempo de crisis; comprendemos las agobiantes responsabilidades del ejercicio de la actividad empresarial. Los empresarios, por su parte, no pueden olvidar que su actividad económica está sometida al bien de toda la comunidad y que el servicio a los hombres pasa por encima de la rentabilidad económica, sin que necesariamente tenga que oponerse.

B. La conflictividad laboral.

Toma de conciencia obrera.

12. El índice de conflictos laborales se ha elevado considerablemente a partir de la crisis económica y de los nuevos supuestos de la situación política.

Sobre esta situación de fondo inciden los grupos políticos y las distintas ideologías, que tienden a crear conciencia aguda de la situación y suscitan en los trabajadores una actitud global en favor de reivindicaciones más amplias que las demandas laborales inmediatas.

La dinámica de los conflictos y la agudización de las situaciones van provocando en los trabajadores una toma de conciencia respecto del sistema económico y del régimen político. Lo que comenzó por reivindicaciones salariales, acaba en peticiones de intervención en la gestión de las empresas o en objetivos de trascendencia política.

No es de extrañar la aparición de objetivos políticos en los conflictos laborales. Algunos de ellos coinciden con las aspiraciones a las que es sensible el conjunto de la población; otros se

(8) "Nota pastoral de los obispos del Sur de España sobre el paro obrero de la región". Separata del boletín del Arzobispado de Sevilla, mayo de 1976.

consideran necesarios en la medida en que el régimen político aparece como el apoyo más sólido de un sistema económico en el que los trabajadores se sienten marginados.

La legalización de la huelga.

13. La doctrina conciliar sobre la justificación moral de la huelga se expresa en este texto de la Constitución Iglesia-Mundo:

"En caso de conflictos económico-sociales hay que esforzarse por encontrarles soluciones pacíficas. Aunque se ha de recurrir siempre primero a un sincero diálogo entre las partes, sin embargo, en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores. Búscense, con todo, cuanto antes, caminos para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio" (GS. 68, párrafo 3).

Ante esta realidad, hemos de recordar ante todo que, si queremos de verdad caminar hacia una sociedad más justa, es indispensable que las disposiciones legales ofrezcan cauces adecuados para el ejercicio del derecho a la huelga laboral. Este derecho debe ser claramente reconocido y plasmado en disposiciones legales que aseguren su efectividad, sin temor a represalias y sanciones. Como recurso a la fuerza que es y en atención a sus repercusiones sociales, la huelga debe ser reglamentada, pero sin que una normativa angosta la convierta en inoperante.

La distinción entre huelgas simplemente laborales y huelgas políticas tiene algún sentido, pero no revela exactamente el cuadro de las huelgas que se producen en la actualidad.

Huelgas con implicación política

14. La actividad económica y los programas sociales no discurren al margen de las decisiones de la autoridad pública; los Estados intervienen en el proceso económico a través de medidas que van configurando una determinada política social, con la que los trabajadores pueden estar en desacuerdo. En tales casos, sus reivindicaciones adquieren un cierto carácter político, que no debe interpretarse sin más, como razón suficiente para situar fuera de la ley la huelga así originada.

Negar, sin más, la legitimidad de una huelga por su implicación política, podría significar la simple negación de la legitimidad de la huelga.

Con todo, es necesario recordar que el recurso a la huelga no debe ser instrumento normal para el logro de objetivos políticos claramente extralaborales. La expresión de la voluntad popular mediante cauces políticos idóneos ha de ser el camino natural por el que los ciudadanos configuren un orden económico-social, donde puedan desarrollar su actividad laboral y conseguir los objetivos totales de la vida en sociedad.

El recurso a la fuerza

15. Consideramos un deber advertir a todos sobre los peligros inherentes a la utilización de la fuerza como supremo árbitro de los conflictos. La ejercen los empresarios cuando, prevaleciendo de su situación, imponen condiciones opuestas a la justicia o despiden a los trabajadores que más se han distinguido en la lucha por reclamaciones justas.

También los trabajadores sucumben a la misma tentación cuando, cediendo a determinadas presiones, formulan peticiones que ningún sistema económico podría satisfacer en las condiciones presentes.

Es cierto, por último, que nadie tiene derecho a eludir sus deberes de solidaridad en el esfuerzo común por el logro de unas aspiraciones justas o de unas reivindicaciones racionales; pero hay que mantener también a toda costa, a propósito de la coacción impuesta por los llamados

"piquetes de huelga", la libertad de los trabajadores y de los diversos grupos sindicales para decidirse en cuestiones discutibles, en cuya solución cabe emplear medios diversos y hasta contra-puestos.

C. El nuevo ordenamiento sindical.

Una reforma urgente

16. Escogemos el capítulo sindical porque su nuevo ordenamiento legislativo figura en programa a corto plazo y por la trascendencia que tiene en la determinación de las condiciones laborales y en toda la vida económica, dentro de un sistema socioeconómico de signo capitalista, como es el nuestro.

En repetidas ocasiones del pasado, las enseñanzas del Episcopado español, en magisterio aislado o colectivo (9), mostraron las dificultades que presentaba nuestro sistema sindical para encajar en las enseñanzas sociales de la Iglesia, por razón de su unicidad forzada, su limitada representatividad, su vinculación al Estado, su verticalidad poco eficaz para los trabajadores. Lamentábamos, en suma, que no fueran éstos quienes se dieran a sí mismos sus propias asociaciones y ejercieran plenamente en ellas la plenitud de sus derechos, siempre dentro de un marco legal.

Sindicalismo y libertad.

17. Si algún punto ha sido expresado con claridad es el de la libertad sindical; ésta es una de las enseñanzas fundamentales en materia sindical, aplicación concreta de una doctrina más general, el derecho y el deber de asociación. Derecho y deber, porque sin la participación en grupos o asociaciones, a su vez libres, el hombre no puede defender su dignidad y libertad.

La libertad sindical exige como mínimo esencial la autonomía en su organización; atenta a la auténtica libertad sindical la injerencia en el sindicato de todo elemento exterior, sobre todo del Estado. Autonomía que, en manera alguna, excluye el sometimiento de los sindicatos a los imperativos de la convivencia, como en el caso de cualquier otra organización.

La libertad sindical queda mermada, y a veces manipulada, como demuestra la experiencia, cuando condicionan su actuación intereses políticos e ideológicos extraprofesionales o cuando se convierte la solidaridad de un sector social en insolidaridad sistemática e implacable contra los otros, impidiendo la convivencia social con daños que revierten sobre los propios trabajadores. Un instrumento reivindicativo como es el sindicato, no puede por menos de ser firme en conquistar con esfuerzo nuevas cotas para el mundo del trabajo, pero sabiéndose parte de una comunidad social a la que todos pertenecen.

Sindicalismo y unidad

18. Defender la unidad o pluralidad sindical puede hacerse desde distintos presupuestos, pero no basándose en la doctrina social de la Iglesia.

Si se respeta auténticamente la libertad sindical, el que haya unidad o pluralidad es facultativo de las asociaciones.

La unidad favorece la eficacia, por eso gana aceptación la tendencia a la libre unión de los sindicatos; pero una unidad impuesta por un grupo o por el Estado niega el derecho fundamental de libertad. Unidad impuesta y libertad son contradictorias; pero la unidad libre puede ser coherente con el principio de libertad.

(9) "Principios cristianos relativos al sindicalismo". Documento de la VII Asamblea de la Conferencia Episcopal española "Ecclesia", 3 de agosto de 1968. Cuando se hizo público el proyecto de Ley Sindical, convertido en ley sin modificaciones fundamentales, nuestra Comisión Episcopal del Apostolado Social declaró en nota pública que el proyecto "no recogía satisfactoriamente los principios y criterios de la doctrina social de la Iglesia sobre libertad, autonomía y representatividad sindical".

*D. La situación agraria.
Un sector vital y marginado*

19. Las voces escuchadas en un reciente congreso nacional de los hombres del campo, y la persuasión común de todos nuestros conciudadanos, dan por sabido que el sector agrario es el más desamparado entre los que sustentan la economía y la vida del país. El tema merece para nosotros un tratamiento a fondo, que esperamos darle en su día, limitándonos hoy a recordar su existencia y su gravedad.

No es consuelo ni solución el que este dato se registre también en otras naciones. Muy por el contrario, la escasez de productos alimenticios es una amenaza para el planeta y demanda en todas partes soluciones energéticas de los Gobiernos y de las fuerzas sociales. Parece como si nos diésemos cuenta, de pronto, de algo tan elemental como que la subsistencia física del hombre y de la especie se apoya en los productos agrícolas y ganaderos. Se impone en todas partes, después de una arrolladora tecnificación industrial, algo así como una vuelta a la madre tierra, con la que no es posible romper el cordón umbilical.

No abogamos, como es lógico, por una regresión nostálgica e imposible a las culturas rurales, sino por un tratamiento moderno del sector agrario, tanto por justicia distributiva como por instinto de supervivencia. A los quince años de la encíclica "Mater et Magistra" conservan plena actualidad las palabras de Juan XXIII: "Ante un problema de tanta importancia, que afecta a casi todos los países, es necesario investigar primeramente los procedimientos más idóneos para reducir las enormes diferencias que en materia de productividad se registran entre el sector agrícola y los sectores de la industria y de los servicios; hay que buscar, en segundo término, los medios más adecuados para que el nivel de vida de la población agrícola se distancie lo menos posible del nivel de vida de los ciudadanos que obtienen sus ingresos trabajando en los otros sectores aludidos; hay que realizar, por último, los esfuerzos indispensables para que los agricultores no padezcan un complejo de inferioridad frente a los demás grupos sociales; antes, por el contrario, vivan persuadidos de que también dentro del ambiente rural pueden no solamente consolidar su propia personalidad mediante el trabajo del campo, sino, además, mirar tranquilamente el porvenir" (10).

La reforma siempre aplazada.

20. Remitiéndonos a la apreciación común, en España sigue pendiente la reforma agraria, no menos profunda en sus exigencias, que la sindical o la fiscal. Ello afectaría a las estructuras de la propiedad, tan marcadas todavía en algunas regiones por la posesión latifundista de escasas personas, frente a la generalidad de la población sin más riqueza que los propios brazos. De estas familias campesinas y trabajadoras, que constituyen la raíz y como la sustancia de nuestro ser histórico, se han nutrido, por millones de personas, las corrientes migratorias hacia suburbios urbanos y países extranjeros.

Sin desconocer que todo desarrollo económico —o, al menos, todo progreso industrial— parece llevar consigo un trasvase de población de la agricultura a la industria y a los servicios, del campo a la ciudad, en definitiva, nos preguntamos, no obstante: ¿Podemos dejar que operen ciegas estas leyes sociológicas, cuando acarrear tantos sufrimientos humanos y arrasan en su curso tantos valores? ¿Está tan demostrado que una acción política preferencial, o al menos equitativa, hacia el sector agrario no es menos rentable, en un sentido profundo, para la comunidad nacional?

Como pastores de la Iglesia, no nos compete precisar lo que es una política de inversiones, de ordenación de la propiedad, de industrialización agraria, de comercialización de productos, de contención poblacional, de igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos. Pero permitásenos insistir, antes de cerrar esta exhortación, más que en los medios, en los fines: en los factores humanos y valores humanísticos que aquí se ventilan.

M.G.

Por un imperativo de estricta justicia, porque el desarrollo industrial ha sido sufragado en parte con divisas de emigrantes o de exportaciones agrícolas, los poderes públicos, la banca y el sector empresarial deben apoyar, sin demora y con mayor decisión que hasta el presente, al sector agrario.

Entre tanto, es obligado dedicar todos los recursos posibles para dotar a las poblaciones rurales de los servicios sanitarios, educativos, culturales y religiosos, accesibles hoy a otros sectores ciudadanos.

A todos nos incumbe el deber de devolver la esperanza e incorporar plenamente a la comunidad nacional a los hombres del campo. El patrimonio de virtudes y de valores que ellos representan pertenece al activo de nuestro país y puede empobrecernos mucho su liquidación alocada.

Subrayemos, por último, que la atención estatal o empresarial a un sector determinado no puede revestir, en una sociedad democrática, tintes paternalistas o verticales. La promoción integral del mundo agrario debe ser protagonizada por los propios campesinos y agricultores a los que, desde fuera, deben quitárseles impedimentos y facilitárseles subsidios para que se incorporen activamente al desarrollo de la comunidad.

III. CONSIDERACION FINAL: EL SERVICIO A LA COMUNIDAD.

Construir juntos el futuro.

21. Deseamos cerrar estas reflexiones con unas palabras de estímulo, que brotan de nuestra esperanza cristiana y se fundan también en la confianza que nos merecen los hombres y mujeres de nuestro pueblo llamados, en una hora decisiva, a construir solidariamente su propio futuro.

Todos a nivel de ciudadanos, muchos por imperativos profesionales —educadores, economistas, empresarios— y unos pocos por su vocación pública, en el ámbito político o en el sindical, estamos comprometidos de uno u otro modo en esa empresa colectiva. Los pastores de la Iglesia, obispos y sacerdotes, no desconocemos nuestras responsabilidades al respecto, llamados a inspirar la convivencia colectiva con el fermento evangélico de la caridad y de la justicia. Quereamos que la Iglesia sea siempre ámbito de comunión en una sociedad pluralista y luz de verdad que ayude a los hombres a caminar libremente.

La vocación política.

22. Y terminamos con estas palabras conciliares: "La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la cosa pública y aceptan las cargas de este oficio. Quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de toda ganancia venal. Luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político; conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos" (11).

Madrid, 9 de julio de 1976.

GABINO DIAZ MERCHAN, arzobispo de Oviedo;
JOSE ANTONIO INFANTES FLORIDO, obispo de Canarias;
JAVIER OSES FLAMARIQUE, obispo A. A. de Huesca;
JOSE MARIA GUIX FERRERES, obispo auxiliar de Barcelona;
ANTONIO MONTERO MORENO, obispo auxiliar de Sevilla;
JOSE MARIA SETIEN ALBERRO, obispo auxiliar de San Sebastián.

(11) G.S. 75.

DOCUMENTO N. 2: *EL CRISTIANISMO Y LA POLITICA* (Nota pastoral de los Obispos del Sur de España de 2-12-1976).

I. INTRODUCCION

Ante la multiplicidad de opciones políticas que solicitan la adhesión de los ciudadanos, son muchos los fieles que nos piden una orientación moral. Creemos que es nuestro deber pastoral iluminar la conciencia de los católicos desde el Evangelio para que adopten una decisión libre y responsable.

No es, ni puede ser, nuestro propósito hacer un análisis crítico, ni un juicio valorativo de los programas de los partidos y menos aún de las personas, ni tampoco indicar a quién se ha de votar, ni en qué organizaciones concretas se puede o se debe militar. Esta decisión corresponde, en último término, a la conciencia de cada ciudadano, a sabiendas de que ningún programa realiza plena y satisfactoriamente los valores esenciales de la concepción cristiana de la vida, y que, desde la fe, caben diferentes opciones políticas "con tal de que no sean opuestas ni en programas ni en métodos a los contenidos evangélicos" (Comunicado de la Plenaria del Episcopado Español, diciembre 1975).

Nuestro propósito, como corresponde al servicio apostólico de obispos y sacerdotes, es, por fuerza, muy limitado: recordar primero algunas actitudes que deben inspirar la conducta cristiana en este ámbito; analizar brevemente, después, aquellos valores ineludibles que tiene que salvar cualquier programa político.

III. ACTITUDES FUNDAMENTALES

a) Responsabilidad política.

Ante todo, hemos de recordar que no es lícito desentenderse de la actividad política ("G. S.", 43; "P.T.", 146; "O.A.", 48). Todo miembro del cuerpo social es corresponsable del destino de la comunidad y ha de asumir sus deberes para con los demás ciudadanos sin permitir que el Estado los suplante o los grupos de presión los manipulen. Son muy graves, además, los problemas actualmente en juego, y nadie puede inhibirse ante la permanencia intolerable de la injusticia, la opresión o la marginación; ni rehuir esfuerzos para la construcción del progreso y de la paz social.

Tomar en serio la participación, incluso militando en un partido o dándole el voto en los comicios, no equivale ni debe conducir a la absolutización de lo político, ya sea reduciendo la salvación del hombre a su liberación social o política, ya sea identificando una fórmula política concreta con la interpretación única de los valores evangélicos o del Reino de Dios.

Desde esta perspectiva, todas las agrupaciones y sus programas tienen un carácter instrumental y variable. Las más de las veces resultan ambivalentes y son siempre imperfectas. El cristiano, incluso después de optar por una de ellas, ha de seguir manteniendo un sentido crítico frente a su propia opción y corregir, en cuanto pueda, sus aspectos negativos. Debe, asimismo, perseverar en el esfuerzo, de suerte que aquellos valores que pudieron quedar relegados de momento o no se realizaron en medida suficiente sigan siendo meta de su ulterior acción política.

c) Respeto a los discrepantes.

El respeto al discrepante sería la tercera actitud, derivada en parte de la precedente. Cada persona ejercita libremente sus derechos cívicos cuando se inclina por un programa o partido y se esfuerza, con medios lícitos, por incorporar al mismo a otros ciudadanos. Pero ese derecho no excusa del respeto debido a las opciones políticas de otras personas o grupos, incluso cuando

M.G.

se inspiran en concepciones del hombre o en supuestos éticos distintos de los nuestros. En estos casos es coherente y puede ser obligado simultáneamente la convivencia respetuosa y leal con el rechazo de aquellos programas y actuaciones que llevan consigo una violación de derechos humanos, tal como los entiende el Evangelio.

En nuestro país siempre será poco cuanto insistamos en la aceptación mutua y en la tolerancia respetuosa, anteponiendo lo que une a lo que divide. "Quizá la originalidad más interesante de la etapa que comienza habrá de cifrarse, tanto como en los proyectos políticos y sociales, en un nuevo talante de convivencia y generosidad, asumido por todos los españoles" (CEASO, "La participación política y social", 1976).

III. VALORES QUE HAY QUE SALVAR

Los analizamos brevemente desde una doble perspectiva: la de los partidos que formulan su programa o tratan de aplicarlo desde el poder y la de los ciudadanos que analizan las opciones concurrentes, para inclinarse por una de ellas. En ambos casos hay que tener presente que la justificación moral de un proyecto de sociedad o de un programa de gobierno se mide por los valores humanos que tutela o desarrolla o amenaza. Creemos que en ninguna fórmula política aceptable para un cristiano pueden faltar los siguientes valores:

a) *El valor libertad.*

En primer lugar, el valor libertad.

Todos los partidos políticos se presentan como defensores de la libertad. Pero el cristiano ha de preguntarse cuál es el fundamento y el ámbito de la libertad que invocan y qué garantías concretas ofrecen para conseguirla.

La libertad tiene como fundamento la dignidad de la persona humana. El Señor nos ha revelado que todo hombre ha sido creado por Dios a imagen suya y llamado a la vida para ser hijo de Dios y hermano y coheredero de Cristo.

Por otra parte, el recto orden social está al servicio del hombre. "El hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales" ("M.M.", número 219).

Aplastar su libre iniciativa o sacrificar la persona a la máxima producción o consumo de bienes materiales o a la implantación de una ideología, es subvertir violentamente el orden de las cosas, cayendo en inadmisibles totalitarismos.

Frecuentemente se ahoga la libertad del hombre, invocando el bien común, con el propósito de mantener un "statu quo" en beneficio de unos pocos, o para sustituirlo por un nuevo sistema dominado por un grupo que detente todos los poderes. Cuando realmente el bien común consiste en el "conjunto de condiciones objetivas que faciliten a todos los miembros de la comunidad humana desarrollar libremente todas sus posibilidades personales" ("M.M.", 65).

El reconocimiento del valor de la libertad es inseparable del respeto efectivo de los derechos fundamentales de la persona. El cristiano, por consiguiente, en su opción política ha de buscar el máximo reconocimiento efectivo, no puramente verbal, de estos derechos.

Efectivo quiere decir que la sociedad ha de organizarse de forma que se ofrezcan a todos sus miembros los recursos o los cauces necesarios para que sus derechos y libertades puedan realizarse y no se limite su reconocimiento a bellas palabras o a textos meramente jurídicos.

Efectivo quiere decir, también, que los derechos y libertades sean protegidos por eficientes garantías jurídicas (Pío XII, Radiomensaje de Navidad, 1942).

Los derechos naturales del hombre, que garantizan su libertad, han sido enunciados en la Declaración Universal de las Naciones Unidas y en la encíclica "Pacem in Terris", de Juan XXIII. El cristiano, pues, no puede, en conciencia, contribuir al establecimiento de ningún tipo de totalitarismo, de cualquier signo que sea.

b) El valor justicia

Con el mismo afán por alcanzar la libertad se ha de trabajar por la realización de la justicia. Porque sin la justicia faltarían las condiciones objetivas y las garantías jurídicas que hacen posible la verdadera libertad.

Con la justicia ocurre lo mismo que con la libertad. Todos los grupos políticos la proponen como una de las metas que pretenden conseguir.

Pero el cristiano ha de tener el sentido crítico necesario para discernir si realmente el programa, los medios y el grupo humano de un determinado partido se proponen de verdad conseguir una sociedad más justa.

Fundamento de la justicia es la esencial igualdad de todo ser humano, que no es compatible con discriminación alguna, en relación con los derechos fundamentales de la persona, por motivos de raza, religión, sexo o condición social.

Sin embargo, vivimos en una sociedad con graves injusticias, que generan tensiones peligrosas y recortan la libertad de muchedumbres que no pueden hacer valer sus derechos. Esta situación es particularmente dolorosa y frecuente en nuestras diócesis.

La opción cristiana por la justicia entraña la liberación de los oprimidos y exige que desaparezcan las desigualdades injustas y que quienes las padecen tengan cauces para organizarse y ser protagonistas de su propia liberación.

La justicia no es un regalo que haya que esperar de la concesión generosa y paternalista de otros. Es un derecho que Dios otorga a todo hombre y es uno de los frutos de la redención de Cristo (Is., 42, 1-4).

En consecuencia, el ciudadano ha de examinar si los programas políticos que tratan de ganar su asentimiento o piden su colaboración propugnan la superación de estructuras y situaciones objetivamente injustas, como la concentración en muy pocas manos de las riquezas y de los medios de producción, el monopolio del poder por las oligarquías, la falta de equidad en el reparto de las cargas fiscales y la imposibilidad para el pueblo de acceder a los más altos niveles de la cultura.

Asimismo, ha de comprobar si los partidos concretos ofrecen garantías para impedir o sancionar la apropiación por parte del capital de ganancias que no corresponden a la creatividad y a los riesgos asumidos, las retribuciones desmesuradas de ciertos profesionales, el fraude fiscal que multiplica el peso de las cargas comunes sobre los hombros de los más débiles y la gravísima in-solideridad y delito de lesa patria de la evasión de capitales.

Cuestiona, también, gravemente la justicia de un sistema la dificultad insuperable para gran número de trabajadores de encontrar empleo, problema especialmente grave en nuestra región.

Queremos destacar que la justicia y la libertad reclaman que sea equitativa la distribución del poder. Todos los miembros de una comunidad política tienen derecho a participar directamente, o por medio de representantes libremente elegidos, en la elaboración de las decisiones que configuran la vida pública, en el señalamiento de prioridades en el desarrollo económico-social y en la fijación de objetivos y medios a la actividad política.

Es lamentable que en nuestra región subsistan todavía formas de caciquismo, desaparecidas en otras regiones, que permiten a grupos reducidos de privilegiados acaparar el poder político y utilizarlo en beneficio propio, sin que el pueblo tenga la posibilidad de organizarse y hacer oír su voz en las decisiones que le afecten.

Una satisfactoria realización de la justicia sólo es posible, además, cuando todos los que integran una determinada comunidad humana tienen oportunidades efectivas de acceder a los mayores niveles de educación y de cultura, de acuerdo con sus cualidades y con su esfuerzo, sin que sea tolerable que la falta de recursos o la discriminación ideológica impidan a muchos poder llegar a ser lo que Dios quiso que fueran cuando les dio la vida y las dotes personales que configuran su vocación humana.

Y es de destacar que vulneraría gravemente la justicia un sistema que desconociera los derechos de la familia, "la cual se funda en el matrimonio libremente contraído, uno e indisoluble, a la que hay que considerar como la semilla primera y natural de la sociedad, de lo cual nace el deber de atenderla, tanto en el aspecto económico y social como en la esfera cultural y ética, para que pueda cumplir su misión" ("P.T.", 16).

Por supuesto, jamás se podrá considerar justa una sociedad en la que se cohiba el derecho natural "de poder venerar a Dios según la recta norma de su conciencia y profesar la religión en privado y en público" ("P.T.", 14).

c) El valor moralidad

De poco servirá la proclamación en programas políticos y en textos legislativos de la justicia y la libertad como columnas de la convivencia ciudadana, si luego la corrupción, en formas manifiestas o encubiertas, provocadas o permitidas, corroe las relaciones sociales. Entendemos aquí moralidad en todas sus acepciones, pero muy principalmente en la subordinación de los intereses privados al bien común y no al revés, en la coherencia entre promesas y realizaciones, en la claridad transparente sobre la recaudación y el empleo de los fondos públicos...

Nadie está exento de las tentaciones de la corrupción y, por tanto, los intereses comunitarios deben estar defendidos por un eficaz sistema de controles: tribunales, parlamento, opinión pública. Deben desaparecer todos los hábitos de encubrimiento que obstruyan el derecho a la información, que ha de ser reconocido hoy a los ciudadanos en las materias que les afectan y comprometen.

Se debe exigir energía y equidad a las autoridades que tienen la obligación de impedir abusos de poder o manipulaciones económicas, ante todo, con un ejemplo de transparencia administrativa en los fondos o puestos que manejan. Nada contribuye tanto a la confianza del pueblo en sus gobernantes como la valentía de éstos para corregir abusos y limpiar de corrupción todos los entresijos del edificio social.

Una moral de gobierno y de gestión económica exige el complemento de una sanidad de costumbres en el seno de la comunidad civil. Si el alcohol, la droga, la pornografía, se adueñan del ambiente colectivo y corrompen la vida familiar o la educación juvenil, pocas esperanzas de humanización elevada puede tener el país donde esto ocurra.

Es verdad que el Estado no es responsable directo de la moralidad de las conductas privadas y que no toda la caca moral se puede ni se debe corregir por ley. Pero de ahí a la llamada "sociedad permisiva" media mucha distancia. No cabe duda de que una legislación o unas medidas de gobierno que establezcan condiciones favorables para la vida moral en todas sus dimensiones constituyen un servicio valioso y una garantía de progreso para la comunidad ciudadana.

Al llegar a este punto reiteramos que el cristiano no puede conformarse con declaraciones solemnes sobre los valores de la libertad, la justicia y la moralidad. Porque lo que importa no es lo que se dice, sino lo que se hace. Si los que dicen defender la libertad establecen una mayor injusticia, si los que se comprometen a implantar la justicia atropellan la libertad y si los que se presentan como paladines de la moralidad permiten o fomentan de hecho la corrupción en todas sus formas como tantas veces ha ocurrido o puede ocurrir en el futuro —habrá que atenerse, para escoger una opción política determinada, más que a las palabras o a los ideales que se invocan, a los resultados conseguidos o previsibles.

IV. RECOMENDACION FINAL

Enseña el Concilio Vaticano II que "los seculares han de coordinar sus esfuerzos para sanear las estructuras y los ambientes del mundo, cuando inciten al pecado, de manera que todas estas cosas sean conformes a las normas de la justicia y más bien favorezcan que obstaculicen la práctica de las virtudes" ("G.S.", 39).

Esta tarea es permanente, y al realizarla habrá que

- Mantener viva la conciencia de la propia responsabilidad política.
- Evitar actitudes utópicas que fácilmente sucumben ante las dificultades.
- Acusar con realismo para conseguir en cada momento lo que es posible.
- Tener conciencia de que nadie posee toda la verdad y de que las opciones ajenas contienen elementos positivos.
- Estar siempre dispuestos, por tanto, al diálogo, al mutuo respeto y a la comprensión.
- Rechazar la violencia como incompatible con el sentido de humanidad y con el espíritu del Evangelio, y
- Mantener siempre una firme esperanza.

El cristiano, aunque de momento conozca el amargor del fracaso, imputable a sus propias limitaciones o a las tremendas resistencias que se oponen a la realización de la justicia, sabe por la fe que "los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, todos frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la Tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal" ("G.S.", 39).

DOCUMENTO N. 3 **LA PARTICIPACION POLITICA** (Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española de 2-2-1977).

En las actuales circunstancias políticas del país, cuando comparecen públicamente los diferentes partidos y se prevé la celebración de unas próximas elecciones, no pocos fieles piden a los obispos una orientación pastoral.

Ya en otras ocasiones, la Asamblea Plenaria y la Comisión Episcopal de Apostolado Social ha expresado el pensamiento de la Iglesia en esta materia con criterios y orientaciones que siguen siendo válidos. En línea con estos documentos, la Comisión Permanente ha reflexionado sobre la participación política de los cristianos y el compromiso político de obispos, sacerdotes y religiosos.

Iglesia y partidos políticos

La Iglesia no desea el poder político ni apoyar en él su acción pastoral. Y por consiguiente no entra en el juego de los partidos políticos. Más aún, deseamos que la Iglesia en cuanto tal, en conformidad con la doctrina conciliar y teniendo en cuenta nuestra experiencia histórica, se mantenga en una actitud de independencia respecto a los distintos partidos políticos.

Cristianos y política

Los cristianos tienen obligación de participar en la política. La preocupación activa y responsable por el bien común es también expresión necesaria de la fe y del amor de aquellos que creen en Jesucristo.

Como tantas veces hemos afirmado, los cristianos, en su calidad de ciudadanos, son libres para optar por aquel partido político o por aquel programa que, según su recta conciencia, es el que mejor garantiza el bien de la persona humana y de la sociedad en la totalidad de sus exigencias y de los derechos legítimos, "entre los que debe enumerarse también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público" ("Pacem in terris", 14).

Se ha de tener siempre en cuenta de otra parte que:

- 1) Nadie debe pretender que su opción sea la única válida según el evangelio.
- 2) Los cristianos deberán excluir todo apoyo a aquellos partidos o ***programas que sean incompatibles con la fe***, como, por ejemplo los que pretenden construir un modelo de sociedad determinada en la que se ***suprimen los derechos fundamentales y las libertades del hombre***, o en la que el ***lucro sea el motor*** esencial del progreso económico, la concurrencia la ley suprema de la economía y la propiedad privada de los medios de producción un derecho absoluto (cf. "Populorum progressio", 28). Igualmente no deberán colaborar con los que empleen la violencia, el odio y la mentira para conseguir sus fines.

Obispos, sacerdotes y religiosos

Especial consideración nos merece la participación política de obispos, sacerdotes y religiosos por razón de su ministerio y de la misión específica que la Iglesia les ha confiado. Como cualquier ciudadano, tenemos pleno derecho a asumir nuestras propias opciones. Y ello resulta indiscutible cuando se trata de derechos y deberes como el del voto en unas elecciones libres.

Consideramos, sin embargo, que tanto los obispos como los sacerdotes y los religiosos no deben asumir funciones de militancia activa y de liderazgo en los partidos políticos o de represen-

tación política en los organismos públicos. Y esto es válido para las diferentes opciones. La madurez de los seglares, nuestra función de ser signo válido de unidad y la libertad profética que muchos de nuestros cristianos y el evangelio mismo nos exigen en estos momentos nos obligan a obispos, sacerdotes y religiosos a no aceptar cargos ni contraer compromisos que entrañen una opción política determinada.

Si en circunstancias concretas y excepcionales el bien de la comunidad exigiera tales compromisos, se ha de obtener previamente el consentimiento del obispo, consultado el Consejo presbiteral y —si el caso lo requiere— también la Conferencia Episcopal (cfr. Sínodo de Obispos de 1971).

Misión de la Iglesia en el campo político

Cuanto se ha dicho no significa que la Iglesia deba permanecer neutral en el campo de lo político. La Iglesia, fiel a su fundador, está obligada ante todo a recordar y promover la dimensión trascendente de la existencia humana que mira a Dios como creador y salvador.

Asimismo, la Iglesia en la medida de sus posibilidades, y utilizando siempre medios conformes con el Evangelio y de acuerdo con su misión pastoral, tiene que:

- Defender los derechos humanos de todos los ciudadanos.
- Apoyar a los más pobres, débiles y marginados.
- Promover íntegramente el desarrollo de la persona humana.
- Ser conciencia crítica de la sociedad y de los propios partidos políticos.
- Formar la conciencia cristiana de los creyentes sobre la política.
- Trabajar por la causa de la paz y de la justicia.
- Relativizar las ideologías.

Por último, la Iglesia ha de ser comunidad fraterna en la que los fieles de distintas ideologías políticas puedan ayudarse a mantener su identidad cristiana, a sostenerse en el compromiso temporal que surge de su fe y a someter a crítica profética desde el evangelio las propias opciones políticas. En una palabra, la Iglesia ha de ser espacio de comunión, signo de unidad para el mundo, lugar en el que intenta vivir en plenitud las notas del reino de Dios: paz y amor, verdad y justicia, libertad y santidad.

APENDICE DOCUMENTAL

DOCUMENTO N. 4: *ANTE LAS PROXIMAS ELECCIONES* (Comunicado de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española de 22-4-1977).

La Comisión Permanente ha estudiado si procedía publicar alguna nota orientadora ante las próximas elecciones. Ponderadas diversas razones en pro y en contra, ha decidido no publicar ningún nuevo documento, por considerar que los Obispos españoles han hablado ya con suficiente claridad en diversas ocasiones, especialmente en la Nota publicada el 2 de febrero de este mismo año por la Comisión Permanente, así como en el Documento de la Comisión Episcopal de Apostolado Social de 9 de julio de 1976 y en la Nota Pastoral de los Obispos del Sur de España de 2 de diciembre del mismo año.

La Comisión Permanente, para la debida información de los cristianos, ha encargado al Secretariado del Episcopado que procure la divulgación de los criterios expresados en dichos documentos. Entre ellos destacan los siguientes:

1) Todos debemos ser conscientes de la gran responsabilidad y del deber de participar con el voto en elecciones como las que van a tener lugar en España.

2) Ningún programa político es capaz de realizar plena y satisfactoriamente los valores esenciales de la concepción cristiana de la vida.

3) A nadie le es lícito arrogarse en exclusiva a favor de su parecer político la autoridad de la Iglesia. Desde el ámbito de la fe cristiana caben diversas opciones políticas con tal de que no sean opuestas, ni en programas ni en métodos de acción, a los contenidos evangélicos.

4) La concordia de un programa con la enseñanza social de la Iglesia es, para el cristiano, uno de los principales criterios de opción por un partido o por un programa. En consecuencia, los cristianos deben apoyar siempre valores como la libertad, la moralidad, la estabilidad de la familia, el derecho a la vida aun antes de nacer, el pleno respeto a la conciencia religiosa de toda persona humana tanto en lo que se refiere al culto debido a Dios como a la educación de los hijos, la justicia social y, en especial, los derechos de los más pobres.

5) Por la misma razón, los cristianos deberán negar su apoyo a aquellos partidos o programas incompatibles con la fe como, por ejemplo, los que niegan los derechos fundamentales y las libertades del hombre; los que propugnan la estatificación de la enseñanza contra el derecho de los padres a elegir la escuela que prefieren para sus hijos; los que hacen del lucro el motor esencial y exclusivo del progreso económico; de la concurrencia, la ley suprema de la economía; y de la propiedad privada de los medios de producción, un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones correspondientes.

6) Igualmente los cristianos no deberán colaborar con los que emplean la violencia, el odio y la mentira para conseguir sus fines. Muy al contrario, deberán cuidar de modo especial ser hacedores de paz con fidelidad a la verdad y respeto a las personas en las tensiones características de toda campaña preelectoral.

7) Como puede suceder que el programa de un partido no traduzca su verdadero proyecto, bien por estrategia bien por referirse sólo a una fase de tal proyecto, toda opción responsable, y muy especialmente la de un cristiano, debe considerar, además del programa de los partidos, la posibilidad de que detrás del mismo se encuentre una ideología o un juego de intereses que condicione la opción por inspirarse en concepciones incompatibles con el pensamiento cristiano.

Madrid, 10 de Mayo de 1977.

BIBLIOGRAFIA

172. ETICA SOCIAL

Jesús M. Granero: *La aventura de hoy*. Madrid, diciembre de 1976, pgs. XV-529. Distribuye Eapsa. Velázquez 28. Madrid (6).

Este libro recoge las reflexiones inquietas del autor sobre lo que él llama "la aventura de hoy". Se refiere a esa procesión interminable de problemas, que se plantean al hombre de nuestros días. Problemas religiosos, eclesiales, culturales, sociales, políticos. Naturalmente no vienen a cuento las mil peripecias más o menos vulgares de cada hora. En cambio, emergen las cuestiones básicas y los principios superiores, sin los cuales no hay esperanza de arribar a buen puerto. La aventura de hoy piensa el autor que no está en ese pluralismo de opiniones y de opciones que, desde distintos ángulos, pretenden seducirnos. La aventura está en la búsqueda de las estrellas fijas en el firmamento, sin las cuales no hay manera de atinar con el rumbo progresivo de nuestra marcha.

Los diez capítulos del libro se abren en un amplísimo abanico de cuestiones coordinadas, subordinadas o tangenciales. Son todas o casi todas las que el hombre moderno encuentra discutidas en la calle y en los medios de difusión. Cada una de ellas exigiría de por sí un largo proceso de reflexión y de contraste. Parece que el autor quiere ahorrarle esta fatiga al hombre atrapado en el vértigo de nuestros días. Por eso, suele condensar cada tema en páginas breves y muy ceñidas, que exciten la atención y la reflexión de quienes no se limiten a una lectura apresurada. Los capítulos V y VI del volumen abordan cuestiones más directamente relacionadas con esta *Revista de Fomento Social*.

F.A.

301. SOCIOLOGIA

ROMAN DE SILGADO, MANUEL: "*Burocracia y cambio social*". Eds. José Porrúa Turanzas, S.A., Madrid 1976, 338 pgs.

La Sociología de la Organización, como Burocracia, se encuentra en textos en español recientemente editados en Alianza Universidad, Instituto de Estudios Políticos, Península y Pirámide e Instituto de Estudios Políticos; pero en el caso que nos ocupa su alcance es más comprensivo, pues quiere incluir una revisión de la versión weberiana, una reflexión a manera de ensayo de modelos sobre la élite del poder y la inclusión en el análisis de tres elementos: las orientacio-

BIBLIOGRAFIA

nes del cambio, la configuración ideológico-política del burócrata y el movimiento obrero, es decir, como organizaciones para el desarrollo, como orientación de los valores sociales y de las motivaciones tecno-políticas y como acción del movimiento obrero, lúcido y con un rol de participación y creación social. El cambio lo introduce en sus dos dimensiones: democrático y revolucionario; utilizando como elementos de análisis términos tales como privilegios, ideologías, partidos políticos, rol, élites, etc., etc.; examina ocho posibles situaciones.

Examina, por ejemplo, la situación de cambio democrático con movimiento obrero fuerte en un tipo de burocracia no-weberiana, que es la ideal para el autor. Intenta ser neutral, pues considera la burocracia como tipo de organización, dentro de los posibles usos del término, pero con todas las matizaciones señaladas; ellas justifican la titulación del libro como un ensayo sobre las relaciones entre las formas organizacionales y la presión del cambio.

En la burocracia no-weberiana, se entiende que la impersonalidad de las relaciones se atenúa, las reglas son definidas con un mínimo de racionalidad, la tendencia economicista se elimina por la acción política de la sociedad, la autoridad penetra al mínimo en la organización y su poder está amortiguado por el control de los diferentes escalones funcionales de la burocracia. Nótese el carácter de constante revisión de la realidad que el autor confiere al modelo. Revisiones como ésta, dentro del pensamiento social utópico, que para Occidente se inició en el Renacimiento, son de gran utilidad porque en sus últimas consecuencias están conectadas con la *Prospectiva*. Así es otro libro de Samir Amin: "¿Cómo será 1984?", o para el concepto de *Utopía*, el de Louis Marin: "Utópicas: juegos de espacios", que citamos por entender son las dos extensiones que completarían el texto que hemos presentado.

Julián Colina.

ERNST M. WALLNER, *Sociología (Conceptos y problemas fundamentales)*. Editorial Herder S. A., Barcelona 1975, 344 pgs.

El subtítulo de la obra resume muy bien lo que pretende y consigue el autor: dar un conocimiento claro y preciso de los principales conceptos y contenidos de la sociología; al mismo tiempo que se va introduciendo al lector en la problemática actual de la realidad social.

El libro tiene cuatro partes principales: en la primera se introduce a la sociología como ciencia, en la segunda se exponen los principales problemas de la sociología, en la tercera se estudian las sociologías especiales y en la cuarta se trata de la sociología como ciencia orientadora.

La bibliografía al final de la obra es rica, amplia y está muy bien clasificada.

Es una obra muy buena para iniciarse en la sociología, y para consulta y conocimiento de sus conceptos y problemas.

J. Lógar.

YOUNG, MICHAEL Y WILLMOT, PETER, *La familia simétrica*. Editorial Tecnos, Madrid 1975, 351 pg.

La relación entre el trabajo y el hogar es estudiada en este libro por los co-directores del "Institute of Community Studies". Varios historiadores han contribuido a enmarcar el desarro-

llo de la familia simétrica en la expansión de la metrópoli londinense. La parte central del estudio se basa en el informe de una encuesta sociológica realizada en 1970 en esa región metropolitana. Los capítulos 5 al 8 versan sucesivamente sobre el trabajo de las mujeres casadas, las horas de trabajo de los hombres, el apego al hogar y al trabajo, el trabajo por turnos y el ocio.

La familia simétrica es el tipo de familia que corresponde a la etapa tercera y actual del proceso de cambio social iniciado en el siglo XVIII. La familia simétrica es nuclear, se centra en la vida privada del hogar y en ella se da una menor segregación de roles según el sexo que lo que era habitual en etapas anteriores. Aunque la familia extensa es menos importante que en las etapas anteriores, hay ciertos aspectos de la familia pre-industrial que reaparecen en la simétrica. La tecnología ya no es un agente destructor de la familia, sino más bien un factor igualador. Las esposas ganan dinero lo mismo que los esposos. Sin embargo, mientras que en la etapa primera el hombre era la autoridad indiscutible, en la familia simétrica no lo es. Son nuevas en la familia simétrica las perspectivas de movilidad social que sirven de acicate para la dedicación de la familia al trabajo.

A la familia simétrica centrada en el hogar, porque la mayoría de las personas son trabajadores manuales o rutinarios, puede suceder una familia de una cuarta etapa en que un trabajo más satisfactorio pase a ser la esfera principal de autoexpresión del individuo.

La tecnología y el feminismo serán cada vez más las fuerzas determinantes de un cambio en los roles ocupacionales de los esposos. Se tenderá en el próximo siglo a que cada uno de ellos realice dos trabajos igualmente importantes: uno en el hogar y otro fuera de él, con lo que la simetría será completa.

Pero la dirección que tome en definitiva la familia dependerá de los lugares respectivos que ocupen en su jerarquía de valores el trabajo y el ocio o las actividades domésticas no remuneradas que permiten pasar más tiempo juntos a los miembros de la familia.

La generalización de las necesidades y aspiraciones creadas por la producción en masa plantea a la familia una opción de cara a su relación con la comunidad y con otras familias que, en amplias zonas del mundo, se encuentran todavía en la etapa preindustrial. La familia simétrica puede optar por el aislamiento persiguiendo competitivamente una movilidad social sin más límites que los del desarrollo económico continuado de los países industrializados en que ha surgido. O puede, por el contrario, optar por la solidaridad adoptando un estilo de vida menos consumtivo, que le permita compartir los recursos con las familias de otros países menos desarrollados.

Aunque los autores no entran a hacer juicios de valor sobre este crucial dilema, sus preferencias personales, lógicas en una vocación humanista, se dejan adivinar.

Juan de Glencove.

304. CUESTION SOCIAL. POLITICA SOCIAL

OPDENBERGERG, MARIE-LOUISE. *L'année sociale*, 1975. Editions de l'Université de Bruxelles. Bruselas 1976, 341 pgs.

Desde 1960, en que fue fundada por Guy Spitaels, la universidad de Bruselas viene publicando año tras año "L'année sociale". En él se va recogiendo la evolución social de Bélgica en seis

BIBLIOGRAFIA

grandes capítulos: la vida legislativa, "la vida paritaria" (relaciones patronos-obreros), la vida sindical, "la concertación tripartita" (patronos-obreros-gobierno), la imagen social de Europa, el empleo y el paro. La serie es interesante para el público español ya que Bélgica aparece como un país democrático con legislación y vida social avanzada en continuo progreso, conflicto y renovación. Un buen espejo, sin duda, de nuestros problemas actuales y un buen paradigma de soluciones encontradas. El libro tiene un talante puramente informativo, aparentemente neutro en cuanto a enjuiciamientos valorativos. Pero no hay duda de que informando así se identifica con una sociedad abierta y progresiva.

J.G.

32. POLITICA. GENERALIDADES

SOREL, ANDRES, *Miguel Hernández, escritor y poeta de la revolución.*

AMIN, GUNDER, JAFFE. *¿Cómo será 1984?*

ALBIAC, GABRIEL, *Althusser: cuestiones del leninismo.*

Zero, S.A. ZYX, S.A. Bilbao 1976, Páginas 140, 196, 117.

1.— El autor pretende analizar algo la obra de este poeta y dar un testimonio sobre su vida. Algo se describe la situación en España después de la guerra civil. Al mismo tiempo se reflexiona sobre la cultura popular y sobre el papel del intelectual en la revolución. El autor pretende vitalizar al poeta, rescatarle del silencio y corregir, a su manera, lo que llama deformación, manipulación o falsos homenajes que se le han rendido; quiere ser neutral respecto de la apropiación política del biografiado por la cultura burguesa o por los tradicionales partidos de izquierda. En concreto, los puntos que se tratan son éstos: homenajes a Miguel Hernández; muerte de un campesino poeta; desde la cárcel de Alicante, antes de la guerra; guerra, desolación, ausencia; las nuevas moradas; final de una obra.

2.— El libro expone un debate sobre la crisis y las tendencias actuales del capitalismo mundial. El interrogante supone una crítica a la ideología dominante. Se reconoce que se ha producido un renacimiento del marxismo, pero los autores se preguntan si a lo mejor su momento óptimo ya ha pasado. Reconocen que teóricamente se trata ya de acontecimientos (el 1968 francés, las esperanzas latinoamericanas, etc.) que se consideran hoy como piezas de museo, o como problemáticas superadas. La obra recoge las actas del encuentro que tuvo lugar en Milán del 26 al 28 de enero de 1974 bajo los auspicios del Instituto de Estudios para la Transición, con las aportaciones originales de los tres autores, que acometen temas que constituyen un intento de impulsar y desarrollar una conciencia crítica contra el dominio ideológico del capital en nuestros tiempos. El texto desea convertirse en un útil instrumento de iniciación, a la problemática de la crisis y a los problemas de la estructura económica mundial; se sugiere una caracterización negativa del capitalismo y se propone la necesidad de una cultura comunista.

3.— El autor juzga que para Althusser la filosofía es, en última instancia, la lucha de clases en la teoría; por eso trata de leerlo replanteando las cuestiones fundamentales del leninismo y reivindicando el punto de vista del partido en lo referente a la crítica y a la autocrítica y a la cuestión del Estado. Se critica la práctica bolchevique en la realización de las tareas de la dictadura del proletariado, como también en la concepción del papel de la violencia en la historia y en la revolución, sobre todo teniendo en cuenta la explícita renuncia, por parte de los partidos comunistas, al concepto de la dictadura del proletariado; esto deja una puerta abierta para la re-

petición de errores e insuficiencias. El libro es fruto de una copiosa correspondencia y de largas conversaciones entre el autor y Althusser, representante de la generación que busca una comprensión del marxismo a su manera. Se debaten los puntos básicos teórico-prácticos del leninismo.

M.B.

OLLERO, CARLOS, *La Sociedad y la Política como tema literario*, Las Ediciones del Espejo, Madrid 1976, 208 pgs.

El autor es conocido como catedrático de Derecho Político de la Universidad Complutense y como investigador en temas de sociología de la literatura. Este libro es fruto de una investigación sobre Balzac en un largo período de tiempo y en él se juntan cuatro trabajos. El primero de ellos, que da el título a la obra, es el más amplio y reciente, y reproduce el discurso, con algunas variantes y adiciones, pronunciado en la inauguración del curso académico 1975-1976 en la Complutense. Los otros tres, publicados en revistas, se titulan: Balzac y la defensa del escritor; España en Balzac y Galdós. Así el autor es uno de los mejores especialistas europeos sobre Balzac. No puede decirse que Balzac haya sido autor bien conocido en nuestro país, como lo prueba el hecho de que a los 125 años de su muerte sea éste uno de los pocos libros que se han publicado sobre él en España. Aquí se trata de un estudio global y profundo; no sólo es un trabajo de crítica literaria sino también una brillante interpretación de la significación de Balzac en la cultura contemporánea.

M.B.

33. ECONOMIA GENERALIDADES

PÉREZ DE ARMIÑAN, GONZALO, *Introducción a la Economía*, Edit. de Derecho Financiero, Madrid 1975, 540 pgs.

Este manual de Economía está pensado con la intención de facilitar el diálogo interdisciplinar a profesionales no economistas y desde la hipótesis de que los problemas económicos nos afectan a todos, particularmente a los juristas. Con este enfoque, el libro abarca todos los temas clásicos de un texto fundamental de economía. Y los abarca, primero, con un notable esfuerzo por la claridad y sencillez del lenguaje y, segundo, descargando las páginas de todo aparato matemático y de la mayor parte de los gráficos habituales. Pensamos que, efectivamente, puede ser un buen instrumento de trabajo y de formación en manos de los aludidos destinatarios.

J.G.

331. TRABAJO

OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO (O.I.T.), *Empleo, crecimiento y necesidades esenciales*, Ginebra 1976, 198 pgs.

La OIT ha elaborado este estudio como aportación inicial a la Conferencia Mundial del Empleo patrocinada por la Organización de las Naciones Unidas. El mismo supone un considerable

BIBLIOGRAFIA

avance mental sobre etapas anteriores. Se ha superado, efectivamente, la idea de que lo fundamental es el logro de unas elevadas tasas de crecimiento económico, tanto en los países ricos como en los pobres, dando por supuesto que todo lo demás —en concreto, el pleno empleo— se daría por añadidura. Ahora, por el contrario, se hace hincapié en tres aspectos de enorme interés social, ético y humano: primero la necesaria prioridad al desarrollo de actividades económicas con densidad de mano de obra sobre las caracterizadas por su intensidad en el empleo de capital; segundo, la polarización del desarrollo en la cobertura general de las necesidades básicas (alimentos, vivienda, educación, sanidad...); tercero, la drástica redistribución de la riqueza, tanto a niveles nacionales como internacionales, como elemento esencial cualitativo del propio desarrollo.

En el libro, este cambio y progreso del enfoque se lo encuentra fundamentado en una descripción y encuesta bastante exhaustivas sobre estrategias nacionales e internacionales de desarrollo.

J.G.

34. DERECHO

MICHELI, GIAN ANTONIO: *Curso de Derecho Tributario*. EDERSA. Madrid 1976, 400 pgs.

El autor desglosa de las normas que regulan la actividad económica global del Estado aquellas que se refieren exclusivamente a los ingresos públicos de naturaleza tributaria. Concibe, así, el Derecho Tributario como un capítulo, aunque importante, del Derecho Financiero y a él dedica este "Curso". El nombre cuadra al libro, puesto que se aprecia en él muy claramente el carácter didáctico y escolar del libro de texto. Toda la obra es un tremendo y penetrante esfuerzo de precisión y claridad, avanzando en ocasiones con acierto sobre el contenido de manuales tan clásicos como el propio de Einaudi. También Micheli es italiano, pero las lógicas y frecuentes referencias al derecho fiscal de aquel país no invalidan la utilidad del libro para el lector o estudiante hispano. El contenido es el propio de un manual completo y sistemático de Derecho Tributario. Un estudio preliminar de su traductor Julio Banacloche, referido a "la buena fe tributaria", completan el tratado.

J.G.

65. LA EMPRESA

HUERTA HERRERO, FELIX Y VARIOS: *Temas de educación para los negocios*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona-Barañain 1975.

Este libro es un homenaje póstumo al profesor norteamericano Ralph M. Hower, clásico en las disciplinas de gestión empresarial, principalmente por su conocida obra "The Administrator". Vinculado afectivamente a la Universidad de Navarra y a su cuadro de profesores, un grupo de estos últimos ha promovido el presente homenaje. No menos de dieciocho autores colaboran; entre ellos, su esposa, que se limita en el dintel, a hacer la semblanza humana del finado. En general, cada uno de los artículos está elaborado con mentalidad de colaboración a revista especializada, lo que les da a casi todos un aire de vanguardia y a alguno de ellos una cierta atmósfera de ensayo. Se abarca un amplio abanico de temas que podemos agrupar en cinco más genéri-

cos: la educación para los negocios, el mercado, las finanzas, la producción, la toma de decisiones. Todo ello de notable interés para empresarios y cultivadores de las ciencias de la administración empresarial.

J.G.

CAVALLE, CARLOS: *El sector siderúrgico español. Dirección de empresas industriales*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona Barañain 1975, 528 pgs.

El autor, profesor de la universidad de Navarra, ha reunido a lo largo de sus años de docencia un abundante material informativo sobre algunos sectores básicos de la economía, entre los que se encuentra el siderúrgico. Este último es el que ocupa las páginas del libro que reseñamos. La historia, la estructura, el mercado, la tecnología de la siderurgia española están presentes en él, todo ello en el marco de la siderurgia internacional y de la política económica de nuestros gobiernos. Pero en la intención del autor esta información quiere ser sólo la base para facilitar a los directivos de las empresas del metal un enfoque global de los problemas que tienen planteados y una respuesta adecuada a las principales cuestiones de su gestión empresarial. Precisamente una de las tesis que el autor defiende con mayor clarividencia es la siguiente: hemos adolecido de planteamientos parciales, que se han demostrado claramente insuficientes y a veces —como en los tiempos de la moda de la "organización científica del trabajo"— antisociales y abusivos.

J.G.

37. EDUCACION

LOPEZ MEDEL, JESUS: *La reforma educativa 1974*. Ediciones Fragua, Madrid 1976.

El estudio crítico, posiblemente más riguroso y documentado sobre la reforma educativa que se inicia con el libro Blanco y La Ley General de Educación de 1970, seguramente sea éste, que, con el libro "Reforma Educativa 1974" nos ofrece el autor como versión ampliada y nueva de su libro "Meditación sobre la Reforma Educativa".

El autor, Presidente de la Federación Europea de Enseñanza Privada y del Sindicato Nacional de Enseñanza, continúa con esta obra su preocupación intelectual por la educación, la juventud y la Universidad, y nos brinda un trabajo comprometido, serio y en algunos casos valiente y crítico, ante los problemas de la Educación. Este libro es la historia documentada de la reforma educativa en sus tres primeros años de camino, camino que se presenta inicialmente venturoso e ilusionado, y que como en tantas otras reformas se manifiesta más tarde contravertido y difícil.

F.A.

BIBLIOGRAFIA

66. CIENCIAS

VON DANIKEN, EICH. *El mensaje de los dioses*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1976, 255 pgs.

EL autor es conocido por sus libros "Recuerdos del futuro", "Regreso a las estrellas", "El oro de los dioses", en los que expuso su muy controvertida tesis de que nuestros antepasados recibieron en tiempos remotos la visita de seres extraterrestres. En la presente obra el autor trata de respaldar los resultados definitivos de sus investigaciones con una documentación gráfica tan abundante como sugestiva. Para ello no sólo repasa en síntesis los grandes temas de sus obras precedentes, ilustrándolos con ejemplos representativos, sino que añade nuevos argumentos y ofrece numeroso material gráfico suplementario. Para presentar esta gran visión panorámica, el autor reúne una selección de 375 fotografías sumamente instructivas e interesantes, todas ellas procedentes del archivo, único en su género, que el propio autor ha ido formando a raíz de sus numerosos viajes por el mundo. Es, por tanto, universal la perspectiva que nos ofrece esta exuberante y magnífica obra ilustrada. Se conduce al lector hasta los lugares mismos de sus hallazgos, se le pone ante los ojos un copioso e interesante material, y continuamente se le asombra con nuevas especulaciones y hechos sobre los enigmas que encierra el pasado.

M.B.

92. BIOGRAFIA

LEIRIS, MICHEL. *Edad de Hombre y la literatura considerada como tauromaquia*. Las Ediciones Liberales. Editorial Labor, Barcelona 1976, 220 pgs.

Se trata una autobiografía, redactada durante la segunda guerra mundial y publicada al fin de 1945. El autor intenta hablar de sí mismo con lucidez y sinceridad, siempre con contornos literarios. Pone al descubierto obsesiones de orden sentimental o sexual y confiesa las deficiencias o cobardías que más le avergonzaban, con la intención "de introducir por lo menos la sombra de un cuerno de toro en una obra literaria". Se trata de un producto literario en medio de los horrores de la guerra. Intenta realizar su retrato lo mejor posible y lo más semejante al personaje que era, no permitiendo que intervengan problemas artísticos más que en lo relacionado con el estilo y la composición. Confiesa el autor que fue un paciente en un tratamiento psicoanalítico. En esta obra se encuentran enfrentados recuerdos de infancia, relatos de hechos reales, sueños e impresiones realmente vividas. He aquí el título de sus capítulos: edad del hombre, antigüedades, Lucrecia, Judit, la cabeza de Holofernes, Lucrecia y Judit, amores de Holofernes, la balsa de la medusa.

M.B.



2 2 2

3

**Fuerzas Eléctricas de
Cataluña, S. A.**

Producción, transporte
y distribución de
energía eléctrica

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

125 PESETAS