

REVISTA DE

FOMENTO SOCIAL

Crisis
de la
Doctrina Social

98

Abril - Junio
1970

SUMARIO

	<u>Págs.</u>
EDITORIAL:	
La doctrina social en la España de los 70	117
ESTUDIOS:	
Algunas causas de la esterilidad de la Doctrina social de la Iglesia, por Eugenio Recio	121
Correlación entre la ética social y los problemas más relevantes de cada fase del desarrollo de la economía, por Hermann Josef Wallraff	135
Situación de la moral en una sociedad técnica y pluralista, por Pierre Antoine	147
¿Existe una ética específicamente cristiana?, por Josef Fuchs	165
En el primer centenario de Lenin, por Carmen Llorca	181
La Contribución Rústica y la empresa, por Vicente Theotonio	185
CRONICA:	
XXVIII Semana Social de España, por F. V.	195
TRIBUNA LIBRE:	
Los que no mandan en España, por Amando de Miguel	203
BIBLIOGRAFIA	211

REVISTA DE «FOMENTO SOCIAL»

Empresa periodística:

CASA DE EDITORES, S. J., Pablo Aranda, 3, Madrid (6). Tels. 2624930-38-39.

Director: Florentino del Valle Cuesta.

Secretario: Fco. Javier Gorosquieta.

Redacción y Administración:

Pablo Aranda, 3, Madrid (6). Tels. 2624930-38-39.

SUSCRIPCION.—Precios para 1970:

España	130 pesetas.
Para los demás países	3,5 dólares.
Número suelto	40 pesetas.

DEPOSITO LEGAL: M. 1.437-1958.

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

La doctrina social en la España de los 70

La próxima asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal va a tratar de los problemas de la pobreza en nuestra patria. Esto supone que el Episcopado tendrá que referirse a las estructuras socio-económicas que condicionan esas situaciones.

Es de esperar que también con esta ocasión haya grupos de intereses que vuelvan a preguntarse sobre la competencia de la Iglesia en estas materias, como ocurrió cuando se publicó su mesurada declaración sobre el sindicalismo, una de las instituciones más directamente relacionadas con el nivel de vida de la mayor parte de la población.

Las objeciones planteadas no siempre proceden de cargas emocionales que estallan porque entran en juego intereses particulares. Hay un problema de base en la hasta ahora llamada «doctrina social de la Iglesia» que no se puede soslayar. El que no se haya dejado sentir antes esta problemática puede atribuirse, entre otras cosas, a que no ha habido mucho empeño en sacar las últimas consecuencias en orden a la realización práctica de los principios.

El equipo de Redacción de nuestra revista ha experimentado repetidas veces la dificultad de precisar cuál es el contenido y alcance de la exigencia cristiana en la reforma y configuración de las concretas estructuras socio-económicas de nuestra patria.

Testimonio de esa dificultad y de nuestro esfuerzo por superarla son los números monográficos que desde julio de 1967 venimos dedicando a la reforma de algunas de las estructuras que

consideramos más relevantes para el bienestar de los españoles: Organización Sindical, Agricultura, Ordenación del crédito, Tipología de empresas, Administración de Justicia, etc.

La revisión que el Vaticano II ha hecho de la concepción tradicional del Magisterio y las reacciones que se han producido con motivo de la «*Humanae vitae*» hacen todavía más necesario el intento de aclararse sobre el sentido de una doctrina que, entre nosotros, se ha presentado frecuentemente como una simple hermenéutica de un Magisterio autoritario.

Estas razones nos han decidido a ofrecer en este número unas reflexiones sobre la situación de la doctrina social de la Iglesia en los momentos actuales, es decir, en un mundo que está experimentando radicales transformaciones ideológicas e institucionales, las cuales también se dejan sentir, aunque con distintos grados de intensidad, en nuestra propia sociedad.

En un primer estudio se plantean, de un modo general, los problemas de la colaboración interdisciplinaria de una ciencia normativa, como la doctrina social de la Iglesia, y las ciencias sociales positivas. Se llama la atención sobre el método, porque se descubre aquí una de las raíces más profundas de la inadaptación del pensamiento social cristiano a las exigencias de nuestros tiempos. Concretamente, aparecen estas limitaciones formales en los serios planteamientos que, en otros artículos, se hacen los especialistas de los países que más han aportado a la elaboración de la doctrina social de la Iglesia y, al mismo tiempo, nos permiten estos trabajos asomarnos a las soluciones que ellos proponen para la fundamentación e interpretación de los juicios de valor que constituirían el contenido de un compromiso cristiano.

El ponernos al día sobre la problemática que hoy se discute, dentro de la Iglesia, sobre el significado de su doctrina social nos parece especialmente urgente en nuestra patria, porque el principio segundo del Movimiento afirma que su legislación se inspirará en «el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica», y el Jefe del Estado, en su discurso del último fin de año, ratificó este propósito al afirmar que «toda nuestra marcha como nación se realiza bajo los altos ideales del Movimiento Nacional, inspirándose en la unidad y en la grandeza de la Patria, en la conquista del pan y la justicia para todos los españoles y en la doctrina moral y social de la Iglesia».

Todo español que se sienta cristiano responsable debe tener conciencia de lo que este compromiso supone, y está llamado a «contestar» radicalmente toda ambigüedad que comprometa su reputación. Pero en una época en la que se está repensando sobre el sentido que tiene dicha doctrina, hay que ser muy sobrio en el momento de exigir.

El servicio que queremos hacer a nuestro pueblo será más eficaz si matizamos las exigencias que fundamentamos en nuestro compromiso cristiano, y las llevamos a sus últimas consecuencias, que si nos contentamos con ampulosas declaraciones en favor de la «*Humanae vitae*», sabiendo que en nuestro país la demanda de anovulatorios apenas se diferencia de la de otros países que acogieron con menos entusiasmo dicho documento.

Y de un modo especial en el terreno de lo «social», deberíamos reflexionar si no caemos también en un triunfalismo estéril cuando utilizamos para proponer, en nombre del Evangelio, cambios radicales en la organización social de un país donde algunos ejemplos nos demuestran que, a veces, no se observan los más elementales principios de una ética económica natural. Al brindar estas reflexiones, deseamos, pues, aclararnos sobre cuál es nuestro puesto y el ámbito de nuestra competencia, para exigir que se nos tome en serio.

Algunas causas de la esterilidad de la doctrina social de la Iglesia

Los que cultivan las Ciencias Sociales prácticas buscan una base normativa para sus decisiones. ¿Por qué no les satisface la que les ofrece la Doctrina social católica? Analizando la práctica del asesoramiento científico de la política, se descubren los baches metodológicos de dicha Doctrina y se sugieren los medios para capacitarse para el diálogo interdisciplinar.

El diálogo entre políticos y científicos

En nuestros días se puede considerar como una preocupación típica de los políticos de los países más desarrollados su empeño por entablar un diálogo con los científicos para dar una base a sus decisiones prácticas.

A su vez, los científicos sienten también su responsabilidad como ciudadanos y estudian la forma de que sus conocimientos teóricos sirvan para la convivencia humana.

Se trata de un fenómeno relativamente nuevo en los países capitalistas, puesto que la superación de las divergencias entre teoría y praxis (entre «ser» y «deber ser», entre el **logos** y el **ethos**) fue afrontada por K. Marx de un modo revolucionario al identificar ambos extremos.

Los institutos dedicados al asesoramiento científico de la Administración, en algunos países industriales, se esfuerzan por elaborar una metodología que garantice el salto de la teoría a la praxis con el rigor de la objetividad científica (1).

(1) En Estados Unidos hay treinta y cinco Scientific Agencies al servicio del Gobierno. En Alemania se han creado, para estudiar estos problemas, el Studiengruppe für Systemforschung, de Heidelberg, y el Forschungsinstitut für Gesellschaftspolitik und beratende Sozialwissenschaften. En el verano de 1964 se discutieron también estos problemas en el Congreso Parlament und Wissenschaft que se celebró en Viena.

Hasta ahora, los teólogos y especialistas de la Doctrina social de la Iglesia no han mostrado mucho interés en analizar las condiciones requeridas para poder entablar un diálogo auténtico con los que cultivan las ciencias sociales como disciplinas positivas. Las dificultades que podría tener este diálogo desde un punto de vista metodológico son semejantes a las que encuentra el intercambio entre políticos y científicos, porque se reducen al problema de relacionar juicios de valor con datos de experiencia (proposiciones sobre «lo que debe ser» con enunciados sobre «lo que es»).

Quizá ese aparente desinterés de los teólogos en atender a las exigencias metodológicas que impondría para el diálogo el desarrollo actual de las ciencias sociales explique la paradoja de que los especialistas en estas ciencias no acudan a los tratados de la Doctrina social de la Iglesia cuando tratan de encontrar los principios normativos que necesitan para fundamentar sus decisiones prácticas.

Posiblemente se encuentre aquí una de las causas principales por las que resulta en la práctica tan estéril el pensamiento cristiano para la política económica. El que tiene que tomar decisiones prácticas en economía (sea a nivel de empresa o de la política económica nacional) se encuentra con unas construcciones teológicas muy acabadas, pero inaplicables en un proceso de decisión que quiera someterse a un control racional. No se ha pensado la forma de unir mediante un puente los conocimientos metaempíricos con los datos de las ciencias positivas.

La consecuencia que sacan de esta situación la mayoría de los empresarios y políticos de nuestro país es que el compromiso cristiano se reduce a aceptar ciertos criterios generales sobre el sistema sociopolítico o a establecer «obras de beneficencia empresarial». Los resultados de una formación de conciencia tan cómoda es la corrupción en la vida administrativa y de negocios, cuya realidad se manifiesta al descubrirse casos como el de Matesa, Confecciones Gibraltar, etc. La constante infracción de las leyes laborales, el fraude fiscal y en general la radical deformación de la conciencia cívica y profesional de todos los sectores de nuestra sociedad son otras manifestaciones del mismo fenómeno.

Los modelos de asesoramiento de la ciencia a la praxis

El diálogo entre interlocutores responsables exige que cada uno sea conciente del ámbito de su competencia y se mantenga en su puesto.

Para localizar el puesto que podrían tener las consideraciones éticas en un proceso de decisión sometido al riguroso control

de la racionalidad de las ciencias positivas nos pueden servir de orientación tres modelos que se proponen para el asesoramiento científico de la política como resumen de las posiciones fundamentales que relacionan teoría y praxis.

Se llaman «modelos de asesoramiento» las formas concretas como los científicos (economistas, sociólogos, psicólogos, pedagogos, etc.) elaboran sus respuestas a la consulta de los prácticos (políticos, empresarios, sindicalistas, jerarquías eclesíásticas, etcétera), cuando éstos buscan una base racional para fundamentar sus decisiones sobre objetivos o instrumentos.

Los modelos de asesoramiento responden a esta doble cuestión:

a) Qué papel tiene la ciencia en la determinación de los objetivos, como, por ejemplo, al establecer un programa de acción para fomentar el desarrollo económico o para mantener la estabilidad de precios o mejorar la distribución de la renta.

No se duda de que la responsabilidad última al decidir sobre los objetivos corresponde al político, porque ésta es su función específica; pero se pregunta si el político ha de tener en cuenta y cómo las informaciones de los científicos y, por tanto, si en el trabajo de éstos han de entrar consideraciones de tipo axiológico, como corresponde a todo el que decide sobre acciones que afectan al bienestar de los hombres.

b) Qué papel tiene el político en la decisión sobre los instrumentos que se han de aplicar para la realización de los objetivos. Se pregunta aquí si los juicios de valor que tiene el político pueden condicionar también la selección de los instrumentos y afectar así el terreno específico del técnico. Lo propio de la ciencia es ofrecer alternativas para la realización de los objetivos: el desarrollo económico puede conseguirse elevando la tasa de ahorro público o privado; aumentando la productividad con maquinaria ultramoderna, que requiere poca mano de obra, o creando industrias en las que predomine el trabajo humano... ¿La decisión última por una alternativa se funda en juicios de valor o se impone de un modo necesario dado un conjunto coherente de objetivos?

Siguiendo la clasificación de J. Habermas (2), podemos caracterizar los modelos por las siguientes notas:

1.º La política sobre la técnica: El modelo decisionístico.

Este modelo se define por la soberanía de la decisión política sobre cualquier consideración técnica.

Inspirándose en Max Weber, separa tajantemente las funciones del científico y del político. La función del asesor científico

(2) Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt, 1968, pág. 121.

consiste en proporcionar información sobre datos, técnicas y estrategias para facilitar la elección racional de los medios. El político decide sobre objetivos buscando un compromiso entre los valores e intereses concurrentes, sin pretender legitimar racionalmente esta toma de posición.

Este dualismo se fundamenta en la concepción neopositivista según la cual la función de la ciencia se limita sólo a informar sobre posibilidades de acción dentro de determinadas condiciones. La función práctica de las ciencias sociales consistiría, según los representantes de esta tendencia, en transformar tautológicamente teorías en enunciados tecnológicos de la forma «siempre-en-todas-partes-si-tal-cosa-entonces...».

A esta concepción corresponde también el racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert. Para estos autores la función de la ciencia consiste en «ilustrar» a los ciudadanos sobre la pluralidad de alternativas para determinadas acciones, capacitándolos así para la crítica social. En todo caso se trata de informar sobre los medios en oposición a los que pretenden orientarse para la praxis según la teleología de las cosas (**sachgerechte Steuerung**, del modelo tecnocrático).

Atendiendo al criterio que distingue entre proposiciones explicativas que informan sobre «lo que es» (sobre lo que se observa en la realidad; por eso estas proposiciones son típicas de las ciencias positivas) y las proposiciones prácticas o normativas que determinan «lo que debe ser» (3), podemos concluir que el modelo decisionístico excluye los sistemas de proposiciones normativas del campo de la ciencia. Las decisiones prácticas con que los políticos establecen los objetivos no pueden ser, según estos autores, sometidas a un control racional. El asesor economista o sociólogo no tiene nada que decir, en cuanto técnico, sobre los objetivos. La Doctrina social de la Iglesia o cualquier otra disciplina normativa no tendría que preocuparse de las exigencias metodológicas de las ciencias positivas, porque no cabría ninguna colaboración entre lo normativo y lo tecnológico. Es, pues, el modelo de este voluntarismo que ha caracterizado tantos años la política española y ahora aflora cuando se buscan argumentos contra una tecnocracia muy imprecisamente definida.

2.º La técnica sobre la política: El modelo tecnocrático.

Este modelo es el diametralmente opuesto al decisionístico. Se funda en la convicción de que los resultados convergentes de la ciencia reducen siempre más y más el margen de las opciones

(3) Para M. Weber, estas proposiciones normativas no caerían dentro del campo de la ciencia, porque se componen de juicios de valor que no son comunicables intersubjetivamente. Científico sería solamente aquello que puede ser comprobado por cualquiera que aplica las técnicas apropiadas.

políticas, de manera que prácticamente desaparece la posibilidad de una pluralidad de alternativas para el responsable de la decisión.

El político queda reducido a un ejecutor de una inteligencia científica que obedece a la naturaleza de las cosas a la hora de establecer objetivos.

Según este modelo desaparece la relación de dominio de unos hombres por otros y se sustituye por normas racionales (e impersonales) dictadas por la naturaleza de las cosas. El Estado no tendría otra función que la de cuidar por la eficiente aplicación de las técnicas disponibles para realizar los objetivos.

La tecnocracia pretende ofrecer la máxima racionalización en la toma de decisiones. En un Estado ideal en el que se dispusiera de una información exhaustiva, ni siquiera habría lugar para un juicio de valor a favor del dictado de la ciencia. La técnica y la ciencia se convierten así en una nueva forma de ideología (la «tecnoestructura» de Galbraith) difícil de desenmascarar, porque es el mismo bienestar el que asume la función de legitimar el poder.

Dentro de este modelo cabe la forma de pensar del determinismo histórico marxista lo mismo que una posición iusnaturalista ingenua que admitiera un conocimiento exhaustivo de las esencias y la obligación de someterse a su teleología.

La «economía del bienestar» y la tecnocracia

A los postulados fundamentales del modelo tecnocrático corresponde una tendencia científica a la que debería haber prestado más atención la Doctrina social católica, por tratarse de un intento de elaboración de principios normativos. Se trata del llamado «economismo» o, más concretamente, de la «economía del bienestar», entendiéndolo por tal el empeño por encontrar un conjunto de principios autónomos que sirvan de fundamento para un proceso racional de decisión.

Las escuelas de la «economía del bienestar» de Pigou y Pareto siguen hoy influyendo en economistas de orientaciones tan diferentes como las que representan Tinbergen y Boulding. En la economía de la empresa hay una serie de autores modernos (4) que se plantean cuestiones fundamentales de metodología, porque conciben esta disciplina como una ciencia de decisión y nece-

(4) S. Katterle, *Normative und explikative Betriebswirtschaftslehre*, Göttingen, 1964; A. Lisowsky *Die Betriebswirtschaftslehre im System der Wissenschaften. Grundprobleme der Betriebswirtschaftslehre*, Zurich, 1954; G. Wöhe, *Methodologische Grundprobleme der Betriebswirtschaftslehre*, Meisenheim, 1959; A. Moxter, *Methodologische Grundfragen der Betriebswirtschaftslehre*, Köln, 1957.

Como se trata de proposiciones que no son empíricamente verificables, se considera este primer nivel metasociológico. La fundamentación y la interpretación de los juicios de valor cae fuera de la competencia de las ciencias sociales empíricas. Estos principios serán, sin embargo, tomados como axiomas (es decir, como proposiciones fundadas en otras ciencias) en el proceso de decisión, cuando se pase al siguiente nivel, que cae ya dentro de las exigencias de la metodología positiva.

La ciencia positiva no es, por tanto, competente para juzgar la validez de estas proposiciones normativas, pero puede proponer las condiciones que deberá cumplir su formulación para que puedan ser tomadas en consideración por las ciencias sociales.

Tal y como se entiende a sí misma la Doctrina social cristiana, es en este nivel donde se realiza y agota su razón de ser. Y por eso ha de ser aquí donde nos situemos después, cuando propongamos algunas consideraciones sobre las exigencias metodológicas que le impone el desarrollo actual de las ciencias sociales.

b) La complejidad y la interdependencia de todos los factores sociales hacen imposible poder llegar a conclusiones con sólo aplicar las hipótesis tecnológicas a los principios metasociológicos. El enlace entre los axiomas y los medios técnicos que condicionarán los asesoramientos se verifica a través de la decisión (o el reconocimiento, si se trata de un orden ya existente) por una determinada organización de toda la vida social, de acuerdo con los valores explicitados en el nivel anterior.

En este segundo nivel se trata, por tanto, de definir del modo más preciso posible el sistema socioeconómico (capitalismo, socialismo, comunismo, cooperativismo, corporativismo, nacional-sindicalismo, etc.) que ha de servir de marco a las decisiones concretas de política económica, social, sanitaria, etc.

Nos movemos ya dentro del terreno de las ciencias positivas, porque para la elección de un sistema concreto necesitamos una serie de informaciones sobre la experiencia histórica de cada país, sus condiciones sicosociales, la morfología socioeconómica, etcétera. Los juicios de valor enunciados en la fase metaempírica influyen limitando el número de alternativas que entran en consideración. Un juicio de valor a favor de la libertad excluye la alternativa de un sistema totalitario, lo mismo que el principio de igualdad sería incompatible con el capitalismo paleoliberal.

Para decidirse por alguna de las opciones que son compatibles con los juicios de valor previamente enunciados habrá que tener en cuenta los datos empíricos. El principio de libertad sería compatible con un socialismo democrático que pretendiera implantar un sistema de economía centralmente administrada, pero en el

caso de España habría que contar con que una endémica falta de responsabilidad profesional podría impedir el funcionamiento del complicado mecanismo de la planificación.

El estado de iniciación en que se encuentran todavía los conocimientos sobre los tipos de organización socioeconómica impiden que se pueda pretender racionalizar hasta el último detalle la decisión por un determinado sistema.

La Doctrina de la Iglesia ha de tomar conciencia de su incompetencia para decidir sobre un orden concreto, dada la pluralidad de combinaciones de los elementos técnicos que son compatibles con sus principios. La situación es distinta a la que pudo existir en épocas anteriores, en que un menor desarrollo de la técnica ofrecía muchas menos alternativas y, por tanto, podían quizá decidir los juicios de valor.

c) El tercer nivel considera los conocimientos tecnológicos que nos proporcionan las diversas disciplinas: economía, sociología, politología, etc. Estas leyes empíricas, teorías, etc., se han de enmarcar en el sistema socioeconómico elegido, y, si no plantean ningún conflicto con respecto a los juicios de valor explicitados, constituyen la última fase del proceso de decisión. Con ello se concluyen las proposiciones prácticas sobre «lo que se ha de hacer» en una materia concreta.

Los conocimientos que nos proporciona la teoría de la distribución, la información que nos ofrece la sociología sobre la estrategia de los grupos de intereses, sobre la institucionalización del conflicto social, etc., serían los datos técnicos que habría que encuadrar en el contexto del sistema capitalista vigente en España para llegar a la conclusión de que sólo un sistema de sindicatos libres y representativos garantizaría la posibilidad de que se realice el valor «justicia» entre nosotros. Naturalmente, para la discusión de la ley Sindical habrá que tener también en cuenta las experiencias del movimiento obrero en España, lo mismo que los resultados de la organización sindical estatal que se creó después de la guerra civil. A pesar de la dificultad que supondría la debida ponderación de todos y cada uno de los elementos que se habrían de considerar, la exigencia de coherencia y el control racional de cada uno de los pasos del proceso de decisión facilitarían la objetividad de la discusión y permitiría precisar el precio que se está dispuesto a pagar por defender los valores que más comprometen el bienestar de la persona humana.

Por tratarse de un nivel manifiestamente técnico no hay que insistir en que ninguna disciplina metaempírica debe entrometerse en esta fase del proceso decisorio.

Función y método de la doctrina social de la Iglesia

Este trabajo no pretende analizar la problemática de la fundamentación o interpretación de los principios éticos, sino sus posibilidades de aplicación práctica: la forma en que han de ser presentados para que los puedan utilizar las ciencias sociales prácticas.

Prescindiendo, pues, de si el contenido de los principios metaempíricos ha de tener un carácter más o menos absoluto y último, encontramos que las ciencias positivas sólo podrán utilizar como axiomas las proposiciones sobre «lo que debe ser» si se formulan de un modo operativo.

La operatividad de las proposiciones normativas se consigue cuando se limita el campo de actuación del sujeto, a través de la prohibición o mandato, de tal modo que no resulte de hecho compatible con cualquier acción o interpretación. El principio «la economía debe estar al servicio del hombre» puede ser aceptado por marxistas, liberales, cristianos, etc. En lo que no se concrete lo que se entiende por «hombre» no se excluye ninguna forma de organización económica, la expresión es hueca, no aporta nada para una decisión sobre diferentes alternativas. Naturalmente hay que tener en cuenta que estos juicios, por tener cierta generalidad, implican una abstracción. Lo importante es que la universalidad no signifique vaguedad. Hay que buscar un término medio entre la extensión y el contenido. Aquí se ofrece un amplio panorama a la doctrina social de la Iglesia, que con ayuda de la lógica debería repensar muchos de sus principios para que puedan servir de base normativa a las ciencias prácticas.

Quizá una de las causas por las que la ética cristiana resulta tan poco operativa a los que tienen que tomar las decisiones prácticas es la poca atención que se ha prestado hasta ahora al análisis del lenguaje. Un conjunto de proposiciones normativas con poco o ningún contenido no garantizan que las consecuencias que se saquen de su aplicación correspondan a la posición doctrinal con la que uno se siente comprometido. En tales casos no es posible ningún control racional de la ejecución de un programa de acción, por eso es un recurso muy socorrido para los políticos que no quieren comprometerse. Principios como el «bien común», la «justicia social», «subsidiaridad», etc., son considerados por muchos como formulaciones huecas y, de hecho, recurren a ellos representantes de posiciones doctrinales muy opuestas.

Sin querer entrar en la problemática filosófica de las relaciones entre «valor» y «ser», parece que sería más fácil el diálogo entre teólogos y especialistas en ciencias sociales si la Doctrina de la Iglesia se expresara más en términos de valor que enunciando principios abstractos. Con esto pasamos a otro aspecto metodoló-

gico importante y es la determinación del número y la selección de esos juicios de valor.

Para desempeñar sus funciones de asesoramiento la Doctrina de la Iglesia tendría que preguntarse qué valores habrá que tener en cuenta para responder a los diversos problemas que presenta la organización de una sociedad en sus diversos niveles. Un sistema de asesoramiento será tanto más apreciado cuando mejor sintetice los aspectos más relevantes de la dinámica social.

La problemática de los países desarrollados y subdesarrollados ofrece sugestivos puntos de consideración sobre la selección de los valores y su posible ventaja sobre la forma tradicional de enunciar los principios. Los sociólogos modernos, siguiendo a M. Weber, defienden que uno de los más frecuentes frenos del desarrollo es la escala de valores de una determinada población. Encontramos, pues, que mientras una ética de principios abstractos (justicia, libertad, solidaridad...) es tan compatible con una sociedad tradicional como con un moderno estado industrial, hay constataciones de valores (bienestar, autonomía, trabajo, agresividad, racionalidad...) que provocan las actitudes que distinguen ambos tipos de sociedad (7). Esta consideración no pretende subordinar la ética a las exigencias del desarrollo ni desconoce el diferente grado de abstracción con que se formulan lo que hemos llamado principios en cuanto contradistintos de valores. Creemos, sin embargo, que plantea unos interrogantes a la forma con que se presenta la Doctrina social de la Iglesia en la actualidad, que pueden contribuir también a aclarar la razón de su ineficiencia en orden a la práctica.

En el momento actual la doctrina social cristiana se encuentra, pues, en una situación paradójica. Por una parte, la tendencia de las ciencias sociales hacia la racionalidad de sus decisiones prácticas le exigen que formule sus enunciados prescriptivos con rigurosidad conceptual, jerarquización, operatividad; en pocas palabras, que se oriente según los criterios que se suelen imponer para la construcción de una axiomática. Frente a esta exigencia de una normativa racionalista nos encontramos con que los especialistas en las disciplinas éticas encuentran serias objeciones a la operatividad de los principios últimos por su abstracción e inadecuación como modelos del futuro y opinan que la aportación cristiana se ha de reducir propiamente a una especie de **instinctus fidei**, a algo intuitivo que no permite una formulación conceptual precisa, porque son como impulsos hacia la acción sin un contenido concreto.

(7) Una exposición más detallada del sentido de estos valores y el influjo de la Iglesia en su gestación ha sido publicada en la obra en colaboración **Teología y sociología del desarrollo**, páginas 125-150: «Responsabilidad de la Iglesia en el subdesarrollo». La problemática de los valores de la Doctrina social de la Iglesia ha sido discutida por N. Monzel en su obra póstuma **Doctrina social**, traducida por la Editorial Herder. Este autor tiene muy presente la problemática de la moderna metodología de las Ciencias Sociales en todo su tratado y se expresa con una terminología adecuada.

La disciplina de un método adecuado permitirá resolver la paradoja. El esquema propuesto para el proceso de decisión no pretende establecer un sistema axiomático-deductivo, sino distinguir los diferentes elementos que intervienen en la elaboración de las proposiciones prácticas para delimitar competencias y aplicar a cada nivel el método adecuado. Esta racionalidad en el asesoramiento para las decisiones concretas, no está en contradicción con poner el acento de un modo especial en formar mentalidades y actitudes para que la conciencia juzgue en cada caso concreto el alcance de un imperativo, que no se puede fijar de un modo general, dada la complejidad de la organización social moderna. Tan importante como el rigor metodológico consideramos que puede ser esta atención sobre los comportamientos. La experiencia muestra que se trata de algo que ha sido bastante descuidado por la Iglesia católica y actualmente es la aportación que con insistencia demandan de las Iglesias católicas y protestantes los organismos internacionales interesados por el desarrollo de los pueblos.

La doctrina social y el asesoramiento práctico

Para terminar indicaremos cómo se puede aplicar el sistema propuesto a las distintas situaciones de asesoramiento que se presentan a los técnicos en ciencias sociales. El objeto que se puede proponer al que desea formular un juicio con responsabilidad cristiana puede resumirse en los siguientes casos:

a) En un **análisis de estructuras** o **situación coyuntural**. Se tratará de un diagnóstico que explique la situación presente y pueda fundamentar la previsible evolución del proceso socioeconómico en el futuro inmediato.

Aquí se ha de distinguir entre el análisis objetivo aséptico de los datos, la vigencia de las teorías explicativas que se apliquen para hacer el diagnóstico y el juicio valorativo. A este juicio se podrá llegar aplicando el proceso de decisión descrito. Los criterios para la aplicación de las teorías son los mismos que se exponen en los apartados siguientes:

b) En el **análisis de los objetivos** que propone un programa político, un plan de desarrollo, un grupo de presión, etc., o en la elaboración de una propuesta para que sean tomados en consideración objetivos olvidados en los programas referidos o en otros semejantes.

En este caso juegan un papel muy importante las normas para el análisis de lenguaje. Tales normas se han de aplicar lo mismo para la interpretación de los objetivos individualmente considerados que para deducir la compatibilidad de su ejecución. Los objetivos pueden ser también conclusiones de un proceso racional de decisión como el descrito.

c) La **determinación de los instrumentos y medidas** que se juzgan más adecuados para realizar los objetivos elegidos para la situación coyuntural diagnosticada y dentro de un marco estructural definido.

Además de los principios del **análisis lógico del lenguaje** que permitirá conocer cuál es el contenido operativo de los objetivos y evitará que se confundan instrumentos y objetivos, se requiere tomar en consideración la **validez y fiabilidad** de las teorías empíricas para conocer el contenido explicativo que constituirá un factor importante de la decisión final.

Un análisis lógicamente riguroso permitirá comprobar si las diferencias de opinión en cuestiones concretas se deben a la diversidad de juicios de valor que los condicionan, o a la falta de unanimidad en cuanto a los diagnósticos, o a la variedad de informaciones, o, finalmente, a las formas de comportamiento previsibles según los datos de la investigación empírica sobre actitudes y modos de comportarse de los distintos sujetos económicos. El que asesore en nombre de la Doctrina social de la Iglesia, o quiera tomar una decisión inspirándose en sus principios, podrá de esta manera precisar claramente si las zonas de fricción con sus interlocutores se deben a su compromiso ideológico o a aspectos que son completamente independientes de sus juicios de valor.

Correlación entre la ética social católica y los problemas más relevantes de cada fase del desarrollo de la economía

Hasta ahora, la Ética social católica ha estado influenciada por la situación de la economía en cada época. El Autor describe algunos de los problemas de la vida económica moderna y se pregunta cómo se habría de manifestar esa influencia y cuál podría ser la aportación de la Ética a la solución de la problemática actual.

Prescindiendo de la cuestión de si la ética social católica comenzó antes o después, es un hecho que cada uno de los períodos de su evolución permite reconocer la situación concreta por la que pasaba la economía en aquel tiempo.

Esta relación aparece, entre otras cosas, en la selección de problemas en que se fija la crítica católica de la sociedad. Incluso en las respuestas que ofrece a los diversos problemas se descubre el influjo que ha tenido la problemática de cada época.

Es, pues, indiscutible la existencia de interrelaciones de esta clase. Lo que interesa es precisar el modo cómo se ha reflejado en la ética social católica esa evolución de la economía.

¿En qué sentido está influenciado, por ejemplo, el sistema mental de la **philosophia perennis** por los puntos de vista condiciona-

* Doctor en Ciencias Económicas y Sociales, Profesor en la Facultad de Teología de St. Georgen (Frankfurt) y Asesor del Consejo Técnico del Ministerio Federal de Economía, de Alemania. Traduce Eugenio Recio.

dos por su *milieu*, en la ética social de Tomás de Aquino? Lo mismo podríamos preguntar sobre los determinantes sociales del Derecho de Gentes de los escolásticos de los siglos XVI y XVII. En una época posterior encontramos en la Encíclica «*Mirari vos*», del año 1832, un texto en el que también aparece de un modo muy significativo el influjo de las condiciones sociales.

Más complicada es la relación que existe entre el defensivo institucionalismo de la doctrina social católica del período que acaba de pasar y el mundo económico europeo. Aunque no de un modo exclusivo, es claro que la ética católica trabajó con definiciones precisas del Estado, familia y propiedad privada. Compuso así una serie de proposiciones que se prueba son válidas. Pero reflejan al mismo tiempo un modo de pensar que se acerca a un objetivismo que estaba terriblemente seguro de sus instituciones y que en la práctica era una condescendencia con la tendencia muy generalizada a mantener el *statu quo*.

Los documentos y los libros de texto que son portavoces de la doctrina social católica de esos tiempos están llenos de referencias sobre la necesidad de tales instituciones, aunque sus realizaciones concretas habían llegado a ser muy discutibles. No hay que desconocer, desde luego, que se apela a la conciencia de los miembros y, sobre todo, de los representantes de las instituciones sociales. Se insiste continuamente en la idea constructiva del Estado y la propiedad. Pero apenas se indica que tales instituciones pueden adoptar estructuras muy diversas y que admiten combinaciones en las que apenas podrían ser reconocidas las existentes. El mundo profano y la ética de la Iglesia se basan ingenuamente sobre el mismo formalismo.

Eran unos tiempos en los que había clara oposición en las concepciones sobre las formas de organización de la vida económica y social y por eso se podía responder de un modo tajante con un «sí» o un «no». La lucha de clases no es el único ejemplo de esta situación. Podemos recordar también el enfrentamiento programático entre la industria y la agricultura, la empresa mediana y las grandes empresas, el «*laisser-faire*» y el intervencionismo, y la idea del individualismo como opuesta al derecho de coalición.

Estas y otras alternativas, igualmente abruptas, encuentran partidarios en distintos sectores de la doctrina social católica, según los objetivos o forma de proceder con que en principio se han comprometido.

Se dice, por ejemplo, que el Estado tiene el deber de intervenir con su poder en favor de los grupos menos favorecidos, pero no se indica ni en dónde se ha de intervenir, ni la medida, ni la forma de combinar las intervenciones exigidas. La ética dijo también que la propiedad privada de los medios de producción se

había de mantener, pero apenas concretó nada sobre las diferentes formas de esa propiedad, sus efectos y sus límites. También se subrayó que no se podía ver en la concurrencia el único regulador del proceso económico, pero no se elaboró una ética diferenciada sobre la concurrencia. Durante decenios se dijo que sin una organización corporativa carecería la sociedad de las estructuras organizativas necesarias y se analizaron las desviaciones que en relación al Estado podrían derivarse de un sistema corporativista, pero no se atendió a los inconvenientes que podría originar con respecto al proceso económico.

Resumiendo, podemos decir que predominan enunciados formales sobre las esencias. A pesar de ello, la doctrina social católica se mantiene en estos tiempos en diálogo con el mundo que la rodea. Y es que también en él se utilizaban las mismas categorías formales. Este período ha durado dos o tres generaciones o, expresándonos de otra forma, ha correspondido al pontificado de cuatro o cinco Papas. Sus resonancias son todavía agudas y fácilmente perceptibles

Mientras tanto se han complicado de tal forma los problemas de la organización económica y el proceso de la economía, que ya no se puede responder con un tajante «sí» o «no». Es verdad que en los movimientos de oposición de los estudiantes se dejan entrever de nuevo divergencias de principio. A pesar de todo se puede afirmar que la tendencia es a un ir paso a paso y a un «así-como-también», es decir, a progresar con una evolución muy matizada que se escapa a la generalidad de principios muy generales.

Todavía no está probado que sea posible en la fase por la que actualmente atraviesa la evolución del proceso económico que una ética de principios de organización («Ordnungsethik»), como la católica, pueda responder a los nuevos problemas con algo más que con exhortaciones en orden a influir en el comportamiento de los que actúan en la vida económica. Si fuera posible otra cosa, entonces se vería llamada, como le ocurre a la política económica práctica, a ofrecer modelos para combinar los objetivos supremos con los intermedios. Lo que continuamente preocupa a la práctica es saber hasta qué grado se ha de abandonar un determinado conjunto de objetivos para poder alcanzar otro.

Crecimiento económico y equilibrio del presupuesto

Parece evidente que se puede conseguir que el producto nacional crezca en la actualidad ininterrumpidamente con tal de que ese crecimiento sea pretendido de un modo consciente. No es raro que para conseguirlo haya que posponer otros objetivos, por ejemplo, el de un equilibrio del presupuesto del Estado. Pero entonces se presenta la cuestión sobre la medida en que se ha de permitir

el endeudamiento del Estado como medio de garantizar el incremento del producto nacional y en qué medida se justifica aumentar dicha deuda pública para elevar la tasa de crecimiento un determinado tanto por ciento. Dentro de un cierto margen se puede responder a esta cuestión de un modo funcional. Pero se termina en una decisión valorativa que se reduce a decidir si la población actual o la futura han de disponer de un mayor o menor volumen de bienes. La decisión es de naturaleza ética. ¿Puede tomar sobre sí la responsabilidad de una respuesta a estas cuestiones una ética oficial como la católica?

Estabilidad monetaria y política de pleno empleo

Desde un punto de vista funcional es muy difícil determinar hasta dónde la estabilidad del valor del dinero es una condición previa para una política de pleno empleo a largo plazo. Aunque esto fuera así, quedaría todavía abierto el juicio de valor sobre si los efectos han de afectar primero a la estabilidad monetaria interna o al pleno empleo. Cualquiera que tenga que dar una respuesta tiene que tener en cuenta otros puntos de vista complementarios. El pleno empleo afecta a los sectores más modestos. Pero también son éstos los más afectados por la estabilidad del valor interno del dinero. Hay que fundamentar, por tanto, por otro camino el criterio que explique qué es lo que se ha de decidir. A través de algunas consideraciones intermedias, hemos de recurrir para resolver este problema al principio de la igualdad. Por mucho que nos esforcemos no podremos conseguir, sin embargo, una seguridad como la que en su tiempo tenían el institucionalismo y formalismo que nos han precedido.

Valor interno del dinero y equilibrio de la balanza de pagos

Durante mucho tiempo preocupó a la política económica alemana una cuestión que era de una naturaleza ética tan manifiesta que debería haber encontrado respuesta en un sistema como la doctrina social católica si hubiera tenido una metodología para fundamentarla. Nos referimos a la tensión entre la estabilidad interna del valor del dinero, a la cual se le da en Alemania una importancia mayor que en otros países, y el equilibrio de la economía exterior.

Durante muchos años, la política de divisas y en general la política económica de la República Federal Alemana se propuso no sólo tener un saldo positivo en la balanza de pagos, sino también que éste fuera relativamente alto. Por el deseo de un superávit importante se aplicó una política distinta de la que caracterizó a un gran número de países vecinos. Al mismo tiempo preocupaba

la política de pleno empleo a largo plazo, por ser la alemana una industria fundamentalmente orientada hacia la exportación, y por eso había fuertes objeciones a una revaluación del marco e incluso se intentó impedirla. El resultado fue que aumentaron las dificultades de otros sistemas económicos extranjeros o por lo menos se retrasó su solución. ¿Qué era lo que se exigiría o no se exigiría aquí desde un punto de vista ético?

La cuestión se complicaba porque, desde el punto de vista de la República Federal, los sistemas económicos amenazados habrían debido practicar una política de divisas orientada también hacia la estabilidad y así habrían podido disminuir sus dificultades.

Por otra parte preocupaba la idea de que se podía llegar a un desempleo, lo cual es en Alemania especialmente temible, porque una situación como ésta fue la que condujo en 1933 a una catástrofe política. Se objetaba en contra el hecho de que desde hacía años estaban empleados en Alemania más de un millón de trabajadores extranjeros y, por tanto, la amenaza de un desempleo no podía considerarse como muy probable. Contra esto se decía que el desempleo no afectaría primeramente a los obreros extranjeros, relativamente jóvenes, sino a los más viejos de la propia nación. En resumen, el problema estaba en que se daba una colisión de valores y cualquier decisión podía ser peligrosa.

Lo importante en tales casos es decidirse por una de las alternativas. Cada individuo, cada grupo y cada nación puede proponer la solución que le parezca preferible. Pero toda ética que considere como un valor la independencia de juicio y la objetividad encontrará muy difícil concretar una respuesta. Y éste es el caso de la ética católica.

Reforma de estructuras

En otros términos se presenta también el problema general descrito cuando se discuten cuestiones más especializadas. Al ideal de un dinero cuyo poder de compra permanezca estable y de un producto nacional que aumente al ritmo más rápido posible, se puede atender, desde un punto de vista instrumental, si el sistema económico renuncia a ramas con una desfavorable estructura de costes o si se las reduce al mínimo. Con este problema se encuentra en Alemania, entre otros sectores, la industria textil. Los precios para los productos textiles bajarían y aumentaría el producto nacional alemán, si el 80 por 100 de las empresas que producen productos textiles abandonaran el mercado, es decir, aproximadamente, de 3.750 unas 3.000. No sólo porque las empresas que permanecieran tendrían más capacidad de rendimiento, sino también porque se podrían hacer importaciones a precios más favo-

rables en todos los géneros que se deseen en calidad y cantidad. La decisión supondría, además, un elemento favorable para el equilibrio del comercio exterior.

Las empresas y los obreros que se ven amenazados por un proceso semejante se ponen a la defensiva, como ocurre en todas partes en casos semejantes. Un obstáculo es, además, el hecho de que un gran número de empresas textiles está localizado en regiones en las que la mano de obra debe emigrar para encontrar puestos de trabajo. Nos encontramos, pues, con conflicto de valores. Se ha de buscar un compromiso, pero ¿con qué criterios?

El ingreso de Inglaterra en el Mercado Común

Desde hace años se enfrenta la política del Mercado Común con la solicitud de ingreso de la Gran Bretaña. Una proporción elevada de la población francesa la rechaza, mientras en Alemania ocurre lo contrario. La decisión se tomará sin duda atendiendo a la mayoría y al poder. En todo caso se trata de dar un paso que, lo mismo si se da en un sentido que en otro, ha de tener gran importancia no sólo política, sino también económica, para todos los participantes. Refiriéndonos a Europa, el problema es por lo menos de la misma trascendencia que lo fue en tiempos, a nivel nacional, la cuestión del orden profesional («Frage der Berufstände»). La doctrina social católica se ha manifestado multitud de veces sobre esta problemática del llamado orden corporativo, pero, en cambio, calla respecto del complejo problema del Mercado Común, y hemos de reconocer que con razón. Pues ¿en virtud de qué normas puede esta doctrina afirmar que desde un punto de vista ético es mejor la admisión de la Gran Bretaña que una consolidación de las relaciones entre los seis países que integran hasta ahora la Comunidad Económica Europea?

Concurrencia y oligopolio

En las discusiones sobre el sistema económico ha tenido siempre la concurrencia muchos partidarios en Alemania. De ordinario se ha pensado siempre en una concurrencia lo más activa posible. Hoy día se discute en primer lugar una cuestión de hecho, a saber: si la concurrencia más eficiente es la que supone muchas empresas medianas y pequeñas o si la forma del mercado de concurrencia se caracteriza por la existencia de un oligopolio a base de un grupo limitado de grandes firmas. La cuestión en sí no afecta en ningún sentido a la ética.

Detrás de ella aparece, sin embargo, un conflicto de objetivos inmediatamente. Aunque la concurrencia entre un pequeño número

de empresas sea más eficiente en orden al rendimiento que lo es ahora el término medio de las empresas, porque cada empresa por razón de su dimensión puede aprovecharse de las ventajas de los costes regresivos y puede aplicar más rápidamente técnicas de producción ventajosas forzada por una mayor presión del mercado. aun en este caso queda por resolver la cuestión de si ese más elevado grado de eficiencia de las empresas que queden en funcionamiento se ha de pagar al precio de que aumente el número de ciudadanos que pasan a ser trabajadores por cuenta ajena. En el pasivo del balance hay que cargar, además, la amenaza de que las empresas que han aumentado su dimensión empiecen a influir no sólo en los mercados, sino también en la política de la región en que están establecidas, o, por lo menos, que su influjo sea más sensible de lo que hubiera sido hasta entonces el del término medio de las empresas. Incluso la política del Gobierno es más fácilmente influenciada por la existencia de grandes empresas que por la de una pluralidad de pequeñas.

En un examen minucioso se puede prever por ambas partes un conjunto de consecuencias positivas y negativas. La solución no se encontrará recurriendo a una única institución o a un solo principio. La decisión procederá de una preferencia o de una prevención; la mayor parte de las veces, de la tendencia de un grupo de mucha influencia.

Aunque este conjunto de problemas se discute en todos los países, no se puede considerar como una apelación que se hace a la ética económica católica, porque ésta como sistema no dispone de los elementos necesarios para fundamentar una decisión de esta clase.

No es necesario ilustrar con ejemplos el cambio de posición que supone para la doctrina social católica el hecho de que en la actualidad muchos de los problemas que plantea la economía pueden ser considerados de naturaleza instrumental. Incluso cuando se trata de medidas que pueden cambiar todo el sistema, su juicio no sería definitivo. También aquí se deja lugar a que libremente se decida sobre una u otra alternativa.

La cuestión sobre el pago de salarios por enfermedad

Un ejemplo más de una propuesta muy discutida de un cambio del sistema social vigente fue el programa de la izquierda alemana que proponía que en caso de enfermedad se debía continuar pagando la misma remuneración no sólo a los funcionarios y empleados, sino también a los obreros. Hasta hace poco tiempo el seguro de enfermedad discriminaba el trato que daba al obrero y al empleado en la prestación en casos de enfermedad. En el caso de

enfermedad del obrero el empresario no le pagaba nada. Desde hace años se discutía la necesidad de un cambio. Pero la discusión no se apoyaba en argumentos funcionales. Lo mismo la fundamentación que las objeciones se referían en última instancia al motivo de justicia y humanidad. En el bando a favor del cambio, lo mismo que en el que se oponía a él, se encontraban católicos y organizaciones católicas.

Pío XII fue el último Papa que se atrevió a intervenir en tal clase de decisiones, aunque posiblemente con mengua de su autoridad. Porque los principios formales, que en su tiempo alcanzaron quizá el punto más alto, aportaron poco para resolver esta clase de discusiones. Ambos bandos no habrían dejado de encontrar argumentos en esos principios a favor de la decisión previamente tomada. Para ello no hubiese sido necesario contraponer un juicio de valor a otro, sino incluso hubiera bastado con distintas interpretaciones de las mismas palabras del Papa.

La distribución de la carga fiscal

El actual debate que hay en Alemania sobre la distribución de los ingresos de la recaudación tributaria entre la República Federal, cada uno de los estados federales (Länder) y los municipios, no es un asunto de parcial interés, sino que afecta a la estructura de todo el sistema. En los gobiernos de los estados federales salen por sus fueros incluso los socialistas, que hasta ahora no se habían señalado como federalistas convencidos. ¿Quién debe a la larga tener la competencia suprema, las instancias centrales, las medias o los municipios, que están más próximos a cada uno de los ciudadanos que las instituciones con mayor radio de acción? Sobre esto se decide, aunque no de un modo perentorio, al distribuir los ingresos fiscales. Durante largo tiempo han querido los católicos mediar en esta discusión utilizando el principio de subsidiaridad. Con esto se podría llegar a lo más a un resultado si se tratara de una comparación de valores unidimensionales. En tal caso la decisión se tomaría atendiendo al valor que entrara en litigio. En la práctica hay que tomar en consideración una pluralidad de puntos de vista que requieren una ponderación. Hasta aquí se pisa en tierra firme, en tanto en cuanto no se recurra para argumentar a la preferencia por una determinada constelación de ventajas y desventajas y se puedan hacer ver claramente las relaciones funcionales que parece desatender el que piensa de otra manera. En último término, todo se reducirá a una confrontación de juicios de valor y de tomas de posición subjetivas. No es posible la objetividad en la decisión.

Economía concertada

Desde no hace mucho se deja sentir claramente en la política económica alemana el influjo de la filosofía existencial-positivista. Esto aparece si se reflexiona sobre la expresión «acción concertada» que ha propuesto el informe sobre el año 1965/66 del «gremio de expertos para informar sobre la evolución del proceso económico global». Desde febrero de 1967 se ha puesto en práctica la «acción concertada». Se pretende con ella coordinar de un modo consciente la actuación del gobierno federal, del gobierno de los estados particulares de la federación y de los municipios, por un lado, y por otro, la de las asociaciones de empresarios, sindicatos y demás organizaciones de los sectores económicos. La finalidad de esta coordinación es colaborar para hacer efectiva «simultáneamente dentro del marco de una ordenación de economía de mercado la estabilidad del nivel de precios, un elevado grado de ocupación y el equilibrio del sector exterior, en un proceso económico con un crecimiento continuo y moderado». Así lo formula la «Ley para el fomento de la estabilidad y el crecimiento de la economía», de 8 de junio de 1967.

El estilo fundamental de esta acción concertada lo consideramos «existencialista», porque los que participan en ella se reúnen alrededor de «una mesa redonda», en una «mesa de racionalidad», pero no para elaborar un programa de la política económica futura ni tampoco para tomar ciertos acuerdos, sino para saber cómo procederán los distintos sujetos autónomos para conseguir los objetivos acordados en común después de un intercambio de informaciones. Los participantes variarán sobre la marcha, si es necesario, la combinación de los objetivos parciales que se discuten. Sólo «ex post» se podrá comprobar lo que habría convenido elegir entre las alternativas posibles. Se contentan, pues, con tener claros los objetivos y se oponen a un idealismo lejano de la realidad. No hay ninguna atención a las «esencias» (en sentido filosófico) para dirigir la política y el proceso económicos. La fuerza que dirige es la existencia común activamente abierta al futuro.

Elaborar las condiciones de la posibilidad y el éxito de una acción concertada en este sentido no es tarea, desde el punto de vista metodológico, de la ética, sino de una lógica funcional. No se puede garantizar el que a la larga se mantengan en Alemania las condiciones requeridas para esta forma de proceder. Lo más importante es que al establecer los objetivos no haya muchas discrepancias entre unos grupos y otros y que se esté seriamente dispuesto para el compromiso informal.

Esta forma de proceder puede entrar en conflicto con una ética de principios de organización como la católica en cuanto, entre otras cosas, los representantes del poder público pasan a tener,

como se ha mostrado, el papel de un participante más junto a las potencias privadas autónomas. En la expresión «mesa redonda» se ha querido conscientemente expresar este hecho. En tal mesa no hay un puesto de preferencia. Como no se trata de proponer un proyecto sobre el comportamiento que se debe tener, ni se trata de prescribir el comportamiento deseable, aparecen los órganos de la Federación, de los estados federales y de los municipios como uno de tantos negociantes, entre la pluralidad de negociadores. Cada uno informa sin restricciones a los demás participantes privados sobre los datos y pronósticos que les son conocidos. Esta forma de proceder busca convencer, y por su parte se está también dispuesto a ser convencido por los otros. No se puede hablar en ningún sentido de autoridad y soberanía. El Estado no es más el garante en primera línea del bien común; esta función es asumida por la sociedad como tal, que se expresa a través de todas sus potencias efectivas. No carecería de pequeñas dificultades tratar de integrar esta concepción dentro de las categorías de la ética del Estado del siglo XIX, incluida también la católica. No se acomoda bien a la famosa tríada «familia, propiedad, estado», que mereció particular atención en el pontificado de Pío XII. Esto no quiere decir que se niegue el que otras partes de la ética social católica estén abiertas a una evolución que puede facilitar de nuevo el diálogo con la economía real. Pero este diálogo no puede ya tener el sentido de dictaminar de un modo absoluto lo que se ha de hacer, o de enunciar principios formales.

Muchos otros ejemplos nos llevarían a la misma conclusión de que en la fase actual del desarrollo de las economías nacionales y mucho más de la economía mundial se exige un conjunto de enunciados éticos muy distintos de los que ha propuesto la doctrina social católica en la etapa recientemente superada. No contradice a esta tesis el que dicha doctrina en la forma clásica pueda seguir siendo decisiva para determinadas cuestiones. Esto ocurriría si se intensificaran en los próximos años las tendencias extremistas de manera que llegaran a ser una auténtica amenaza. En este caso habría sin duda que recurrir de nuevo a los principios que tienen vigencia en todo tiempo, lo mismo que a las instituciones clásicas, aunque probablemente su restauración habría de tener otras características distintas a las que tuvieron en tiempos anteriores. ¿Pero cómo puede afrontar la ética los actuales problemas de las economías nacionales de la actualidad? ¿O es que no se necesita ya ninguna aportación de este género?

Racionalidad de la política económica y Ética

En consideración al hecho de que todos los grupos de la población reconocen como obligatorios determinados objetivos fundamentales de la economía, se propaga más y más en la actualidad

la idea de un programa de «política económica racional». Lógicamente se trata de algo que es posible. Pero en la práctica pueden aparecer dificultades, porque no se pueden pasar por alto las cuestiones de valor en las decisiones fundamentales. Y con cada alternativa que está relacionada con los valores hay una determinada concepción ideológica y una ética, aunque se trate solamente de una técnica de procedimiento o de decisiones sobre objetivos intermedios. Una ética puede ser tan rica de contenido que permita llegar a juicios muy concretos. La ética católica no es de esta clase. Nos induce a hacer esta afirmación el esencialismo que ha sido largo tiempo típico de esta ética. Por otra parte, tampoco se ha de pretender que la ética económica católica se convierta hoy en un decisionismo propiamente dicho. Ciertamente permite dicha ética distintas combinaciones de valores, pero es siempre una ética comprometida.

Tal compromiso se muestra en primer lugar en su apelación general a las convicciones del sujeto que actúa. En una época en la que claramente aparece hasta qué grado se dejan arrastrar por intereses materiales o inmediatos las personas que participan en el proceso económico, lo mismo que los grupos y asociaciones, se necesita de esfuerzos especiales para cultivar la conciencia de los valores más profundos que son afectados incluso en las decisiones más triviales. De lo contrario no se prestará la debida atención a muchos de esos aspectos. Apelar a las convicciones rectas significa estimular a los sujetos activos a que tomen unos momentos de reflexión en cada situación. Ciertamente hablamos de un imperativo formal, pero es al mismo tiempo una condición previa para una reflexión sobre el contenido de los principios que se han de considerar.

El hecho de que para cada situación se pongan en debate diferentes alternativas y combinaciones de valores es una manifestación de que se da un enfrentamiento de hombres entre sí. Para uno son rechazables los objetivos intermedios o últimos que son deseables para el otro. Una medida de política económica que aparece muy acertada a un grupo, es «camino de servidumbre» a los ojos de otros. Aunque por definición se trata de alternativas pensadas en función del deber fundamental de realizar el bien común y que, por tanto, participan en conjunto de la misma dignidad ética, se pone tal pasión en su defensa que al que piensa de otra manera se le califica de enemigo. De palabra y por escrito se le aplican adjetivos de menosprecio y se afirma que el adversario propone un sistema que por sus consecuencias llevaría a una situación en la que no valdría la pena vivir. Poco más o menos se llega a decir que la propia argumentación es la única científica y los objetivos que uno se ha propuesto los auténticamente cristianos. Al otro se le considera un estúpido y neomarxista. Esta forma de discutir ha llegado a ser tan general, que una ética como la católica se ha de sentir directamente llamada a criticar

este modo de proceder. Prescindiendo por completo del contenido de los objetivos de cualquier política económica moderna, hay que reconocer que se hacen mucho daño las personas que participan en el proceso económico por la forma cómo se preparan y critican las decisiones de política económica.

Incluso desde el punto de vista del contenido, la ética social católica debe sentirse llamada a participar en la discusión sobre cuestiones de política económica. Ciertamente no en la forma decisoria que fue característica hasta Pío XII. Sigue siendo responsable de las tendencias que manifiesten las economías nacionales y la mundial. Aunque en casos concretos puede ser de poca importancia que se escoja una alternativa u otra, en una visión a largo plazo es de mucho interés saber si se ha reforzado la conciencia de la unidad del género humano o los particularismos nacionalistas, o si se impone o no el principio de la igualdad en el sentido de una igualación de las rentas, patrimonios y derechos de participación. Precisamente por razón de su larga tradición está llamada la ética de la Iglesia, antes que cualquier otra norma, a dar un toque de atención sobre los resultados de una evolución a largo plazo. No en el sentido de que vuelva a caer en el primitivismo de los que sacan alegremente consecuencias sobre el porvenir, como ha llegado a ser una especie de moda destructiva. Ella misma está llamada a tomar en consideración los contenidos éticos fundamentales de lo humano: respeto, honradez, unidad, igualdad, libertad efectiva. Ella debe propagar estos valores en las múltiples decisiones de la vida y política económicas de cada día, pero no dictaminando con una orgullosa suficiencia, sino con el continuo estímulo y el fomento de la conciencia de los valores. Antes tenían la preocupación y las formulaciones de la ética católica de la sociedad un sentido muy definido, ahora su tarea es distinta, pero ciertamente no más fácil.

Situación de la moral en una sociedad técnica y pluralista

Nuestro mundo es el de una sociedad industrial que por el progreso técnico ha desarrollado prodigiosamente los medios de acción, pero que parece carecer de fines y objetivos que estén a la altura de aquellos medios. El despliegue de una actividad febril encubre mal un cierto vacío. En la ausencia de razones de vivir, la vida, a la vez como simple subsistencia (escapar a la enfermedad y a la muerte) y como aumento del nivel de vida en el confort, tiende sobre todo a convertirse en el único valor reconocido. ¿Pero qué es la felicidad? Nadie se atrevería a afirmarlo y a responder. La cuestión de la felicidad es una de esas cuestiones tabús que cada uno lleva en el secreto de su corazón, pero que sería mal visto ostentar públicamente, probablemente porque se las estima peligrosas para un sistema social cuyo buen funcionamiento reclamaría que no se sea demasiado consciente de las cuestiones esenciales y que se sepa contentarse con satisfacciones superficiales o ilusorias.

Sin embargo, los objetivos y los fines no faltan, y se plantean enormes problemas para hacer de este mundo un mundo humano realmente satisfactorio, sobre todo si se toman las cosas a la única escala verdadera que se impone hoy: a dimensiones planetarias. La aspiración a la paz, por ejemplo, no encubre solamente el miedo y el repliegue sobre sí mismo de quien pide ante todo que se le deje tranquilo. Traduce también la exigencia probada de una edificación del mundo, universal, para hacer del nuestro un mundo donde se pueda vivir bien y sensatamente. ¿Por qué la amplitud y la urgencia de una tal tarea no son suficientes para dinamizar las energías, para orientar la acción de cada uno de modo que puedan dar sentido a su vida?

* Profesor de Filosofía Moral y Política en la Facultad de Chantilly (Francia).

Entre estas perspectivas de largo alcance (nunca lo serán de demasiado largo alcance) y las condiciones concretas de la acción, a ras de tierra, lo que falta sin duda es una mediación, e incluso una doble mediación: la del análisis y la reflexión y la de las posibilidades de acción. Si es consciente, el individuo se siente desbordado y aplastado por un destino colectivo que él sufre en la impotencia de encontrar ningún punto de apoyo para una acción que le permita esperar modificar el curso de aquel destino. Teme que su generosidad no sea sino una huida, a la manera de un donquijotismo vano e ineficaz: no se puede jugar al «boy-scout» durante toda la vida. Entonces puede estar tentado de abandonar la esperanza de cambiar el mundo y de buscar en su vida privada una especie de salvación individual. Pero ¿es esto una salvación real? E incluso, si se concibe la moral, como lo es por sí misma, esencialmente personal, indiferente a las esferas técnica y política, se encuentra el individuo muy rápidamente desarmado abandonado y reenviado a su aislamiento. Cuando uno se siente enfrentado con problemas personales que nos afectan verdaderamente, se choca con la indiferencia, con el rechazo cortés o brutal de los demás: rechazo a llevar el peso del otro que hace sentir demasiado el peso de sí mismo, y suspensión del diálogo desde que éste pide y exige que uno se comprometa en él verdaderamente.

¿Se podrá encontrar la mediación en las ideologías? Se presentan realmente como mediadoras, pero ¿qué hay de ello en la hora presente? Se han emitido los juicios más diversos sobre el progreso o el retroceso de las ideologías ante la racionalidad técnica y el crecimiento económico, así como han sido por demás diversas las apreciaciones del hecho supuesto: ¿será preciso lamentarse o felicitarse de ello? Si la ideología tiene por sí misma que ser el vehículo de una cierta idea o de un cierto ideal, ciertamente se defiende mal de los dos ataques que se le pueden dirigir. El primero es el hacer demasiado fácilmente la abstracción de los condicionamientos técnicos, que son, sin embargo, hoy las condiciones de una acción universal; el imputar demasiado rápidamente las dificultades con las que se tropieza al mal de las estructuras o a la mala voluntad de los adversarios. Desde el punto de vista más vivo y más reciente, la contestación del sistema social ¿no se parece a la nostalgia del Paraíso perdido en la exigencia de un retorno inmediato al Edén reencontrado? Si con ello se gana en profundidad, en resonancia mítica, es a expensas de la eficacia operativa, y es de temer que la impaciencia del sueño no tenga otra alternativa que el encastillarse en la violencia o el renunciar, roída por el realismo de la acción. El segundo ataque es que la ideología, si es universal en su intención, continúa siendo particular en las fuerzas que la apoyan o que la encarnan. ¿No sería su universalismo otra cosa que la máscara del imperialismo y de la voluntad de potencia? Si desde un punto de vista ético se puede hablar del fracaso de las ideologías, ello es, me parece, sobre todo en este punto: en que orientan los hombres los unos contra los otros, los dividen en lugar de unirlos.

En este vacío, en esta espera, en estas esperanzas fracasadas, la necesidad de moral es manifiesta, y la desconfianza legítima hacia el moralismo no debería desconocerlo. No se trata de dar una lección, sino de indicar una tarea y de dar el ánimo para emprenderla. Necesidad esta real y sentida con frecuencia. Una de las señales que nos toca de cerca es el hecho de que muchos que no tienen con la Iglesia institucional sino vinculaciones muy flojas, esperan de ella una enseñanza moral que les ayude a ver más claro y a orientarse. No pienso solamente en estas bravas gentes que, a pesar de las exigencias o de las formalidades nuevas que parecen hechas para desanimarlas, continúan enviando sus hijos al catecismo «para que el cura les enseñe la moral». Pienso también en el eco suscitado por las encíclicas como **Mater et Magistra** y **Pacem in Terris**, pienso en la atención prestada a todo lo que puede decir públicamente la Iglesia sobre los grandes problemas del momento: una atención que no es sólo una curiosidad benevolente, sino también una esperanza de luz y de reconfortamiento. Respondiendo a una necesidad real y sentida, ¿no estará ahí para nosotros la indicación de una tarea que vale la pena el ser tomada en consideración por sí misma, honradamente, aun cuando ahí no se ganaran nuevos prosélitos para la Iglesia? Hay aquí algo más que la función de suplencia que se invoca a veces (un servicio que garantizar, porque aquellos a quienes incumbiría normalmente no lo hacen, no lo cumplen); se trata de participar de una búsqueda común, que se impone a todos y concierne a todo el mundo.

¿Respondemos a esta demanda? El fracaso de la Iglesia, todavía reciente, en decir sobre el punto candente de la contracepción algo que valiera universalmente y que pudiera ser entendido, nos obliga a interrogarnos. Sin embargo, antes de precipitarnos a condenarnos o a absolvernos, nos convendría preguntarnos cuál es propiamente la cuestión de que se trata. Se sabe que toda cuestión es equívoca, porque oculta su verdadero objeto al mismo tiempo que lo revela. Tomada inmediatamente, al pie de la letra, una demanda de moral puede no expresar otra cosa que una búsqueda de seguridad, de buena conciencia, un miedo del riesgo o una huida de las incertidumbres de la acción, de lo que se espera ser librado por la palabra dicha con la autoridad de quien lo sabe porque está en el secreto de los dioses. ¿Vamos a entrar en este juego sutil que es huida de la responsabilidad y, por lo tanto, para hablar claro, inmoral?

Si yo quisiera expresar con una palabra el equívoco fundamental, yo diría con gusto que por moral entendemos espontáneamente, lo más a menudo, animados eventualmente por la connivencia encontrada del lado de la demanda, una moral **dogmática**, siendo así que la necesidad real es de una moral **pragmática**. El dogmatismo moral tiene por otra parte una doble cara. En su primer aspecto es una respuesta a todo: es la representación de

la moral a la manera de un código universal, la sustitución de la responsabilidad por el saber. Más temible todavía su segunda cara, que es justificación, absolutización de posiciones contingentes, quizá sensatas, a menudo contestables; una manera firme e inquebrantable de afirmarse, como si fuéramos los únicos en encarnar la justicia y la verdad. La incertidumbre llama al dogmatismo, como los tiempos turbulentos llaman a la dictadura o a la tiranía, y en el clima de violencia de los últimos decenios se ha podido constatar el recrudecimiento de los dogmatismos doctrinarios y de los sectarismos intolerantes. Para edificar en lugar de destruir, para volver a encontrar al hombre con sus problemas del momento, con sus tareas que cumplir y su responsabilidad, nos es preciso, por así decirlo, desdogmatizar la moral.

EL PRAGMATISMO: UNA MORAL PARA LA ACCION

Las cuestiones, y con frecuencia las cuestiones más graves, se plantean de forma pragmática en este sentido; no se plantean especulativamente o en sí mismas, sino a partir de la acción y con referencia a la acción—de una manera singular, que es siempre particular y circunstanciada—. Más precisamente todavía, las cuestiones se plantean a partir de problemas de elección y de decisión. En esta perspectiva, el problema ético fundamental no es, como lo pensaba la filosofía idealista de primeros de este siglo, el problema metafísico de los fundamentos de la moral. Es, de una manera mucho más directa, la cuestión de ¿qué hacer?, la de la determinación de la acción razonable.

A pesar de la impresión de derrumbamiento, es preciso en efecto darse cuenta de que los grandes cambios socio-históricos que marcan el tiempo presente son cambios voluntarios, conscientes y calculados. Hay aquí algo que es muy nuevo. El dominio del hombre sobre su propio destino no es, desde luego, nunca total, pero el desarrollo de la técnica (que no es solamente el impulso del maquinismo, sino más fundamentalmente el de la racionalización y el del cálculo) ha dado a la acción humana una dimensión que hasta hace poco era imposible de sospechar. Así el hombre reconoce que no debe dejar simplemente correr las cosas por sí mismas, sino que tienen la obligación de tomarlas en la mano en la medida de lo posible, una medida que crece progresivamente. Sea suficiente el evocar aquí, para caer en la cuenta de la novedad de esta historia hecha consciente, las grandes cuestiones como las de la industrialización, el subdesarrollo, la política agrícola, la urbanización, la escolarización, el control de la demografía o incluso, para nosotros, el del **aggiornamento** de la Iglesia. No se trata de ninguna forma de cuestiones gratuitas o de cambios simplemente queridos por amor al cambio. Son cuestiones probadas como cuestiones de vida o muerte, porque se tiene clara-

mente la conciencia de que si no se hace nada se va a la catástrofe. Pero son, al mismo tiempo, cuestiones sin precedente, y, para la tarea que se impone, los modelos heredados del pasado son inoperantes: no se puede concebir ya la «megápolis» actual según la imagen ampliada de la ciudad clásica, con su centro, sus barriadas y su campiña circundante, como no se puede hacer de la Iglesia de hoy una especie de transposición adaptada de la Iglesia medieval. Hay una exigencia, bajo pena de muerte, de hacer algo; pero el modelo de lo que nosotros tenemos que realizar no se nos ha dado de antemano, el hombre es reenviado a sí mismo. Es preciso alumbrar algo hoy para una praxis humana creadora, no copiar arquetipos. Manifiesto en un plano general, el problema de la elección y de la decisión es también el problema del individuo. La libertad del individuo no es evidentemente la libertad mítica que sería ausencia de toda sujeción, sino, en una sociedad urbana e industrial, cada uno es de hecho mucho más libre que en el pequeño mundo de otros tiempos, en el mundo rural o artesanal, donde las presiones sociales eran mucho más fuertes y las posibilidades más limitadas, de suerte que el papel de cada uno era simple y prácticamente impuesto por la comunidad. En dominios tales como el del descanso y la diversión, de la cultura, de la expresión de sí mismo, podemos quedar sorprendidos por la multiplicidad de posibilidades ofrecidas a cada uno dentro del límite representado, por ejemplo, por el poder de compra, en una sociedad de abundancia o de consumo. Sería preciso subrayar, quizá, sobre todo la novedad de la libertad de compromisos considerados tradicionalmente como fundamentales: así en la elección de cónyuge (y más ampliamente en la libertad de relaciones, de amistades y de amores), en la elección de una carrera o de un estado de vida, en las opciones filosóficas o religiosas. El ambiente en el que se desarrolla el niño es ciertamente capital para la formación de su personalidad, pero el nacimiento ha cesado de determinar casi totalmente la existencia.

Nada de extraño, en tal contexto, que la libertad sea reconocida por la conciencia como una categoría fundamental de la acción. No se trata ya de una simple libertad de aquiescencia o de rechazo ante un orden de cosas natural e inmutable y ante la ley que expresa este orden, sino de una libertad activa y creadora, en la que el hombre es el autor de su propia acción y el constructor de un mundo que le convierte en lo que es—una libertad que implica, por consecuencia, la libertad de ser y de convertirse en sí mismo y la libertad de expresarse—. Una moral pragmática debe ser una ética de la libertad. Pero es exigente y difícil, porque no todo está hecho de antemano. En lugar de tomarse en cargo y de determinarse a sí mismo, se puede esperar de cierto dogmatismo que os dicte lo que es preciso hacer y lo que es preciso pensar. Más prosaicamente, en lugar de comportarse como hombre libre sin preocuparse del qué dirán, se puede buscar el encontrar más o menos artificialmente en las modas y los snobismos

el equivalente de las antiguas sujeciones sociales y modelos de comportamiento.

Dos cuestiones de fondo me parecen imponerse hoy día a una ética de la libertad. La primera se refiere a la naturaleza de la libertad y a lo que yo llamaría el rostro humano de la fatalidad. La segunda se refiere al ejercicio de la libertad en un universo móvil, relacional, cada vez más socializado.

Libertad no significa ausencia de sujeción, ya que no hay libertad humana sino porque su dominio es finito y limitado por obligaciones: si todo fuera posible, el problema de la determinación no se plantearía. Pero el desarrollo de la acción técnica, el paso de una técnica esencialmente defensiva (asegurar el mínimo vital defendiéndose lo mejor posible de las necesidades naturales) a una técnica progresiva (un dominio creciente de la naturaleza) hace que las limitaciones sean móviles y cambian su sentido. Retrocediendo ante el poder de la técnica, la limitación natural se hace relativa y móvil, al mismo tiempo que aumenta la importancia de las limitaciones que el hombre se pone a sí mismo para dominar la naturaleza y constituir su mundo humano; por ejemplo, las limitaciones de una organización cada vez más compleja en la medida en que son comprendidas como obstáculos que todavía no han sido vencidos por el hombre. En el límite, toda limitación puede aparecer como una «injusticia». No se podría escapar a toda sujeción sino en el sueño o la utopía, y el progreso, que, fatalmente, presenta nuevas sugerencias, al mismo tiempo que domina otras, es él mismo una imagen de la fatalidad. No hace falta moralizar el progreso, ya se haga para condenarlo, lo que implica el fin de los «viejos buenos tiempos», el fin de un cierto estilo de vida humana y la crisis de los valores tradicionales, ya sea, al contrario, para hacer del desarrollo, por ejemplo, una especie de imperativo moral. No es un imperativo moral, como no lo es el nacimiento, el crecimiento y la muerte. Es más bien la condición de nuestra existencia, algo que se impone, quiérase o no, a la manera de una fatalidad. El imperativo moral sí es el asumir esta fatalidad para hacer una obra humana, sensata, satisfactoria, aun estando consciente de su fragilidad.

El que la fatalidad se haya despojado de su máscara natural para presentar su rostro humano me parece hoy un hecho capital, aunque no sea fácil discernir todas sus consecuencias. La fatalidad natural se soporta simplemente como algo contra lo que nada se puede. La fatalidad humana reenvía el hombre a sí mismo y a su responsabilidad. Un ejemplo familiar podría hacerlo comprender a través de múltiples ambigüedades: los caminos sangrientos de cada fin de semana, hecho orquestado por la Prensa, que sabe cuán sensible es este punto de la opinión pública, ¿afectan a cada uno en lo más vivo de sí mismo porque le significa la fatalidad natural de su mortalidad? ¿No son, más bien, pruebas

o signos de una fatalidad humana en un mundo mecánico o en un mundo humano densificado y acelerado? Ambigüedad de una mala conciencia ante la muerte que se querría olvidar, mientras que, por el contrario, se impone. Ambigüedad asimismo de una especie de caza de responsables cuya función puede ser el hacer cerrar los ojos y ofrecer una falsa seguridad (es, a pesar de todo, más seguro pensar que si las cosas van mal es porque hay culpables, que reconocer que nuestro poder es limitado y que, por más que nosotros hagamos, finalmente seremos vencidos por la muerte). Pero el sentido de una responsabilidad colectiva es real y nos significa algo que es ciertamente capital.

Falto de otra expresión mejor, acabo de emplear la de responsabilidad colectiva. ¿Qué es lo que esto significa? Ahora tocamos la segunda cuestión que yo anunciaba más arriba. Decir que el hombre es enviado a sí mismo no es suficiente: ¿de qué hombre se trata?

La responsabilidad es siempre relación, y relación humana. No se trata solamente de mí mismo, sino de mí en relación con los demás, y de los demás en sus relaciones conmigo. Muy frecuentemente, esto no parece que se pueda vivir sino bajo la forma de una pura disociación. Si la libertad del individuo es real, parece que apenas hay posibilidad de influir sobre las grandes opciones, orientaciones, decisiones y realizaciones que, sin embargo, configuran su destino. A la actividad y a la creatividad social, globales, que nunca han sido tan grandes como hoy, se podría oponer la pasividad y la impotencia del individuo que sufre una suerte de la que el hombre es, sin embargo, colectivamente autor.

El plantear así la cuestión es, sin embargo, quedar en la oposición abstracta entre individuo y sociedad, una oposición que nos enviará perfectamente del uno a la otra sin poder indicarnos la salida. La realidad es la de un mundo humano que se desarrolla cada vez más ampliamente, a la manera de un universo relacionado y móvil, como una red de interdependencias múltiples y variadas, cada vez más extensa, cada vez más compleja. Esto entraña una nueva manera de vivir la responsabilidad. No es extraño que la socialización que implica no se realice de la noche a la mañana, sino solamente a través de una historia difícil que no está hecha solamente de éxitos, sino también de errores, de fracasos y de tanteos, de enfrentamientos y de fricciones.

Un problema crucial de hoy, político tanto como ético, es el de la participación. No es un problema teórico, y yo no pienso que se pueda resolver afirmando solamente principios sin exigencias o proponiendo solamente la utopía de la sociedad futura como un plan que no habría sino que ponerlo en práctica. Es un problema práctico que es preciso abordar, sobre todo, de manera pragmática, casi momento por momento y en la extrema diversidad de

las situaciones, sin pretender aportar como por arte de magia la solución ideal y definitiva de un sistema, sino más bien en la paciencia de los ensayos y de los errores, de los retoques, de las realizaciones, limitadas, sin duda, pero efectivas.

Para esclarecer la acción y la decisión se tiene, sin duda, necesidad de una moral, pero no de lo que se entiende a menudo espontáneamente bajo este término. Es preciso construir un mundo sensato, pero no se puede dar la imagen anticipada de lo que es preciso realizar: los modelos son, lo más a menudo, inoperantes o engañosos. De ahí resulta que la moral ya no puede presentarse como un conjunto de modelos de comportamientos propuestos a la conciencia, que no tendría otra cosa que seguirlos. Es preciso esclarecer la decisión, esclarecerla efectivamente y no solamente por consideraciones inoperantes por el hecho de estar vacías, sino sin prejuizar de antemano lo que habrá de ser la misma acción y sin sustituirse por quién ha de decidir, de una manera individual o colectiva y de manera responsable. No dictar la acción, sino más bien contribuir a formar al hombre, que deberá inventar su propia acción. Muy curiosamente, y a pesar de que los términos sean un poco superados, volvemos a encontrar la perspectiva muy clásica de la moral, que originariamente no era una moral de la **ley** (el código del bien y del mal), sino una moral de la **virtud** (las cualidades humanas que desarrollar para que el hombre sea capaz de obrar el bien) y en esto una ética de la libertad.

CONDICIONES DE LA ACCION TECNICA

Considerar la técnica como exterior a la moral equivaldría hoy a prohibir a la moral el tener una influencia real sobre la acción. La técnica no es mundo aparte, un universo de máquinas y de objetos técnicos, ni un conjunto de medios indiferentes, aunque poderosos, que estarían a disposición del hombre, que persigue sus propios fines. Es más bien, en una medida cada vez mayor, lo que configura nuestro mundo como mundo humano. Es una dimensión de la acción humana, su dimensión racional, en el sentido en que se trata de una acción calculada. Lo que la caracteriza es quizá menos la intención de poderío (a pesar de que la potencia se deriva de ella) que la intención de seguridad, de fiabilidad en la obtención del resultado; es una dominadora de lo aleatorio. Así, la invención y el desarrollo de las técnicas agrícolas no han permitido un crecimiento de la producción sino porque han sido, en primer término, una garantía contra los riesgos de la cosecha o del ganado. Esta extensión de la racionalización, este dominio de lo aleatorio por el cálculo están infinitamente más desarrollados y entrañan un desplazamiento análogo al que apuntábamos más arriba para la fatalidad: los riesgos a los que es preciso hacer frente hoy son cada vez menos los de la naturaleza y cada vez más

los del hombre mismo. Los riesgos de crisis económica, de saturación o de bloqueo del mercado son más sensibles que los riesgos de escasez por el hecho de la sequía o de la intemperie. Los riesgos de la política, tanto exterior como interior, tienen más peso que los cataclismos naturales.

Si la acción técnica es fundamentalmente una acción calculada, resulta de ahí que la exigencia primera es una exigencia de explicación y, por lo tanto, de lucidez. Desde el momento en que se trata de abordar racionalmente un problema cualquiera es imposible quedarse en la vaguedad; todo debe ser puesto en claro, explicitado, traducido en términos operatorios y desprovistos de ambigüedad. Bien es verdad que la traducción no es nunca totalmente rigurosa. Supone que se hace abstracción de aquello que no se tiene en cuenta, que se valúa lo que se tiene en cuenta con cierto margen de aproximación e, incluso, en ciertos casos, que se da una valoración arbitraria a factores que se estima importantes, pero sobre los cuales falta información o son difícilmente cifrales. Es preciso ser consciente de estas aproximaciones y de estos presupuestos, explicitarlos de cierta manera para saber de forma bastante precisa en qué medida y en qué condiciones se puede fiar de lo que se hace.

Esto que parece tan obvio es, en realidad, muy exigente. Abordar racionalmente un problema de decisión supone una mirada objetiva sobre la situación, os agraden o no las cosas. Es preciso, al menos, explicitar el fin que se persigue y los valores que permiten estimar lo que se hace satisfactoria o insatisfactoriamente. Pero lo que se creía claro no lo es siempre, y la explicación no va a tardar en derrumbar las ilusiones sobre las que se había soñado. Lo que se propone espontáneamente como fin, por ejemplo, ¿no es, en realidad, un medio relativo a un fin no revelado que permanece oculto? La cuestión pone en entredicho a quien debe tomar la decisión molesta. Es mucho más difícil que se le crea que no sabe propiamente lo que quiere, sobre todo cuando esto no es en general y abstracto, sin en la solución de un problema preciso y circunstanciado y en el que no se puede estar a merced de veleidades o de aspiraciones vagas y, con frecuencia, incompatibles entre sí.

Es preciso también explicitar los valores, la importancia real que se da a las cosas, aceptar, incluso eventualmente, el cifrarlas. Imposible aquí el estar a la buena conciencia de las afirmaciones desde un principio. Se pueden hacer bellos discursos moralizadores sobre el precio infinito de la vida humana, pero son totalmente inoperantes si se trata de abordar efectivamente, por ejemplo, un problema como el de la seguridad en la carretera y el de las inversiones que reclama. No hacer nada sería poco razonable. Pero querer la seguridad total y a todo precio no sería menos irrazonable, porque ello conduciría, lógicamente, ya sea a prohibir toda

circulación, ya sea a consagrar la totalidad del producto nacional a la seguridad. Una política efectiva es costosa (mejora de la red de carreteras, obras de arte, señalización, vigilancia y servicios de policía, prevención de accidentes, equipamiento hospitalario para el socorro inmediato, etc.), y la cuestión inevitable es el saber qué suma se estima deber consagrar a esta finalidad o, con mayor precisión, qué relación ha de existir entre la inversión consentida y el resultado preciso, descontando que se estima razonable. Imposible el escapar a la cuestión, que implica, de una manera o de otra, el de la evaluación contable del precio de la vida humana, abordado hace algunos años en una serie de artículos destinados a hacer impacto por la **Revue Française de Recherche Opérationnelle**.

No es, quizá, inútil el precisar más en qué consiste la explicitación, porque han de ser suprimidos un buen número de equívocos. Me contentaré con dos observaciones. Quisiera, en primer lugar, subrayar que la explicitación de que se trata aquí es un proceso de **determinación**. No consiste solamente en decir lo que se sabía ya, pero que se daba por supuesto, porque ello pone en cuestión incluso las evidencias y las certidumbres anteriores y pide que sean sometidas a la crítica. El querer no es anterior, pasando solamente de ser algo no manifiesto a ser algo manifiesto. Se forma en el proceso mismo en que se expresa, y no es real sino en la decisión determinada y responsable. Esto vale tanto de los fines como de los valores, porque fines y medios se implican mutuamente; el cálculo no es solamente un cálculo de los medios con miras a un fin impuesto, sino la determinación de la acción que pone en juego todos sus componentes. El fin, en sí mismo, no tiene consistencia si no está encarnado en un objetivo determinado. De donde, y ésta es mi segunda observación, el carácter esencialmente **pragmático** de la explicitación: no se trata ya de fines o de valores «en sí» de los que no habría nada que hacer (como no habría nada que hacer de afirmaciones metafísicas sobre la dignidad infinita de la persona humana): la cuestión se plantea casi siempre de una manera circunstancial, en función de un problema determinado, y nada dice que una evaluación hecha en función de tal problema pueda ser transpuesta tal cual a otro problema. Así, para volver al ejemplo evocado antes, el precio que el ciudadano puede consentir mediante impuestos y transferencias para asegurar una seguridad vial razonablemente suficiente no es por sí mismo, de ninguna manera, comparable al precio que puede consentir, por ejemplo, para salvar a su madre indigente o enferma. El rigor consiste siempre en lo relativo y lo circunstancial, no en las afirmaciones absolutas de generalidades, y es ciertamente en este relativo donde nosotros hacemos con el máximo de rigor la experiencia de las exigencias de la verdad y de la honestidad.

La explicitación no es un lujo, sino una necesidad, y debe ser lo más completa posible. Lo que hace la fiabilidad de una máquina o de un proceso operatorio es su automatismo, es decir, el rigor y la exactitud con las que se encuentra puesto en práctica el programa previsto—ya se trate de una programación categórica, determinada solamente en una secuencia de operaciones o de una programación hipotética que prevé ciertas elecciones y ciertas condiciones o un control retroactivo de la acción por sus efectos—. Pero todo debe estar previsto de antemano; la máquina no tiene juicio propio, no puede tomar ninguna decisión o iniciativa fuera de su programa. Por lo cual un «lenguaje máquina», por ejemplo, no debe dejar nada en la vaguedad, debe expresar eso mismo que se pensaría como más obvio, porque no se puede contar, para cubrir las lagunas o rectificar los errores, con el buen sentido del lector que sabrá interpretar y hacer frente a lo imprevisto. Debe ser redactado en función de una ejecución literal—y es ciertamente esta literalidad y este automatismo aquello en que consiste la superioridad de la técnica y permite el desarrollo de la civilización, liberando al hombre de tareas y funciones mecánicas. Pero es igualmente claro que esta literalidad puede volverse contra el hombre y tener las consecuencias más graves, si se ha procedido a la ligera, si no se ha reflexionado suficientemente, si no se ha explicitado con precisión lo que se quería, si no se han afrontado las consecuencias que se van a seguir de los puntos de vista diferentes o en relación con eventualidades en que quizás no se pensaba de antemano al principio, pero que es mejor preverlas que exponerse a sufrir sus consecuencias en la impotencia. Cuando la técnica es más eficaz es tanto más peligrosa, lo que no significa que sea condenable, sino solamente que exige del hombre una lucidez acrecentada.

En *God and Golem*, Norbert Wiener (a quien se ha llamado «padre de la cibernética») hace un paralelo entre técnica y magia. El talismán es una figura del esclavo mecánico, de obediencia literal, y la antigua sabiduría ha repetido bajo mil formas distintas el cuento del ambicioso imprudente que ordena al genio lo que le parece inmediatamente deseable, pero que no tarda—¡ay, demasiado tarde!—en arrepentirse de ello, porque la ejecución literal de lo que desea le aporta más desgracias que felicidad; si lo hubiera pensado, él no habría pedido esto, o lo hubiera pedido de otra manera o él hubiera puesto ciertas condiciones, pero no había pensado en ello. Su desgracia viene de la irreflexión. Si nuestros esclavos mecánicos nos dan un poder que los viejos cuentos podían solamente imaginar a la manera de un sueño, es urgente que aprendamos esta sabiduría antes de que sea demasiado tarde. Es totalmente preciso el desmitificar la técnica para que aparezca realmente como lo que es, la dimensión de una acción humana responsable, en lugar de situarnos ante ella en una especie de espera mágica, benéfica o maléfica, según los casos y siguiendo también los caprichos del momento. Desarrollar el sentido humano de la

técnica, lo cual supone una formación técnica suficiente unida a una reflexión sobre la técnica. Un humanismo extraño a la técnica no podría ser hoy sino impotente y peligroso.

Me parece que se impone una conversión al pragmatismo. Ello implica, sin duda, un serio viraje en la forma de abordar las cosas en relación con la moral llamada «tradicional». Pero es todo lo contrario de una dimisión, porque se constata muy rápidamente que aporta exigencias espirituales que, en realidad, van muy lejos. Exigencias de lucidez y coraje para afrontar las cuestiones reales, aunque sean molestas (y las verdaderas cuestiones lo son siempre), en lugar de pagarse de meras palabras. Y esto vale tanto, aunque en formas diversas, de numerosas cuestiones planteadas hoy en la vida, tanto en la vida profesional como en la vida social, política e, incluso, de graves problemas prácticos que se plantean hoy en la vida de la Iglesia. El rechazo de la racionalidad técnica, llamada inhumana o deshumanizante, se refugia con frecuencia en pretextos que se llaman espirituales. Me temo que no encubren muy frecuentemente sino el rechazo de ver las cosas de frente, el rechazo de tener que plantearse todas las cuestiones molestas que no dejarán de surgir en el análisis racional y el rechazo de ponerse a sí mismo en cuestión. Esta actitud está, entonces, en los antípodas de la actitud espiritual, puesto que ella es complaciente con la ceguera.

FINES Y VALORES EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

A la homogeneidad de un pequeño mundo, que es la forma como nosotros nos representamos con agrado lo que hemos perdido, se opone la realidad presente de un universo pluralista. El pluralismo es un producto de la técnica, más precisamente de la potencia expansiva de una civilización científica y técnica que hace, a la vez, de aglutinante de una diversidad cuyo detonador hace estallar a las sociedades cerradas. No es, pues, simple coexistencia más o menos pacífica de grupos diversos que guardan cada uno su **ethos** propio o sólo yuxtaposición; es puesta en relación de esta diversidad, interdependencias, cambios, comunicaciones, enfrentamientos y, por lo tanto, relativización; es puesta en cuestión (de tal manera que puede ser sentida como una amenaza de muerte) de todos los particularismos. Es, al mismo tiempo, constitutivo de la persona misma, que ya no se define por un grupo único o por una sola herencia que la formarían totalmente, sino que se encuentra participada y dividida entre diversos grupos de pertenencia, según modos extremadamente diversos, heredera no de una tradición, sino de muchas. Así, la necesidad de **elucidación** en una sociedad pluralista se une a la necesidad de **explicitación**, desarrollada por la acción técnica, pero, se podría decir, de una manera más densa, porque el sentido de lo que es vivido por

cada uno se encuentra ahí, puesto en causa y en cuestión de una forma más próxima y más sensible (no se trata solamente de determinaciones operatorias). La elucidación se hace a través de enfrentamientos de los que la violencia no puede ser jamás totalmente excluida. En un mundo pluralista no hay acuerdo previo sobre los valores y sobre los fines. Hay, sin embargo, cuestiones prácticas, comunes, que se imponen, aunque no sea sino para organizar este vivir juntos en la diversidad de una manera que sea satisfactorio o, por lo menos, tolerable.

En este sentido me parece que el culturalismo está superado. Por «culturalismo» entiendo la posición según la cual el hombre todo entero estaría definido por una cultura particular, no siendo las diferentes culturas realmente comparables, sino heterogéneas. No se puede, ciertamente, volver a la concepción ingenua de una especie de «fondo común» que sería la naturaleza humana. Pero el movimiento de planetización es tal que ninguna cultura puede vivir simplemente sobre sí misma. Ninguna sociedad particular puede hoy pretender vivir, sin más, sus valores o sus costumbres tradicionales y querer, al mismo tiempo, el desarrollo económico y una personalidad política consistente, reconocida en un sistema internacional. En un plano más amplio, ¿no es una cuestión de vida o muerte el llegar a hacer del planeta un mundo sensato, en el que cada uno pueda ser reconocido en su personalidad propia y que no estalle bajo la violencia de particularismos o de imperialismos? En todo esto es imposible escapar a la cuestión de «qué hacer» como cuestión de la razón y, por lo tanto, universal. La referencia, sin más, a culturas tradicionales o a la diversidad de los sistemas culturales no haría, vana y peligrosamente, sino eludir la cuestión.

Aquí también es preciso subrayar el pragmatismo del acercamiento al problema. No se trata inmediatamente, y ciertamente no en cuanto cuestión previa, de llegar a un acuerdo sobre las cuestiones últimas, como la del sentido de la existencia. Se trata de llegar a un acuerdo suficiente sobre prácticas comunes a medida que éstas se plantean. Plantear como previa la exigencia de una respuesta unánime sobre las cuestiones, y más sobre las cuestiones últimas, es hacer imposible todo acuerdo práctico; es paralizar la acción y la investigación común, que se impone, sin embargo, con la urgencia de una necesidad. Aquí pienso que no vale decir que las cuestiones esenciales, fundamentales o «últimas», no se plantean, sino que si se plantean lo son como cuestiones del hombre, a partir de sus funciones concretas y de su acción y no como cuestiones *a priori*. Llegar a un acuerdo práctico pide, sin duda, no desconocer la originalidad de las personas y de los grupos, sino que demanda, sobre todo, se busque a comprenderse mutuamente, que se llegue a hacerse ciertas concesiones, que las posiciones no sean rígidas y obstinadas, sino que puedan evolucionar. Es una confrontación que implica una puesta recíproca en cuestión. No es, pues, una casualidad si se insiste tanto hoy en la importancia

de la comunicación y del diálogo, sentido como una necesidad tanto más cuanto que tan poco existen en la práctica. La comunicación es **comunicación** en la diferencia, puesto que, hablando propiamente, no hay comunicación en la igualdad o identidad. Esta comunicación en la diferencia es exigente y muy difícil. Una tendencia muy fuerte la rehúsa, justificando alegremente su posición con el presupuesto erróneo de que toda comunicación debería ser comunión (es imposible comprender, si no se pertenece al grupo de los iniciados), tendencia que es, sin duda, una de las raíces de la multiplicación de las sectas, de los grupúsculos, del recrudecimiento de los dogmatismos intolerantes.

La comunicación impone la elucidación. Nada se deja sin explicar. No se puede asumir el riesgo de lo implícito, de lo que se sobreentiende, ni la jerga llena de sobreentendidos que puede servir de vehículo de comunión en el interior de un grupo cerrado relativamente unánime, pero que no es exportable. Utilizadas con un implícito diferente, incluso las palabras de la lengua común no sugieren las mismas asociaciones y las mismas emociones, ni transmiten exactamente las mismas imágenes o las mismas ideas; no provocan los mismos comportamientos ni indican la misma orientación. El diálogo hace surgir entonces el **quiproquo**, que es una estructura fundamental de la comunicación, y pide suprimirlo al mismo tiempo que ofrece la posibilidad de ello. Pero esto no puede hacerse sino por una elucidación donde cada uno busca poner en claro de manera comprensible a los demás lo que piensa y lo que siente. El **quiproquo**, a decir verdad, no será nunca suprimido totalmente, y puede surgir de nuevo en los momentos más imprevistos; pero ya es un gran paso para el diálogo el llegar, si se puede hablar así, a un acuerdo sobre los desacuerdos, a poner en claro los puntos en los que se disiente, a explicitar las diferencias (el persuasivo y engañoso «yo os comprendo» o «estamos de acuerdo en el fondo» ¿no es, en realidad, un rechazo del diálogo?). El diálogo progresa en una historia hecha, a la vez, de discusiones y de enfrentamientos, de razón y de violencia. Ni para los individuos ni para los grupos, la elucidación pide renunciar simplemente a lo que se estima importante que merece la pena ser defendido. Por el contrario, suprimirse a sí mismo en la inconsistencia es una manera de rehusar la comunicación en la diferencia, homólogo de la actitud inversa, que consiste en presentar al interlocutor como inconsistente, porque uno se presenta a sí mismo como teniendo incondicionalmente razón. (Así, las dos formas que tienen los adultos de sustraerse al diálogo entre generaciones: la de los padres «comprensivos» y la de los padres «autoritarios». En realidad, tanto los unos como los otros han renunciado a comprender.) De lo que se trata es de poner en claro lo que se estima importante. Pero del mismo modo que se invita a otro a criticarse elucidando sus propias posiciones y confrontándolas con las de los demás, se expone uno a sí mismo a la crítica y se compromete en una autocrítica que debe quebrantar todas las certezas inge-

nuas. ¿Qué queremos nosotros, en realidad, significando tal exigencia que estimamos importante? Obligados simplemente a explicitarla, no tardamos en aperebirnos de que lo que nosotros creíamos evidente no lo es tal, incluso para nosotros mismos. La honradez nos pide hagamos el aprendizaje del escepticismo. La experiencia de la comunicación debe relativizar nuestras propias posiciones, poderlas, desembarazarlas de todo lo que nuestras exigencias las habían provisto y que nosotros estamos, sin embargo, inclinados a reconocer como secundario e, incluso, como poco razonable.

Pero esta purificación invita al mismo tiempo a un retorno a lo esencial, es decir, a una cuestión siempre planteada, cuya respuesta no puede tener la forma de una certeza sobre lo que es verdaderamente esencial. Nos conduce a comprendernos mejor a nosotros mismos, al mismo tiempo que nos lleva a comprender mejor a los demás, a quienes son diferentes de nosotros. Nosotros debemos, así, reconocer de la elucidación lo que reconocíamos antes de la explicitación: es un génesis. No es el simple paso de lo oculto a lo visible, análogo al tratamiento en un baño revelador de la película fotográfica impresionada. Ella nos cambia, nos hace convertirnos en nosotros mismos en relación con los demás. Hace llegar a nosotros algo nuevo que no existía antes.

Para superar realmente el dogmatismo, no es suficiente mirar las posiciones distintas o adversas con cierta condescendencia, esperando convertirlas a nuestros propios puntos de vista, que se espera quedarán sin cambio alguno. En así cómo, por ejemplo, el Concilio Vaticano II ha rehusado con toda justicia el tratar de la libertad de conciencia según la problemática de la tolerancia. Es preciso aceptar el entrar en la vía de una relativización cuya experiencia es preciso hacer para probar en carne viva las exigencias espirituales que implica—exigencias de respeto, de seriedad, de honestidad—y verificar la enorme distancia que la separa de un relativismo para el que todo es válido y que todo lo diluye en la inconsistencia.

CULTURIZACION O CONTESTACION

Reflexionando, aunque sea someramente, sobre la situación del hombre en este mundo humano que es hoy el nuestro, en las condiciones de la lucidez, una cuestión difícil me parece inevitable, cuestión que yo querría tratar para concluir, a saber la actitud que tomar.

Cuando el ritmo de la carrera se acelera, notaba Gastón Berger, el pelotón se estira. La rapidez de los cambios sociales y culturales engendra disparidades y distorsiones. No todo avanza armoniosamente, con una misma cadencia. De ahí resultan bloqueos, tensiones, situaciones explosivas. Si del hecho de la rapidez y

de la importancia de los cambios, un buen número de gentes se sienten perdidas, incapaces de comprender lo que pasa, de orientarse, de juzgar, es, sin duda, debido, para una gran parte, a que no se llevan a la práctica las reconversiones que se imponen, es porque hay siempre un retraso más o menos considerable, pero siempre y cada vez más lamentable, en la evolución de las mentalidades y de las ideas tradicionales sobre el cambio de las cosas. En esta perspectiva no se trata de condenar un mundo que es el nuestro, sino de adaptarse para hacer de él una obra humana. La tarea primera que se impone, si no como una exigencia al menos como una necesidad, podría entonces ser descrita como una tarea de **culturización**: formar un hombre para que este mundo sea verdaderamente su mundo, que sea capaz de comunicarse con él, de comprender lo que pasa y de orientarse en él. Es como una nueva manera de ser hombre, que es lo que es preciso aprender. Vía necesaria para una liberación efectiva, tanto como para un juicio lúcido que será, a la vez, eficaz, porque no procederá de la ignorancia de lo que ha sucedido.

Sin embargo, la desazón sentida por las gentes ¿es solamente imputable a su inadaptación, al rezago de las mentalidades y de los comportamientos en relación con la evolución objetiva de la sociedad? ¿Está excluido que sean víctimas de un derrumbamiento que desconoce la dignidad de todo hombre, desde el más humilde o más indigente al más eficaz y más inteligente? Hemos subrayado el carácter humano de las sujeciones y limitaciones en el universo presente: han sido impuestas por una voluntad humana, por más que el sujeto de la voluntad que pone estas limitaciones sea, lo más frecuentemente, indeterminado y aparezca como inaprensible. Sin embargo, no está plenamente excluido que lo que aparece como limitación de la organización racional recubra de hecho una voluntad oculta del poderío o dominación. La «racionalidad» justificadora no es entonces sino una mixtificación, el velo de una explotación del hombre por el hombre, de la que es preciso rehuir hacerse cómplice, sino más bien denunciarla y combatirla. Perspectiva crítica, que puede radicalizarse en una contestación global de una sociedad llamada racional, pero de hecho opresiva o represiva y que puede comprometer a la puesta en evidencia o al análisis de los mecanismos de esta opresión—mecanismos sutiles—, puesto que consta más de condicionamientos insensibles que de violencias abiertas.

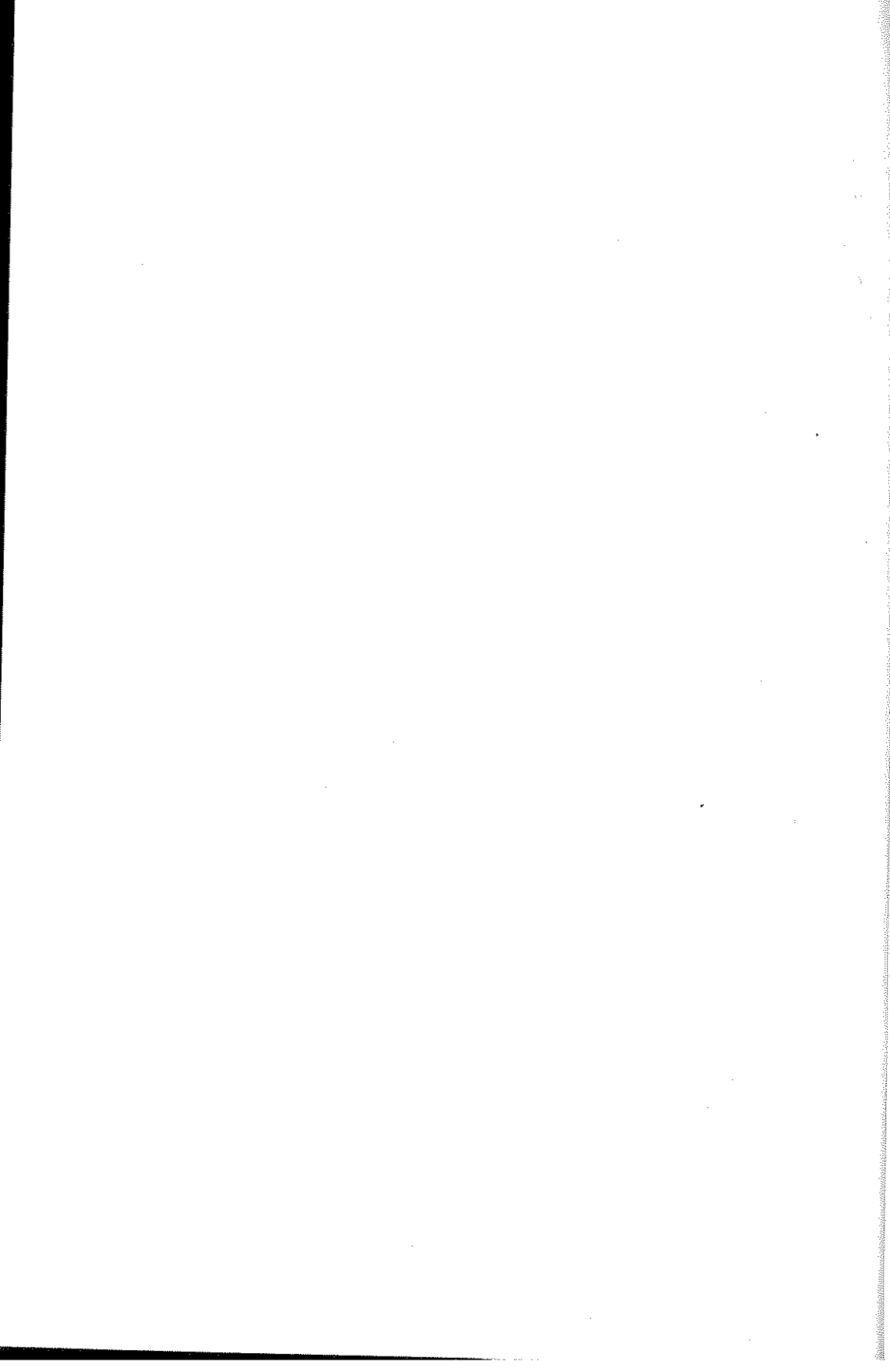
Ninguna de estas dos perspectivas me parece poder ser rechazada. Pero sí es bien difícil llamarlas de manera tranquilizante y persuasiva «complementarias»; aparecen más bien como antagónicas e inconciliables. No es quizás malo que choquen entre sí e, incluso, que choquen en cada uno de nosotros, según los casos y los momentos. Lo que me parecería lo más peligroso es la radicalización de una o de otra de estas actitudes, propuesta absolutamente como la única que se impone, erigida en vía de salvación.

La cuestión que se plantea a todos nos atañe al mismo tiempo como cristianos bajo una forma más específica. Desde el punto de vista de la ética cristiana (entendida aquí no en sentido dogmático, sino en el sociológico del comportamiento ético de los cristianos y de las justificaciones que buscan dar de ello invocando su cristianismo), me parece, en efecto, que se pueden discernir esquemáticamente dos tendencias: la primera es una identificación práctica, no siempre consciente, pero todavía frecuente, de los valores cristianos evangélicos con los modelos culturales heredados del pasado. Los pobres, los «golpeados», ¿no son, sobre todo, los que están superados y no llegan a hacer las reconversiones necesarias? Entonces se corre el riesgo de valorizar indebidamente una inadaptación, de agravarla y confirmarla, justificándola en nombre del Evangelio. ¿No sería esto una de las formas actuales y más terribles de la «religión, opio del pueblo»? En lugar de ayudar a las gentes a salir de ahí, a cambiarse ellas mismas, a liberar su humanidad, la religión no haría sino canonizar la miseria acrecida con retrasos e inadaptaciones.

Tomando conciencia de este peligro, que para la Iglesia se doblaría con el riesgo de quedarse anacrónica, sin impacto real en la sociedad y, por lo tanto, en la incapacidad de cumplir en ella su misión y de hacer en ella oír la palabra que debe transmitir, entonces se va a adoptar una actitud de acogida y de apertura al mundo, a subrayar la necesidad de la reconversión de las mentalidades, a hacer del progreso y del desarrollo una especie de mandamiento de Dios. Pero en esta segunda tendencia, ¿no se corre el riesgo de bautizar indistintamente todo lo actual por el mero hecho de serlo, de cegarse sobre los rasgos reales de la sociedad y de perder la virulencia de la perspectiva crítica que el Evangelio nos pide mantener sobre el mundo?

Es así como la cuestión de todo el mundo, cuestión que nosotros compartimos con todos, la del análisis lúcido de la realidad social presente, nos conduce como de la mano a una cuestión propiamente sociológica que sería preciso que la teología tomara en cuenta más seriamente que lo ha hecho hasta ahora: el de la confrontación entre la cuestión teológica de la salvación y las ideologías seculares. ¿Qué es para mí y hoy el sentido de la contestación evangélica del mundo? (1).

(1) Cfr. Pierre Antoine: *Situation présente de la morale*, en «Le Supplément», febrero 1970. Cfr. del mismo autor y sobre el mismo tema, el núm. 95 de «Lumière et Vie» y «Projet», febrero 1970.



¿Existe una ética específicamente cristiana?

¿Quiso el Papa Pablo VI, en su encíclica **Humanae vitae** ofrecer una solución específicamente católica y cristiana del problema de la regulación de la natalidad? No pocas de las posiciones que de palabra o por escrito se han tomado ante el problema—antes y después de la encíclica—parecen querer afirmarlo. A esta opinión subyace la idea de que existe una moral católica o cristiana que solamente vale para católicos o cristianos y que se diferencia de otra moral no católica o no cristiana. ¿Está fundamentada esta opinión? Quien lea con atención la encíclica de Pablo VI debe concluir que el Papa de ninguna manera pensó en dar una solución específicamente cristiana a un problema humano universal. Precisamente esto le permitió el dirigirse expresamente a los no cristianos, para presentarles una solución humana de un problema humano general. También su predecesor, Juan XXIII, en su encíclica **Pacem in Terris**, se había dirigido a todos los hombres de buena voluntad. Esto suponía que sus afirmaciones sobre la dignidad de la persona y sobre los derechos humanos no son específicamente cristianas, sino universalmente humanas.

En muchas cuestiones de la moral cristiana no se trata de problemas específicamente cristianos, sino universalmente humanos, sobre los cuales, en consecuencia, cristianos y no cristianos pueden comunicarse. Tales normas no son ya diferencialmente cristianas porque se expongan oficialmente dentro de la Iglesia. Más bien se debe afirmar: en tanto expresan la verdad, esas normas son auténticamente humanas y, por lo tanto, también cristianas; donde, por el contrario, una doctrina no responde a una auténtica humanidad, las normas expresadas ahí no son auténticamente humanas, por lo tanto, tampoco cristianas.

* Profesor de Teología Moral en la Universidad Gregoriana de Roma.

Pero, sin embargo, si se parte no de la lectura de la aludida encíclica, sino del sermón de la Montaña o de las palabras de Cristo sobre el llevar la cruz, seguramente que se estará inclinado a pensar—al menos, en una primera impresión—de que se trata aquí de una moral que contradice a cualquier moral humana y que, por lo tanto, se trata de una moral específicamente cristiana, como que ha sido anunciada por Cristo y la cristiandad.

El tema «¿existe una moral específicamente cristiana?» no considera, ciertamente, una comparación entre una moral elevada, de buenos cristianos, y una menos elevada moral, de malos cristianos. Se trata, mucho más, de la cuestión de si existe una moral cuyo **contenido**, esencialmente, se diferencia de otra moral orientada a la dignidad del hombre, o que la contradiga.

LO DECISIVAMENTE CRISTIANO DE LA ETICA CRISTIANA

1. Podemos estar persuadidos de que no pocos cristianos se representan así la solución del problema sobre lo específicamente cristiano y la moral cristiana: los hombres, en cuanto tales, son capaces de encontrar y descubrir valores y normas morales. Por encima de eso, el cristiano descubre en la revelación valores y normas morales superiores que, o sobrepujan los valores y normas de una moral auténticamente humana, o al menos en parte, las pone en cuestión. ¿Están en lo cierto?

Otros piensan así sobre la materia: el cristiano pregunta a la Sagrada Escritura, a la tradición cristiana y al magisterio de la Iglesia sobre las normas y los valores de una moral cristiana. En tanto que él deduce valores y normas de las fuentes cristianas tendrá esta moral específicamente cristiana. Sin embargo, esta solución al problema aparece como demasiado simple. Puesto que las indicaciones concretas de la Escritura son relativamente escasas y deben ser examinadas en particular en su significado y amplitud. Tampoco la tradición cristiana ni el magisterio de la Iglesia ofrecen una ética cerrada, bien terminada y simplemente «pret a porter». Sobre esto hay que observar que los cristianos de los primeros tiempos no poseían todavía tales enseñanzas de la tradición cristiana y del magisterio de la Iglesia y, sin embargo, querían vivir una moral cristiana. Finalmente, mucho de lo que se deja extraer de la Escritura, de la tradición cristiana y del magisterio se manifiesta como moral universalmente humana. Permanece la pregunta: ¿Qué es específicamente cristiano en la moral cristiana?

Quizás encontremos en las consideraciones que siguen un mejor acceso a la solución del problema. La moral cristiana es la

moral del hombre que cree en Cristo. Creer en Cristo no significa solamente tener de Cristo la idea que de él nos ofrece la Escritura y la comunidad cristiana. Creer significa poner en él nuestra última esperanza de vida y nuestra completa expectación de la salvación; significa, además, dirigir a Él nuestro total amor y nuestra total entrega. El hombre que así cree y así ama, es decir, que sigue a Cristo con toda su personalidad y desde lo más íntimo de su ser, se plantea la pregunta de qué imagen debe tomar una vida de tal seguimiento, de tal fe y amor. Para decirlo con otras palabras: se plantea la pregunta de cómo se debe plasmar y manifestar esta fe y amor, así como este seguir al Señor, cómo se debe plasmar y manifestar en concreto y cada día en la acción visible y en los pensamientos concretos.

Así queda claro que hay que distinguir dos elementos de la moral cristiana, dos elementos que son esencialmente distintos y que, sin embargo, se corresponden mutuamente y en su conjunto y compenetración forman la moral cristiana. Está, por una parte, el comportamiento particular **categorial** en el que se realizan valores, virtudes y normas categoriales—es decir, valores, virtudes y normas de distintas categorías, por ejemplo, justicia, fidelidad, castidad, etc.—. Por otra parte, existen posiciones y normas **trascendentales**, que en cuanto trascendentales penetran y superan las diversas categorías morales, posturas tales como la fe, el amor, dejarse redimir, el vivir como hombre sacramental, el seguir a Cristo, etc. Tales posturas y normas trascendentales significan y se refieren abiertamente no sólo al comportamiento en este o en aquel particular campo de la vida—justicia, fidelidad, castidad—, sino al hombre como un todo. Es el hombre como un todo, como persona, el que se ofrece en la fe y en el amor, en el seguimiento de Cristo, en la voluntad para morir y resucitar con Cristo.

Sobre las tomas de posición trascendentales y cristianas se expresa la Escritura con claridad y abundancia y deja reconocer con nitidez que se trata aquí de posiciones específicamente cristianas. Por el contrario, las afirmaciones de la Escritura sobre las formas de comportamiento particulares, categoriales, en las distintas esferas de la vida (comportamiento social, moral, familiar y matrimonial, etc.), son más escasas y menos claras en su importancia y posibilidad de aplicación para los diferentes períodos históricos de la Humanidad. Aquí, ante todo, se plantea la pregunta de hasta qué punto existe una forma de conducta **específicamente cristiana, categorial**, o si las formas de conducta auténticamente humanas en las distintas esferas de esta vida no son también formas de conducta del cristiano.

2. Como quiera que se responda a esta última pregunta, debe, sin embargo, quedar ya claro lo siguiente: lo propio y **decisivamente cristiano** de la moral cristiana no hay que buscarlo en primera línea en las peculiaridades de los valores, virtudes y nor-

mas categoriales de las distintas esferas de la vida. Ello estriba mucho más en la decisión fundamental y cristiana del creyente de recibir el amor de Dios en Cristo y de responder a él, de tomar sobre sí, como creyente y seguidor de Cristo, la responsabilidad de la vida en este mundo, es decir, como uno que ha muerto y resucitado en la fe y en el sacramento con Cristo, y de esta forma se ha convertido en nueva criatura. Si en lo sucesivo a esta decisión y talante cristiano se le denomina terminológicamente como «intencionalidad cristiana», aparecerá con claridad, pronto, por qué esto es así.

Esta «intencionalidad cristiana» no hay que confundirla, desde luego, con una impresión piadosa o un entusiasmo de la vivencia religiosa. Sobre ello hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, indica la «intencionalidad cristiana» un completo y personal encontrarse decidido, y esto no sólo como algo realizado una vez en el pasado y eventualmente repetido, sino como un personal permanecer decidido en el presente y, por lo tanto, la permanencia actualista (y no el pretérito) de esta decisión misma. En segundo lugar, indica la «intencionalidad cristiana» su influencia actual en la conducta y el obrar particular en las diferentes esferas de la vida del presente y, por lo mismo, su presencia vital y consciente en la configuración diaria de la vida y del mundo; de tal manera que la vida diaria, en sus multiformes particularidades al mismo tiempo y con profundidad, represente la viva, consciente y libre actualidad (o actualización) de la decisión de la «intencionalidad cristiana», siendo indiferente si esta conducta diaria es específicamente cristiana o simplemente humana, en el mejor sentido de la palabra.

¿Cómo podemos entender esta presencia y actualidad consciente de la «intencionalidad cristiana» en la multiplicidad categorial de la vida diaria? No nos olvidemos de que la moralidad siempre tiene un doble aspecto: por un lado, se realiza en ella un valor ético, particular y categorial, por ejemplo, la justicia, la benevolencia, la fidelidad. Por otro lado, en la realización de determinados valores particulares se actualiza y realiza el hombre mismo como persona, y esto en último término y sencillamente ante el Absoluto. Quien practica la justicia, quien no rechaza a los pobres, quien enseña a los niños, en este su obrar no sólo realiza esto, sino que también se realiza a sí mismo; es decir, en su acción concreta y precisamente mediante la misma él mismo se pone en relación como persona con el Absoluto, en último término con Dios. Ciertamente hay que observar que existe una significativa diferencia entre la diferente conciencia que se tiene de ambos aspectos del obrar moral. Puesto que sobre los aspectos particulares, categoriales, de la conducta acostumbramos a reflexionar más o menos expresa y reflejamente. Pero la realización de la persona como tal ante el Absoluto se acostumbra a escapar más o menos a esta reflexión expresa e, incluso, puede, en su característica esencial

en el centro del yo, no ser accesible a una completa reflexión expresa; pero no por ello nosotros somos menos conscientes de esta autorrealización como personas ante el Absoluto, lo cual ya se deriva del concepto de autorrealización, como de un desarrollo de la libertad. Con ello, mientras que la realización de un comportamiento particular, como particular que es se cumple más bien en la conciencia refleja, se cumple nuestra autorrealización ante el Absoluto, ciertamente, en la conciencia, pero, sobre todo, sin reflexión expresa. No debe ser considerada esta conciencia no refleja como un grado inferior de la conciencia, porque es, en realidad, más rica y más profunda que la conciencia refleja, y objetivamente, el aspecto de la autorrealización de la persona ante el Absoluto significa el elemento más esencial y más decisivo del acto en relación con la realización categorial de la justicia, del cumplimiento del deber en la familia, etc.

La autorrealización de la persona ante el Dios absoluto se cumple, pues, mediante la realización de particulares acciones aisladas y se manifiesta en ellas.

Hemos hablado de la realización de sí mismo como persona ante el Absoluto, y decíamos que este Absoluto, en último término, es Dios. Pero el creyente cristiano no conoce simplemente al Absoluto o a Dios, sino que conoce al Dios absoluto como al Padre, que en Jesucristo es para nosotros vida y salvación. Y como creyente, en el pleno sentido de esta palabra, no solamente conoce a Dios como al Padre de Jesucristo, sino que vive como persona su entrega respecto de El. Esta entrega, en cuanto esto es posible, la conoce y experimenta eventualmente en la reflexión de su conciencia. Sin embargo, esto no lo hace ordinariamente en la configuración diaria de la vida y del mundo. No obstante, el creyente es consciente, con conciencia directa, no refleja, de su autorrealización como persona ante Jesucristo y el Padre de su salvación; es decir, cumple su autorrealización como «intencionalidad cristiana», tal como la hemos denominado. Esta, en el comportamiento moral diario del cristiano, está, pues, presente, viva y consciente: como realización cristiana de sí mismo, como el elemento moral más profundo y que se refiere y solicita a todo el hombre, no solamente un acto particular en el cual vive y se manifiesta. La «intencionalidad cristiana», como la entrega actual fundamental a Cristo y al Padre de Jesucristo, presente y consciente en el comportamiento moral diario, la tenemos como el elemento más importante y decisivo de la moralidad del cristiano.

3. La «intencionalidad cristiana» es un elemento que penetra ciertamente y llena el comportamiento particular categorial, pero sin embargo, no determina su contenido. Por eso queda abierta la pregunta de si el contenido categorial de la moral del cristiano—su comportamiento moral, en concreto—es específicamente cristiano, es decir, distinto de la moralidad del hombre en cuanto

tal, distinto, por lo tanto, no sólo de una moral infeccionada por el error o la maldad, sino también de la más pura y noble moral de la **humanitas** auténtica. Nosotros entendemos esta cuestión en sentido fundamental, es decir, independientemente de las consideraciones de cuándo, dónde y cómo los cristianos y no cristianos encuentran su moral en la autenticidad y en la verdad.

Nuestra respuesta a la pregunta sobre el **carácter cristiano de la moral categorial** de los cristianos y, por lo tanto, del comportamiento concreto, será, en definitiva, la siguiente: si prescindimos del elemento decisivo y esencial de la moralidad cristiana, es decir, de la «intencionalidad cristiana» (como aspecto trascendental), la moral cristiana, en su determinación y materialidad categorial, es fundamental y sustancialmente un **humanum**, es decir, una moral del ser auténtico humano; de ahí que la veracidad, la honradez y la fidelidad en lo que afirman de material no son valores específicamente cristianos, sino universalmente humanos, y que, si rechazamos la mentira o el divorcio, no lo hacemos precisamente porque somos cristianos, sino simplemente en base a nuestro ser humano. Esto no excluye, sino que incluye, el que en la moral cristiana haya también algo que es específicamente cristiano. Pero esta consideración sobre lo humano y lo cristiano en la moral cristiana se deriva fundamentalmente de que el hombre creyente, su fe viva, es decir su «intencionalidad cristiana», la encarna en la realidad y la debe manifestar en la realidad que él realmente es; y esto es la realidad **del hombre**, ciertamente del hombre en la forma y situación en la que él como creyente se experimenta y se conoce. Por lo mismo, debemos hablar primero de lo humano y después de lo cristiano, de la moral cristiana, de sus normas y valores.

LO HUMANO DE LA MORAL CRISTIANA

1. Hubo, desde los años 20 y 30 de este siglo, una fuerte tendencia en la moral teológica católica a pasar de la consideración predominantemente humana (a saber, natural) de la ética cristiana de un período pretérito, al carácter cristiano de la moral cristiana. Este movimiento llevó eventualmente a una cristianización unilateral de lo humano de la moral cristiana. No sólo se descubrió la «intencionalidad cristiana» que penetraba toda moralidad, sino que se creyó deber oponer una puramente cristiana normalización de la moralidad categorial a la normalización puramente humana; el sermón de la Montaña fue visto como lo contrario de la humano.

Recientemente la moral teológica—bajo la presión de las tendencias secularizadoras, cuando no secularizadas en el pensamiento teológico y moral—se ve desafiada a una reconsideración de lo humano en la moral cristiana. El cristiano existencial creyente, en la

búsqueda de una forma de vida que pueda expresar su fe y su «intencionalidad cristiana», descubre que él es el **hombre** que cree de una manera existencial y que esta fe debe ser vivida y expresada por el **hombre** en una auténtica realización de su humanidad. Adviértase que esto no excluye que él, en la búsqueda de un entendimiento de sí mismo y de la moral humana, encuentre una ayuda en las fuentes de la revelación, una ayuda, por lo tanto, no solamente para entender una moral específicamente cristiana, sino lo auténticamente humano del hombre y de la moral humana.

2. ¿Cómo hay que entender este elemento humano de una moral auténticamente humana del cristiano? Quizás aquí piensan no pocos en una moral humana puramente inmanente, y la ven por diferencia, o incluso por contradicción, con una moral trascendente, es decir, con una moral que enseña al hombre de este mundo a hacer la voluntad de un Dios trascendente. Ciertamente, en la base de esta diferencia existe un malentendimiento de la esencia de la moral «humana», pero también un malentendimiento de la esencia de Dios. Se concibe a Dios de una manera demasiado antropomórfica cuando se le tiene como a alguien que existe en algún sitio, en otra parte, con el que hay que contar (ciertamente de manera decisiva)—además de con los demás hombres—. Mucho más la heterogeneidad trascendente de Dios fundamenta precisamente su inmanencia como fundamento personal de todo, sin que El mismo sea algo en este mundo contingente. Correspondientemente, no hemos de entender al hombre y al mundo—a la manera panteísta o mítica—ni como divinos ni como un mundo humano a quien un Dios que está fuera de él **también** le ha dado una ley moral: su voluntad. La creación de Dios no es el hombre (la humanidad) con todo su mundo **más** la voluntad de Dios sobre el hombre (es decir, un orden moral), sino simplemente la humanidad en su mundo. Si se quiere hablar de la voluntad de Dios, ella no es otra cosa sino la voluntad divina de que el hombre de este mundo exista y viva. Pero esto significa: que él viva como hombre, que él como hombre se descubra a sí mismo y a su mundo, así como las posibilidades latentes del hombre en su mundo, lo descubra, lo comprenda, lo realice y configure como persona humana compuesta de cuerpo y espíritu.

Toca, por lo tanto, al hombre, el descubrir qué conducta le corresponde a él, como ser obligado ante el Absoluto, orientado a los demás hombres y que tiene que responder de la realidad intrahumana—de tal manera que todo su obrar esté adecuado a la esencia y, ante todo, a la dignidad personal de la naturaleza humana—. Mientras obra de esta manera, cumple la voluntad de Dios. Esta es la voluntad de Dios: que el hombre mismo se haga a sí mismo modelo de comportamiento auténticamente humano, que tome en sus manos la realidad del hombre y de su mundo para hacer de él lo humanamente mejor posible, que él se eleve a sí mismo y a la humanidad a una historia y a un futuro auténtica-

mente humanos. Cuando nosotros, por encima de esta voluntad de Dios, hablamos de la voluntad de Dios y de sus mandamientos en plural, solamente significamos lo siguiente: o que la revelación llama la atención del hombre caído, egoísta y que tan fácilmente yerra, sobre algunas necesarias expresiones de lo auténticamente humano—que el hombre, propiamente, también podría encontrar por sí mismo—, o que nosotros mismos—en la sociedad y en la Iglesia—creemos haber encontrado algunos valores necesarios de lo auténticamente humano y, por lo tanto, los formulamos.

3. Quizás alguno se pregunte si estas consideraciones están de acuerdo con la moral cristiana de Jesús, del apóstol Pablo y de la tradición de la Iglesia. Ciertamente dice **Jesús** que nosotros «no debemos ser de este mundo» (Jo. 15, 19; 17, 16); pero no olvidemos que aquí por «mundo» no se entiende el mundo de una auténtica humanidad, sino el mundo de una egoísta inhumanidad, es decir, el mundo del pecado. Cristo pide, pues, la moral de una buena, auténtica humanidad.

No de otra manera el apóstol de las gentes, **Pablo**. El habla en sus cartas no de una moral de los cristianos en contraposición a una moral de una auténtica humanidad. La diferencia entre cristianos y no cristianos, que ciertamente pide el apóstol, es la diferencia entre la auténtica moralidad del cristiano lleno de espíritu y el comportamiento que contradice la auténtica moralidad del pecador centrado en su propio yo. Objetivamente vale, según Pablo, para cristianos y no cristianos, para judíos y paganos, la misma norma material del comportamiento moral (cfr. Rom. 2, ss.; 6-11); es decir, una moral auténticamente humana. Por eso amonesta él a los cristianos a vivir con honradez, porque también los no cristianos, judíos y paganos, pueden saber lo que es honrado y deshonesto, lo que es moral e inmoral. El insiste en su pensamiento, porque una conducta deshonesta de los cristianos desacreditaría el cristianismo entre los judíos y los paganos, precisamente porque también ellos conocen la moralidad humana, la pueden conocer (está «escrita en el corazón» de todos, Rom. 12, 17; 1 Cor. 10, 32; 1 Thes. 4, 12). Pablo presupone, por lo tanto, que el contenido material del comportamiento moral del cristiano debe ser igual que el buen comportamiento moral del no cristiano. De acuerdo con la enseñanza o la doctrina de Cristo y de su apóstol, pertenece también a la tradición de la teología cristiana que Cristo no añadió ningún nuevo mandamiento moral al código moral de una auténtica moral humana (cfr. Sto. Tomás, S. Th., I-II, 108, 2).

De ahí se deduce que a cristianos y no cristianos se les plantean los mismos problemas morales y que ambos deben buscar la solución de estas cuestiones en una reflexión auténticamente humana y según los mismos criterios; si, por ejemplo, es o puede ser, lícito el divorcio o el trato sexual prematrimonial; si los pueblos ricos de este mundo deben ayudar a los pueblos subdes-

arrollados y en qué grado; si la regulación de la natalidad puede ser justa e injusta o, incluso, obligatoria y en qué grado las formas de la regulación de la natalidad corresponden a la dignidad de la persona humana. Estos problemas son problemas del hombre. Por lo tanto, si en alguna de esas cuestiones nuestra Iglesia y otras comunidades de la sociedad humana no siempre llegan a las mismas conclusiones, o al menos no inmediatamente, en ningún caso hay que atribuir esto a que para los cristianos existe una moral distinta que para los no cristianos.

4. Si queremos ser más concretos, se ofrece ante todo la cuestión de si no hay algunos mandamientos morales determinados que sean específicamente cristianos. ¿No se ha escrito con frecuencia que la justicia ciertamente es, en general, un mandamiento humano, pero que el amor al prójimo, sin embargo, lo es específicamente cristiano, y que esto vale, sobre todo, para determinadas formas de amor al prójimo, como, por ejemplo, el cuidado de los enfermos incurables e, incluso, el amor a los enemigos? Se podría entender esta tesis del carácter cristiano del amor al prójimo ciertamente en este sentido de que sin la revelación de Cristo apenas se hubiera podido llegar al entendimiento de sus exigencias. Mucho se podría decir sobre esta idea, pero cae fuera de nuestra materia. Lo mismo vale la pregunta de si las exigencias antes aludidas podrían cumplirse sin la gracia interior proveniente de Cristo. Pero la cuestión de que se trata es la siguiente: Esas exigencias ¿se refieren en cuanto tales solamente a los cristianos o son exigencias de una auténtica naturaleza humana? La respuesta debe ser: En virtud de la **humanitas**, ni los cristianos ni los no cristianos pueden fomentar en sí mismos el odio, ni siquiera en relación con sus enemigos; más bien les deben amar—con todas las consecuencias del amor en el comportamiento concreto—.

Pero ¿no anuncia el **sermón de la Montaña** (Mt. 5-7), ensalzado a menudo, con razón, como el compendio carismático de la moralidad cristiana, una moral del cristianismo que supera por su elevación a cualquier moral humana? No nos es posible entrar aquí en las diferentes interpretaciones del sermón de la Montaña y de su significado. En lo que se refiere a sus formulaciones y exigencias concretas, no se debe entender su sentido por el significado inmediato de las palabras, sino por la comprensión de formas hiperbólicas de expresión; pero entonces no han de ser entendidas como exigencias legales, sino mucho más como estimulantes «modelos éticos». Esto supuesto, claro está que el sermón de la Montaña no se dirige básicamente en nada contra una moral auténticamente humana, sino—por el contrario—contra la conducta absolutamente inhumana del hombre dominado por el egoísmo, esto es, caído. El sermón de la Montaña contradice al hombre en cuanto egoísta y pecador, pero no en cuanto él es hombre en un sentido bueno y auténtico. La gracia del Reino de Dios que trae Cristo es capaz de dominar el egoísmo en el hombre. Y en tanto

un hombre, con la gracia, contradice a su egoísmo, entenderá las exigencias del sermón de la Montaña—en último término, las exigencias del amor—no como algo que va contra la esencia de la naturaleza humana, sino mucho más como su más opulenta expresión. Lo nuevo que trae Cristo no es propiamente una nueva moral material, sino el nuevo hombre de su gracia y del Reino de Dios, esto es, el hombre del amor que se entrega.

De ahí una luz podría iluminar la formulación de que la **cruz de Cristo** como exigencia cristiana aniquila toda moral exclusivamente humana, es decir, está en radical contradicción con ella. En primer lugar, se puede observar que también el no cristiano, e incluso el ateo, tiene una cierta comprensión de la renuncia, de la negación y de la cruz. Puesto que también él experimenta el egoísmo del «hombre caído» y puede comprender que, en esta situación, la renuncia, la abnegación y, por lo tanto, la cruz pueden pertenecer a la realización de una auténtica humanidad. Puesto que sin ellas no pueden ser realizadas ni la formación armónica del propio yo exigida por la auténtica humanidad ni la exigencia de un recto comportamiento en relación con los demás, la exigencia en último término del amor en la misma naturaleza humana. De ello puede ser él perfectamente consciente. Ya así se muestra que la palabra de una radical contradicción entre la fe cristiana y la moralidad humana del hombre no puede ser entendida a no ser que se la precise ulteriormente. Es verdad: la cruz de Cristo es nuestra salvación; pero propiamente no tanto porque dice negación de la vida y sacrificio, sino mucho más porque es amor y entrega total, el cual amor ciertamente lleva la cruz, puesto que se produce en el hombre egoísta, caído. También el amor que sale de sí mismo, el que se manifiesta en el cuidado de los incurables o de los inválidos o en el perdón de los enemigos se percibe como cruz en tanto que anuncia la inclinación egoísta del «hombre caído». Pero precisamente la mirada a la inhumanidad del egoísmo y al humanismo del amor hace comprender que la superación del egoísmo indica para el «hombre caído» de hecho, así como la cruz, una exigencia fundamental de la naturaleza humana. Ciertamente, la doctrina cristiana de la salvación del «hombre caído», en último término la figura del Hombre-Dios crucificado y resucitado, serán las que permitan comprender la profundidad y toda la riqueza de la doctrina cristiana de llevar la cruz. Esta doctrina deja entender, con más profundidad ante todo, el sentido de la cruz como renuncia libre—por ejemplo, la pobreza voluntaria—en el mundo «de la caída» y de la salvación.

5. Todavía existe una última dificultad contra la tesis cristiana de que el comportamiento cristiano sustancialmente es un comportamiento auténticamente humano. La dificultad se presenta no pocas veces de esta forma: una moral humana es necesariamente una moral esencial y, por lo tanto, estática e impersonal. El hombre, en su esencia, es algo que está dado y como tal conocido;

la moral humana exige por lo mismo la realización de esta esencia o naturaleza. La moral cristiana, por el contrario, se dice que es una moral existencial, dinámica, personal; puesto que en el orden cristiano de la salvación el hombre es no realización de sí mismo, sino una total abertura para el llamamiento del Dios de nuestra salvación, que se produce en la libertad divina.

Pero también esta reflexión fascinadora necesita de alguna precisión. En primer lugar, la relación con respecto de Dios y, por lo tanto, la radical apertura y disponibilidad respecto de Dios pertenecen a lo humano, a la esencia y naturaleza del hombre. Puesto que si así no lo fuera, le faltarían al hombre totalmente las categorías necesarias para entender la revelación necesaria cristiana sobre la apertura del hombre dinámica e interpersonal. En segundo lugar, el cristianismo, de hecho, se conoce a sí mismo abierto respecto del siempre posible y nunca total ni enteramente calculable llamamiento de la gracia del Dios de nuestra salvación. Pero este hecho no suprime la verdad de que el llamamiento de salvación se dirige al hombre y que, por lo tanto, es siempre un llamamiento humano y se encuentra en la dirección de una moral del hombre. El carácter cristiano de la apertura radical respecto del llamamiento del Dios de la salvación también se deja aclarar de la siguiente manera: en primer lugar, sin la revelación cristiana, el hombre caído no comprende fácilmente, con claridad y de manera explícita la verdadera relación del hombre como hombre respecto de Dios; la antropología cristiana significa una ayuda extraordinaria para una comprensión más profunda del hombre sobre sí mismo. En segundo lugar, el llamamiento personal de Dios al hombre, de hecho, es un llamamiento de salvación, y lo experimentamos exclusivamente en la fe en el Dios que se revela a sí mismo.

LO CRISTIANO DE LA MORAL CRISTIANA

Si nosotros hemos observado que la «intencionalidad cristiana», es decir, la fe viva cristiana, vive y se manifiesta en un comportamiento concreto categorial, que fundamental y sustancialmente es humano, auténticamente humano, sin embargo, no podemos pasar por alto el elemento cristiano diferenciador en el comportamiento categorial del cristiano. A la consideración de lo humano de la moral cristiana categorial debe, por lo tanto, seguir otra sobre lo cristiano de la moral cristiana categorial. Esto es evidente, la «intencionalidad cristiana» debe vivir y manifestarse en la realización de la realidad total de la naturaleza humana concreta; por lo tanto, en la realización tanto de lo humano como de lo cristiano de esa realidad. Hay que rechazar el temor de que lo cristiano podría aparecer y contradecir a lo auténticamente humano. Pues la existencia de lo humano como humano-cristiano nos debería dejar descubrir que lo humano, según su esencia, está abierto a la forma propia de la existencia cristiana.

Las realidades que convierten en cristiano lo cristiano de lo humano son, por ejemplo, la persona de Cristo, el Espíritu Santo presente y activo en nosotros, la comunidad cristiana, la jerarquía de la Iglesia, los Sacramentos, la antropología cristiana. Nuestra relación con estas realidades que nosotros reconocemos y percibimos en la fe pertenecen a nuestro ser. Precisamente por eso debe ser tenido en cuenta nuestro comportamiento en relación a estas realidades; de lo contrario, nosotros no viviríamos lo que somos como hombres vivientes. Únicamente no deberíamos olvidar que también nuestra relación con estas realidades cristianas es una relación del hombre, es decir, una relación humana.

2. Deberíamos intentar determinar con precisión en qué grado las realidades diferenciadoras cristianas pueden determinar nuestro comportamiento concreto categorial sobre el puramente humano. En primer lugar, podemos ver la importancia de lo cristiano para nuestro comportamiento concreto en su **poder de motivación**. Las motivaciones cristianas dan al comportamiento humano un sentido más profundo y más rico, el cual se realiza simultáneamente de manera subjetiva. Tomemos dos ejemplos de motivación cristiana de comportamiento humano de las cartas del apóstol Pablo. Cuando Pablo incita a los cristianos a la veracidad, se refiere expresamente no a lo inhumano de la mentira—esto se presupone—, sino a la contracción con la existencia común de los cristianos en el cuerpo místico de Cristo (Ep. 4, 25). Cuando él amonesta a los fieles de Corinto contra el trato con las prostitutas, presupone lo inhumano de tal comportamiento, recuerda, por el contrario, a los cristianos expresamente la pertenencia de su cuerpo a Cristo, recuerda la dignidad de su cuerpo como templo del Espíritu Santo, recuerda el destino del cuerpo para su glorificación con el Señor resucitado (1 Cor. 6, 12-20). No dudamos de que las motivaciones cristianas en todo tiempo y de múltiples maneras han animado la conducta de los cristianos; por ejemplo, el dar limosna a los necesitados, la preocupación por la justicia social, la disponibilidad para el logro de una igualdad y del desarrollo entre las naciones de la tierra. No existe ninguna duda de que la motivación cristiana no solamente ha significado y supuesto el más profundo y rico sentido de la conducta del cristiano, sino que también ha estimulado la conducta en el sentido de un auténtico humanismo.

Con esto nos aproximamos a un segundo significado de lo cristiano para la conducta concreta (categorial) del cristiano. No solamente motiva con más profundidad y estímulo la conducta humana, sino que determina incluso las formas de nuestra conducta en su **contenido** intrínseco. Quien verdaderamente vive su fe en la comunidad de los creyentes y de la Iglesia jerárquicamente dirigida, no podrá permanecer en su vida y en la configuración de la misma sin la influencia del **ethos** de la comunidad y de la Iglesia; ello será fundamentalmente un **ethos** de lo humano cristiano.

El creyente que conoce la persona de Cristo en su obra y a quien no le son desconocidos los elementos fundamentales de una antropología cristiana—el hombre caído, la gracia de la salvación y el llamamiento escatológico—podrá adquirir más fácilmente, por ejemplo, un determinado y concreto conocimiento del sentido de una cierta abnegación y de la cruz. Sólo el creyente podrá comprender el sentido de la dignidad cristiana e incluso realizarlo después de una vocación carismática. Incluso lo que se dijo antes, sobre la radical apertura del hombre cristiano respecto del llamamiento de la salvación de Dios que se dirige a nosotros, solamente se puede comprender y realizar en la forma concreta cristiana en base a una antropología cristiana fundada en la fe. La enseñanza tradicional sobre la obediencia y la fidelidad a la dirección personal por medio del Espíritu de Dios en nosotros, y la enseñanza de una ética existencial cristiana, como la ha desarrollado, por ejemplo, Karl Rahner, entienden al hombre al mismo tiempo en su elemento humano y en su existencia en el Espíritu Santo; lo humano y la existencia en el Espíritu Santo determinan abiertamente y en común la conducta concreta (categorial) del hombre cristiano en su plenitud.

Finalmente, no se puede prescindir de la consideración de que la relación religiosa y cúlrica del hombre respecto de Dios es al mismo tiempo un comportamiento moral. Este comportamiento está determinado en su concretización cristiana fundamentalmente por lo cristiano del hombre cristiano.

MORAL CRISTIANA Y MORAL HUMANISTA

Si nosotros hablamos de lo cristiano, no debemos permanecer en la consideración de hasta qué punto la moral cristiana es específicamente cristiana y en qué grado es únicamente humana. Mucho más deberíamos llegar a la reflexión de cómo la moral cristiana se relaciona con los hombres no cristianos. Nombrémoslos brevemente como «humanistas». Y pensemos—puesto que hay muchas clases de humanistas—en tales humanistas que viven como algo inmanente al mundo, pero que buscan honradamente un elevado *ethos* «humano».

1. En nuestro intento de un análisis sobre la moralidad cristiana hemos distinguido en primer lugar dos aspectos de tal moralidad: el aspecto trascendental de la «intencionalidad cristiana», que es específicamente cristiano y penetra todo el comportamiento particular de la vida cristiana en la conciencia, aun cuando de ordinario sin una reflexión explícita; y el aspecto categorial, según el cual la conducta concreta moral está ordenada al objeto, valores, virtudes y normas particulares. Respecto del aspecto categorial de la conducta concreta, nosotros sosteníamos que el comportamiento cristiano en su concreción es sustancialmente un comportamien-

to auténticamente humano. Pero también decíamos que lo cristiano del hombre cristiano puede influir su particular comportamiento categorial ante todo mediante unas motivaciones cristianas—que, por ejemplo, hace vivir no solamente una filantropía, sino un amor cristiano al prójimo—y en la vida religiosa y cultural.

Mientras que el humanista y el no creyente no tienen ningún acceso a lo cristiano y, por lo tanto, a un influjo de lo cristiano en su comportamiento particular categorial, sin embargo, quedan abiertos para él los accesos a lo humano y al **ethos** de lo humano. Para la determinación moral, por lo tanto, de nuestro comportamiento concreto se encuentran el cristiano y el humanista fundamentalmente en el mismo nivel. Ambos deben intentar comprender el fenómeno hombre, para poder descubrir con los criterios de una epistemología ética lo que en cada caso en concreto es una conducta recta, de acuerdo con la dignidad de la persona humana y en cuanto tal, pero también qué formas de conducta en general pueden ser señaladas como morales o no morales, en general. Cuestión distinta es el preguntar si cristianos y humanistas han elaborado de manera suficiente esta epistemología y estos criterios. Las múltiples discusiones sobre cuestiones morales, tanto entre cristianos como humanistas, muestran claramente que nosotros, hombres cristianos y humanistas, estamos siempre en el mismo camino de conocer cada vez más rectamente la moral en correspondencia con cada situación histórica.

Si cristianos y no cristianos de hecho están de acuerdo en no pocos puntos de la moral humana, falta, sin embargo, este acuerdo en otros muchos. Pero no pasemos por alto lo siguiente: una falta de acuerdo no solamente se deja sentir entre cristianos y humanistas, sino también entre cristianos católicos y no católicos e incluso en cierto grado entre católicos y católicos. No nos deberíamos admirar de ello. Puesto que los problemas morales no se resuelven mediante lógicas y evidentes deducciones de la naturaleza humana concreta. Las llamadas «soluciones» morales son más bien un penetrar y comprender qué comportamiento humano puede corresponder al hombre en cada situación concreta. Por ello no se pueden probar en sentido estricto tales soluciones, se las puede únicamente aclarar, describir, hacerlas comprensibles. Así puede quizá suceder que también el colega en el diálogo llegue a los mismos puntos de vista y a la misma comprensión. Sin embargo, la unanimidad de criterios es un ideal apenas alcanzable.

Ciertamente que el cristiano encuentra no poca ayuda para el conocimiento de una moral humana en el contexto de la revelación y en su expresión en la comunidad cristiana y eclesial. Por otra parte, sabemos también hoy día que con el correr del tiempo se han producido influjos no cristianos en la moral cristiana, incluso influjos que en cuestiones aisladas apenas corresponden a una moralidad puramente humana; pensemos, por ejemplo, en nume-

rosas cuestiones del comportamiento del hombre respecto a su cuerpo y al sexo. Los cristianos deben procurar siempre excluir tales influjos. Ocasionalmente, en esta preocupación, el humanista, por causa de su escasa vinculación con la tradición, puede ser una ayuda.

Puede resultar muy difícil en el diálogo con los humanistas la cuestión de las implicaciones religiosas de una moral puramente humana. Puesto que se comprende que lo absoluto de la moralidad en último término únicamente puede ser interpretado válidamente como algo religioso, es decir, en relación con un Dios personal, pero esto no se puede probar y demostrar de una manera convincente. Desde este punto de vista es quizá lo más importante que en el diálogo se entienda de la manera más profunda e intensiva el carácter absoluto del valor humano moral. Quién sabe, quizá el colega humanista del diálogo no llegará a una interpretación expresamente religiosa del Absoluto moral; pero, sin embargo, quizá en ambos colegas del diálogo se puede llegar a una experiencia y afirmación, más intensiva y más plena de Dios en la capa más profunda de la conciencia directa.

2. El humanista puede ser colega de diálogo en la esfera de la moral categorial **humana** de la moralidad cristiana, en tanto que —mientras permanece como humanista inmanente al mundo— no tiene acceso a la comprensión de lo cristiano, de la moral cristiana categorial. Una importante cuestión permanece abierta. Ella se refiere no al diálogo posible, sino a nuestra plena comprensión de la moralidad del humanista. ¿Qué sucede en él con la que hemos denominado «intencionalidad cristiana»? Es evidente que no sabe nada de ello en la esfera de una conciencia refleja; pero ¿no decíamos nosotros que esta «intencionalidad cristiana», incluso cuando se trata de cristianos, permanece en la esfera de la conciencia no refleja? ¿No podríamos suponer que en esta esfera de la conciencia se es consciente del Absoluto como del Dios vivo, aun cuando no de manera refleja? ¿No podríamos entonces suponer que en la misma esfera no refleja de la conciencia son experimentados la oferta y el llamamiento a la salud, que se han de dar a todo hombre para su propia salvación?

Entonces también debemos admitir que incluso el humanista de una manera fundamental y en el mismo nivel responde a la oferta y al llamamiento de la salvación, y que esta respuesta vivifica, anima y penetra su comportamiento moral categorial. Es indiferente el llamar o no cristiana a esta intencionalidad trascendental del comportamiento moral. Ciertamente significa fundamentalmente la aceptación de la llamada en la que nos viene del Padre la salvación en Cristo.



En el primer centenario de Lenin

Cuando el 22 de enero de 1924 murió Lenin, el general De Bono, jefe de la Policía de Mussolini, le dijo al fundador del fascismo: «Con la muerte de Lenin, tienes un enemigo menos». A lo cual el Duce le respondió: «No, tenemos un inmortal de más».

A un siglo de distancia del nacimiento de Lenin se puede decir que es algo más que un inmortal en el calendario político de su país. Lenin es un mito, un nombre sacralizado y adorado por millones de seres que acuden a venerar su tumba y contemplar, como una reliquia, su cuerpo momificado. Sólo el pueblo ruso es capaz de ofrecer un fenómeno colectivo de esta naturaleza en nuestro siglo. Mientras el Occidente, con el aparato de su lógica, quiere reducir a razonamientos y números todo el misterio de la vida y del pensamiento, el Oriente parece empeñado y obstinado en un nuevo mesianismo político que tiene mucho de religioso. «Si llegan a borrar a Dios de la tierra—decía Dostoievski—, lo encontraremos en el subsuelo». En estas catacumbas de la pasión rusa se está dando forma a un nuevo espiritualismo.

Lo curioso es que tal perseverancia religiosa haya venido a recaer en Lenin. Con independencia de su figura física—que por la expresión soñadora y sonriente de su rostro y la proporción en las medidas medianas de su cuerpo, puede recordar a un icono bizantino—el pensamiento y la acción de Lenin dista mucho del misticismo. Es un revolucionario que juega a ganar. Parecerá esto una incongruencia, pero no es así. La mayor parte de los revolucionarios van a la revuelta por la acción en sí, atraídos por el romanticismo negativo de la destrucción de un orden establecido. Lenin, es cauto, se reserva, se expone lo menos posible, dirige la acción desde su gabinete de mando, mueve a los activistas como marionetas, y no está pensando tanto en deshacer lo existente como en adueñarse del poder y utilizarlo en beneficio de su nuevo orden.

Curzio Malaparte en su poco conocida obra «El buen hombre Lenin», definió con mucha claridad las intenciones del revolucionario ruso al decir: «Nunca Lenin peleó por la libertad... sino por el poder, nada más que por el poder. Durante sus años de exilio, desde la primera *Iskra* hasta su vuelta a Rusia, la palabra «libertad» articula un sonido falso en su boca. Es una de aquellas palabras que pronuncia sonriendo y entornando los ojos. A las hordas de soldados que abandonan las trincheras para volverse sobre Petrogrado, Lenin no promete la libertad, sino la venganza y la paz. A los mujiks que hacen retum-

bar en las campiñas el canto del gallo rojo, Lenin no promete la libertad, sino la venganza y la tierra. A los obreros que se aprietan alrededor de los oradores rojos en los patios de las fábricas, Lenin no promete la libertad, sino la venganza y el poder. Las palabras que lanza a los obreros y a los desertores, retumban, rojas y sonoras, de calle en calle, de aldea en aldea, hasta el fondo de Asia».

«CONSEJOS DE UN AUSENTE»

En octubre de 1917 escribe Lenin sus «Consejos de un ausente», inspirados en la obra de Marx, «Revolución y contrarrevolución en Alemania». Lenin dice lo siguiente:

1.º No jugar jamás con la insurrección, pero cuando se empiece estar plenamente convencido de que no hay que detenerse hasta llegar al final.

2.º Reunir en el lugar y en el momento decisivo, fuerzas muy superiores a las del enemigo, ya que este último, mejor preparado y mejor organizado, destruiría a los insurgentes.

3.º Una vez iniciada la insurrección, es preciso actuar con el máximo rigor y pasar, cueste lo que cueste, a la ofensiva. La defensiva es la muerte de la insurrección.

4.º Hay que esforzarse en coger por sorpresa al enemigo y aprovechar el momento en que sus tropas se encuentren dispersas.

5.º Hay que conseguir cada día un éxito, aunque sea poco considerable (se podría decir «cada hora» si se trata sólo de una ciudad) y conservar a cualquier precio la «superioridad moral».

Quien así escribe no es ciertamente un pensador, podría ser un estratega, un general de Estado Mayor. Y de alguna manera lo es Lenin porque está mandando sobre unas fuerzas y un partido que ha querido organizar militarmente. Hay que reconocerle el mérito del acierto.

Pero la razón de su triunfo no está solamente en estas características que imprime a la revolución. La razón de que ocupe el primer lugar entre los revolucionarios—entre los cuales había algunos cuyos valores intelectuales sobrepasaban con mucho los de Lenin—se debe a su obstinación, a su fanatismo, a sus facultades de dirigente, al magnetismo que ejerce sobre las masas, a su despreocupación por las formas y a su indiferencia en materia de sentimentalismos.

Nacido en Simbirsk, en la misma ciudad en que once años más tarde había de ver la luz Kerenski, Lenin hace el recorrido habitual de un revolucionario de su tiempo. Los años de exiliado en occidente le sirven para dos cosas: analizar mejor a su país, porque lo contempla de lejos, y adueñarse de todo aquello que le resulta más útil del pensamiento alemán. Es muy importante tener presente esta última estimación porque en ella está posiblemente la razón de la actual crisis ideológica del comunismo ruso.

El pensamiento alemán nutre a la revolución rusa, pero una vez que ésta se instala en el poder y se impone la línea ideológica del marxismo-leninismo, este pensamiento se hace sagrado, se persigue toda innovación, y toda evolu-

ción— aun aquella que está dentro de la misma línea—, tanto por temor a la pérdida del poder político como por respeto religioso hacia aquella idea y persona que ha proporcionado el triunfo. De ahí que el pensamiento comunista no se renueve en Rusia, sino fuera de la misma, y surjan nuevos pensadores sobre el sistema ideológico comunista justamente en aquellos lugares que escapan a esta férrea disciplina. Y es otra vez el pensamiento alemán y centro-europeo el que ofrece las bases de una renovación mientras Rusia se hace más y más baluarte de un fanatismo, se hace conservadora en la revolución, alejándose de aquella «revolución permanente» que trataba de imponer Trostky como fórmula de salvación.

Lukacks, Marcuse, Adam Schaff, Ernst Fischer y algunos otros definidos como los «nuevos galileos» del comunismo, se pelean con Rusia justamente porque revitalizan, examinan y adaptan a los nuevos tiempos la célebre doctrina.

A LOS CIENT AÑOS

A los cien años del nacimiento de Lenin, se puede decir que su vida constituyó un auténtico éxito y que estuvo marcada por el destino más singular. Pero cincuenta años de revolución en su país pueden ser objeto de otras consideraciones. Isaac Deustcher la ha definido como la «revolución incompleta». En el centenario de Lenin, Peter Weiss estrena en Berlín una obra sobre Trostky, el gran perdedor. En el centenario de Lenin, la casa donde vivió mucho tiempo en Zurich, y desde donde salió para ocupar un tren precintado que había de conducirlo a su país, es destruida para levantar sobre el solar un nuevo edificio. En la misma Rusia no saben bien cómo enfocar una conmemoración que tiene mucho de religiosa, porque como dice Louis Fischer: **Lenin vive**. Los dirigentes soviéticos «se aconsejaron de Lenin». Esta actitud se halla exactamente en el borde mismo de la deificación y la resurrección. Una jefatura carente de confianza e ideas nuevas, se apoya en las palabras y los hechos de Lenin. Resulta simbólico que las multitudes apiñadas vean a sus dirigentes, el 7 de noviembre, el 1 de mayo y en ocasiones especiales, encima del mausoleo de Lenin. Se sostienen sobre él. Dentro de la tumba piramidal, hecha de brillante granito rojinegro traído de Vinnitza (Ucrania), reposa el cadáver que parece vivo. El Kremlin es muy susceptible a las calumnias contra la hazaña química que representó el embalsamamiento de Lenin. En los años treinta, algunos periódicos extranjeros afirmaron que la pálida momia era una figura de cera. Ante ello, un grupo de extranjeros, del que formé parte, fue invitado a descender a las profundidades del santuario, donde el profesor Boris I. Zbarski, químico embalsamador, hizo alusión al proceso secreto mediante el cual pudo lograrse la momificación, y calculó que el cadáver podría durar un siglo. Luego abrió la caja de cristal, herméticamente cerrada, que contiene la reliquia, pellizcó la nariz de Lenin y le hizo volver la cabeza hacia la derecha y hacia la izquierda. No era de cera. Era Lenin. Ese iconoclasta es actualmente un icono ruso moderno, y millones de personas hacen cola y contemplan, admiradas, el milagro de su conservación en la carne.

«Lenin vive», pero su revolución ha cambiado incluso antes de producirse en aquellos países que él consideraba como piezas fundamentales para el sostenimiento de la revolución en su patria. Ni Alemania, ni Centro Europa se sumaron al acontecimiento. Tan inseguro estaba Lenin de que su inicial triunfo se consolidase, que a los tres meses de ocupar el poder proclamaba

como un gran éxito el hecho de que hubiese durado más que la Comuna de París. Con ello se daba por satisfecho, porque la aventura de aquella prueba le producía el vértigo de un salto en el abismo de la Historia.

Hubo, sin embargo, algún estallido. En 1919, Alemania vivió la revuelta de los espartaquistas, Hungría el experimento de Bela Kun, Baviera el gobierno de Kurt Eisner, Italia las huelgas y los atentados anarquistas, se derrumbaron los Imperios Centrales, cayó la monarquía otomana, mientras en Rusia la III Internacional lanzaba el segundo manifiesto del partido comunista.

Pero mientras no existe en la revolución rusa un movimiento que se parezca a la reacción thermidoriana de la revolución francesa, en Europa nace inmediatamente una repulsa frente a la gran amenaza que viene de Rusia. En Alemania, Rosa Luxemburgo y Liebknecht son eliminados; Bela Kun es derrotado y desaparece para no volverse a saber nada de él. En Italia, en ese mismo año crucial de 1919, Mussolini funda el partido fascista y Don Luigi Sturzo crea el partido popular católico. Europa occidental busca sus propias fórmulas de salvación y se acentúa esa barrera que siempre ha existido y cuyas fronteras terminan ante aquellas tierras que durante siglos han estado ocupadas por los turcos y que tienen un concepto de la libertad bien diferente al del Occidente europeo.

A medio siglo de distancia de aquellos hechos, se observa que la táctica de penetración comunista en Occidente ha cambiado, mientras, haciendo uso de la revolución, se ha extendido por el Oriente, por Asia. Si se contempla el mapa del mundo, se puede apreciar la gran extensión de territorios que han sido sometidos a este experimento. Todo se ha hecho en nombre de Lenin que, gracias a haber ocupado tan poco tiempo el poder, ha podido pasar a la leyenda sin haber sufrido la crítica de sus fracasos económicos. Stalin, que ha sido el gran artífice de este nuevo imperio, ya ha sido juzgado, aunque, sin duda, volverá a ocupar mejor posición en el recuerdo de sus compatriotas.

En nombre de Lenin actúan Mao-Tse-Tung, Ho-Chi-Min y cuantos nuevos jefes de revoluciones nacionales aparecen en el horizonte político. Todos parecen querer estar vinculados y sometidos a la protección de este profeta, como fórmula de seguridad ante el nuevo fetichismo. Sólo parece escapar a este hieratismo doctrinario el movimiento revolucionario de la América Central y del Sur. Pese a las vinculaciones económicas y políticas que pueda tener con Rusia, su revolución aparece con unos perfiles propios. La presencia e influencia de Trostky en México puede muy bien haber influido en ello.

En cualquier caso digamos que la vida de Lenin ha sido bien aprovechada por sí mismo y sus seguidores. Ha sido el padre de todas las revoluciones de nuestro siglo, aun sin haber participado en ninguna de ellas, porque hasta en el asalto al poder ruso en octubre de 1917 el verdadero luchador y árbitro de la situación que puso en manos de Lenin el poder fue Trostky.

La Contribución Rústica y la Empresa

La actual estructura de la contribución rústica es una estructura torturada y deforme. La concepción abstracta de la propiedad de la tierra, el decimonónico concepto de renta agraria, la falta de sentido empresarial y el desconocimiento del factor dimensión en la rentabilidad de la empresa, han hecho que la cuota fija, a la par que no es rentable para el Estado, no sea equitativa desde el punto de vista fiscal y requiera una nueva redacción legal. La cuota proporcional se ve frenada en toda su virtualidad, con evidente beneficio fiscal para las grandes fincas.

Nuestra actual Contribución Territorial rústica y pecuaria tiene más de cien años. Nació en 1845 con la reforma de Mon. Se llamó entonces «Contribución de Inmuebles, cultivos y ganadería», y consistió en una nacionalización de diversos impuestos regionales, como el «catastro» de Cataluña, la «talla» de Baleares, la «real contribución única» de Aragón, el «equivalente» de Valencia y la «contribución de paja y utensilios», así como la de «frutos civiles» de Castilla (1). Unificación, pues, de todos estos impuestos en uno de carácter nacional que había de gravar los rendimientos de la propiedad inmueble, tanto rústica como urbana (2), de los cultivos y de la ganadería.

La recaudación de esta contribución suponía en aquella fecha el 25 por 100 de los ingresos totales del Estado (3), mientras que en el año 1968 no llegó al 4 por 1.000 (4). Este impuesto ha venido a menos. Ha pasado de ser el

* Licenciado en Derecho. Profesor en la Escuela Superior de Técnica Empresarial Agrícola de Córdoba.

(1) Vide. L. Beltrán Flores, **Lecciones de Derecho Fiscal**, Valladolid, 1968, págs. 127-129.

(2) En la Ley de Presupuestos del año 1893 tuvo lugar la separación de las contribuciones rústica y urbana. Art. 29: «Desde el próximo ejercicio se repartirá y recaudará con separación la contribución urbana, la rústica y la pecuaria.»

(3) «Inmediatamente después de la reforma de Mon (...), los ingresos que proporcionaba equivalían al 25 por 100 de los totales del presupuesto...» Beltrán Flores, L., **Lecciones de Derecho Fiscal**, Valladolid, 1968, pág. 127.

(4) Según información del Ministerio de Hacienda, los ingresos por rústica ascendieron a 840.600.000 pesetas. Vide «Boletín Mensual de Estadística», núm. 294, pág. 125. Cifra sujeta a rectificación en el momento de la liquidación definitiva del presupuesto.

más rentable para el erario público, a ser el menos rentable de todos los impuestos directos e indirectos. Sin embargo, cosa curiosa, fue el caballo de batalla en la discusión de Cortes sobre el proyecto de Ley de Reforma del Sistema Tributario de 11 de junio de 1964 (5), y «ha sido una de las claves del debate, posiblemente la de mayor carga, no sólo tributaria, sino política» (6) de la discusión en Cortes para la Ley de 30 de junio de 1969 sobre «Modificaciones parciales de algunos conceptos impositivos». El tema de la fiscalidad del campo es, entre los fiscales, el tema más polémico.

La fiscalidad del campo no podemos reducirla a la Contribución rústica. Para contabilizar todo lo que el campo paga de impuestos, para medir el volumen de renta agraria que fluye de las economías particulares al sector público, para determinar la presión fiscal que gravita sobre una explotación agraria, sobre una provincia o sobre una región económica, habría que analizar todo el sistema tributario. En la imposición directa, las rentas agrarias del propietario o del cultivador individual son **reconsideradas** en el impuesto general sobre la renta. En la agricultura asociada, las rentas agrarias, tras un tratamiento casi de trámite en la Contribución rústica, pasan a ser consideradas en el impuesto general. En cuanto a la imposición indirecta, tanto el tráfico de los bienes como el de los productos agrarios, es gravado. Si junto a estas grandes vías de canalización de las rentas agrarias hacia el sector público, analizamos las pequeñas arterias de recargos, cuota de la seguridad social y exacciones parafiscales, obtendríamos el cuadro completo de canalización de las rentas agrarias fluyendo hacia el sector público (7). Pero con qué presión, con qué volumen fluyen dichas rentas, qué bocado supone en las rentas agrarias particulares la exacción del Fisco, en qué medida esta exacción es reinvertida por el Estado en el mismo campo, éstas son todas preguntas que no tienen actualmente respuesta adecuada. Nosotros nos vamos a limitar a un punto concreto de la fiscalidad agraria: la contribución rústica, y de ella vamos a analizar en concreto su estructura, tal como la encontramos delineada en los textos legales, reparando especialmente en los temas que actualmente requieren reflexión doctrinal.

La estructura de un impuesto es su arquitectura, su armazón, las líneas que lo configuran. En nuestro sistema tributario actual, la Contribución rústica consta de dos piezas articuladas: la cuota fija y la cuota proporcional, pero dos piezas de distinta época. La cuota fija, podemos decir, supone el **substratum** histórico de la contribución; la cuota proporcional, su diseño moderno.

1.—CONSIDERACION DE LA CUOTA FIJA

La cuota fija ha sufrido en sus más de cien años de existencia una profunda involución. Desde 1845 hasta teóricamente 1906, el régimen de amilla-

(5) «No creo haya pasado inadvertido para la mayor parte de los lectores que pueda tener este trabajo que la oposición más enconada a la Reforma del Sistema Tributario llevada a cabo por la Ley 41 de 11 de junio de 1964, se centró en la Contribución Territorial, Rústica y Pecuaria.

»Para cualquier técnico medianamente versado en cuestiones fiscales, que atendiere exclusivamente a éstas, el hecho expresado no podía tener la menor justificación.» Gómez-Aparisi Pajares, R., *Contribución Territorial, Rústica y Pecuaria. Comentarios a la Ley de Reforma del Sistema Tributario*, Madrid, pág. 7.

(6) Discurso pronunciado por D. Antonio Gómez Picazo en la sesión de Cortes de 30 de junio de 1969. «Boletín Oficial de las Cortes Españolas», núm. 1057, pág. 25787.

(7) Véase: «Servicio de Estudios en Barcelona del Banco Urquijo», *Tributación de la empresa agrícola en función de su tamaño*, Barcelona, 1964, págs. 11-12.

ramiento o de cupo vigía en todo el territorio nacional. Por virtud de la Ley sobre el Catastro parcelario de España de 23 de marzo de 1906, se implanta un nuevo régimen: el de cuota, que progresivamente habría de ir reconquistando el suelo nacional desde Granada hasta el norte de España. Verdadera obra de romanos la realización del Avance catastral, no por la perfección con que ha sido realizado, sino por su elevado coste, los esfuerzos que supuso y su duración de más de cincuenta años (8). El cambio que supuso la confección del Avance fue que ya no se señalaba por el Estado un cupo «a priori» que ingresar, ni tenía por ello lugar el repartimiento entre provincias, municipios y propietarios, sino que los ingresos del Estado por rústica serían el resultado de aplicar a los líquidos impositivos un tipo de gravamen. Este régimen de cuota es prácticamente subsumido en la Reforma de Navarro Rubio y forma lo que denominamos cuota fija.

1.1. ¿Qué grava la cuota fija?

La cuota fija grava las rentas agrarias que dimanen bien de la propiedad o posesión de bienes o derechos rústicos y pecuarios, bien del mero ejercicio de la actividad agrícola, forestal, ganadera o mixta (9). El que la cuota fija grave las rentas provenientes del mero ejercicio de la actividad agropecuaria es una novedad teórica de la Reforma de Navarro Rubio, que no tiene virtualidad alguna práctica (10). Tal vez con esta innovación doctrinal se nos insinúe una futura y posible evolución de la cuota fija hacia algún tipo de licencia fiscal, pero actualmente en la práctica nadie es gravado por el solo y exclusivo hecho de ejercer la actividad agropecuaria (11). Los arrendatarios, que ciertamente ejercen la actividad sin ser al mismo tiempo propietarios, no son gravados en la cuota fija, sino marginalmente en cuanto el canon arrendaticio sea inferior a la base liquidable del impuesto, y aun en este caso el aceptar la repercusión parcial de la cuota por la diferencia es una obligación

(8) García-Badell y Abadía, G.: Conferencia pronunciada el 14 de diciembre de 1964. «Se había profetizado en todas partes que el catastro iba a ser una panacea para la Hacienda Pública, ya que se descubriría con él grandes superficies ocultas, nuevos cultivos y riquezas importantes, y que el concluirlo iba a ser un gran negocio para el Estado. Y cuando ya casi terminado han visto las gentes que en los ingresos, la cuota del Tesoro que corresponde al campo español no excedía de 1.300 millones de pesetas, se han rasgado las vestiduras, obteniendo una conclusión que juzgan indiscutible y que es la siguiente: la necesidad de poseer unos ficheros con más de 70 millones de fichas y hojas catastrales y de 7 millones de propietarios, después de vivir los funcionarios en los pueblos muchos días, de redactar miles de impresos, barajando cifras y más cifras, para fijar extensiones, productos y gastos de cada cultivo y aprovechamiento, sabiendo que en esta labor exhaustiva ha intervenido una extensa organización de Ingenieros, peritos, administrativos, delineantes, etc., durante un período de muchos años, para llegar a obtener una contribución media por hectárea de 26 pesetas, no justifica esta labor tan colosal.»

(9) Art. 13 del Texto Refundido: «La cuota fija de la Contribución gravará las rentas reales o potenciales que correspondan a la propiedad o posesión de los bienes y derechos calificados tributariamente de naturaleza rústica y pecuaria o al mero ejercicio de actividades agrícolas, forestales, ganaderas o mixtas.»

(10) Desde la reforma de Navarro Rubio es gravada autónomamente la ganadería independiente. Con anterioridad toda la ganadería era gravada adjetivamente como un recargo de la rústica. Continúan gravándose como recargo la ganadería dependiente, pero no la independiente. Estamos de acuerdo en que la ganadería independiente debe ser gravada autónomamente, pero en lo que disentimos es que sea gravada como actividad.

(11) Sería posible como licencia fiscal, parecida a la establecida en el impuesto sobre rendimientos del trabajo personal, en la que fueran gravados los agricultores y ganaderos, según el censo de que disponen las Hermandades Sindicales.

jurídico-privada y no tributaria (12). Puede ser que el legislador haya hecho mención de gravar las rentas provenientes del mero ejercicio de la actividad agropecuaria para justificar la inclusión posterior de la actividad ganadera independiente. Pero el gravar la actividad ganadera independiente es una elucubración legislativa innecesaria. Basta con ser propietario de la ganadería independiente—y se requiere serlo, aunque no se ejerza la actividad—para ser gravado con la cuota fija (13). Finalmente, cuando el texto legal enumera los sujetos pasivos de la cuota fija, nos habla de propietarios, usufructuarios, detentadores del dominio directo, y no nos habla de colonos, agricultores, ganaderos...

Por todo ello, la cuota fija no grava las rentas provenientes del mero ejercicio de la actividad agrícola, forestal, ganadera o mixta, sino sólo y exclusivamente las rentas provenientes de la propiedad o posesión de bienes o derechos de naturaleza rústica o pecuaria; es decir, genéricamente hablando, grava las rentas agrarias.

Analícemos estas rentas agrarias. Primeramente nos dice el texto legal (14) que serán gravadas indistintamente las rentas reales o potenciales. Es decir, no sólo son gravadas las rentas realmente obtenidas, sino las que se pudieron obtener; se grava no sólo la percepción de rendimientos, sino la susceptibilidad de obtención de rendimientos (15). La propiedad, pues, de la tierra o del ganado se concibe potencialmente, abstractamente. Es una fuente de rentas. No se concibe en estos primeros enunciados la tierra como factor de producción considerado independientemente de los restantes factores que intervienen en la producción agraria, ni mucho menos como un factor de producción cuyos rendimientos vengan incluidos en el beneficio neto de la explotación agraria, sino simplemente se concibe como una fuente de rentas para su propietario. Concepción abstracta de la propiedad de la tierra, inflada por la visión fisiocrática del campo que por su fertilidad da un producto puro, un plus regalado al esfuerzo productivo humano. Es interesante hacer notar esta concepción abstracta e inflada de la propiedad de la tierra, en cuanto obstaculiza la visión empresarial de la explotación agraria.

1.2. Elementos de la renta agraria.

Ahora bien, estas rentas agrarias que pueden ser reales o potenciales, he-

(12) Asimismo las estipulaciones pactadas en los contratos de arrendamiento para hacer derivar la carga fiscal de la cuota fija del arrendador al arrendatario tendrán virtualidad entre las partes, pero en nada cambia la situación jurídico-fiscal del propietario ante el Fisco.

(13) El ganadero independiente paga la cuota fija no porque ordeñe vacas, sino porque las vacas son suyas.

(14) Vide nota 9.

(15) Esta interpretación del término «potencial» viene respaldada por el artículo 2.º del Texto Refundido: «El hecho imponible en la Contribución se origina:

»a) Por la percepción, devengo o susceptibilidad de obtención de los rendimientos de los bienes, derechos y actividades calificados tributariamente de naturaleza rústica y pecuaria.

»b) Por la utilización, goce o posesión de los bienes que produzcan o puedan producir los expresados rendimientos.»

mos de desentrañarlas, pues la renta agraria que es gravada por la cuota fija es la suma algebraica de diversos elementos (16).

Primeramente incluye la renta dominical o renta de la tierra. Esta renta es la pieza cotizada por la economía clásica como objeto de gravamen, pues si se defiende a ultranza la neutralidad del impuesto, es indiscutible que el gravamen sobre la renta del propietario incide menos sobre el precio del trigo que el gravamen sobre el beneficio de la explotación. Pero renta dominical existirá en el caso que la finca esté arrendada, y no existirá en el caso contrario; sin embargo, fiscalmente, siempre una finca produce renta dominical, pues si no está arrendada podía estarlo. Nunca los arrendamientos rústicos han tenido un adecuado tratamiento fiscal. Siempre el arrendamiento es tratado marginalmente, en cuanto el canon arrendaticio es inferior o supera a la base liquidable. Ello es debido a la estimación excesiva que fiscalmente se le ha dado a la renta dominical, en contra de un menosprecio declarado del beneficio del cultivador. A mi modo de ver, la renta dominical no debería ser gravada en la contribución rústica, sino en el impuesto sobre las rentas de capital, de cuyo epígrafe tercero son exceptuados precisamente los arrendamientos rústicos y urbanos. Así serían correctamente tratadas las rentas dominicales que realmente existiesen en los casos de arrendamiento.

En segundo lugar, en la renta agraria se incluye el interés del capital circulante invertido anualmente en el cultivo. El capital circulante se concibe también abstractamente fingiendo un préstamo que el propietario-cultivador se hiciera a sí mismo, y prescindiendo totalmente de que dicho capital fuera ajeno. En pura ortodoxia fiscal, si dicho capital es ajeno, produce un interés que debe ser gravado en el impuesto sobre las rentas de capital; pero si el capital circulante es propio, su interés debe considerarse incluido en el beneficio global de la explotación. Se concibe, pues, al capital circulante abstracta y genéricamente, lo mismo que se concebía la propiedad de la tierra.

Finalmente, en la renta agraria se incluye el beneficio correspondiente al cultivador, hacia el cual diversos textos legales demuestran un declarado menosprecio. El beneficio del cultivador debe consistir en un moderado premio a su esfuerzo; en la determinación del líquido imponible, se ha de prescindir de la diligencia o negligencia del cultivador; el beneficio del cultivador se debe cifrar en un tanto por ciento del volumen total de gastos (17).

(16) Artículo 18 del Texto Refundido: «... En particular, la base imponible comprenderá la suma de las cantidades siguientes:

»a) La que en concepto de renta corresponde al propietario de la tierra, acrecida en el interés de los capitales invertidos anualmente en el cultivo.

»b) La que en concepto de beneficio corresponde al que cultiva la tierra.

»c) La que en concepto de beneficio y de interés de los capitales invertidos anualmente en la explotación pecuaria correspondía al sujeto pasivo del tributo.»

(17) Circular de rectificación de amillaramientos, 16 de diciembre 1878. «Pero este cálculo es preciso que se haga con exactitud remarcable, para que, como se ha dicho al hablar de las huertas, aparezca en consonancia el valor capital con el reditual de las fincas, y éste, o sea la renta del propietario, con el premio moderado que corresponde al colono por su trabajo y por el capital anticipado para los gastos de explotación. Esta observación importante es aplicable punto general a todos los objetos de riqueza, y por lo tanto excusaremos en adelante su repetición.»

Reglamento para rectificación de amillaramientos, 30 septiembre 1885. Se establece una evaluación especial o individual en los casos en que difiera sensiblemente el líquido imponible real del calculado. Para dicha evaluación especial son requisitos imprescindibles: «... segundo, que esa diferencia no proceda del mayor esmero o la mayor perfección de las labores, ni tampoco de los descuidos o negligencia de los dueños, arrendatarios o encargados de las fincas...».

Reglamento provisional, 23 de octubre de 1913. Artículo 25: «El beneficio del colono se estimará en un tanto por ciento de los gastos anuales.»

Tenemos, pues, que en el concepto de renta agraria que grava la cuota fija se incluyen tres elementos: la renta dominical o renta de la tierra, el interés del capital circulante y el beneficio del cultivador. Los tres elementos de la producción agraria son considerados aisladamente, no confundidos y amasados en el beneficio neto de la explotación agraria. Yo diría que en la cuota fija, en esta concepción de la renta agraria, no sólo no existe una mentalidad empresarial, sino declaradamente antiempresarial.

Si en el concepto de renta agraria advertimos una orientación antiempresarial, lo mismo advertimos en lo que podemos llamar parcelación catastral. Parcela catastral es «la porción de terreno cerrada por una línea poligonal que pertenece a un solo propietario, dentro de un término municipal» (18). Por lo tanto, una finca, soporte físico de la empresa agraria, al ser atravesada por una línea divisoria de municipios o por una vía terrestre o fluvial de dominio público, queda escindida en varias parcelas catastrales. Si no hubiera presidido la confección del catastro una confección abstracta de la propiedad de la tierra, se habrían respetado las extensiones superficiales de las explotaciones agrarias; pero ello no ha tenido lugar, y así tenemos que la estructura agraria catastral oculta el latifundismo y acentúa el minifundismo de nuestra estructura agraria real. Contra tres millones de explotaciones agrarias y millón y medio de propietarios, el catastro nos arroja seis millones de parcelas catastrales (19).

Una vez considerada la parcelación catastral, fijémonos en la subparcelación agronómica. La parcela catastral, en virtud de la calificación y clasificación agronómicas, puede quedar subdividida en múltiples subparcelas. La calificación tiene en cuenta las especies cultivadas y los sistemas de cultivo empleados. La clasificación atiende a la intensidad productiva del terreno. Depende, pues, de la multiplicidad de cultivos, de la diversidad de sus sistemas, de la variedad de las clases de tierras, el que la parcela catastral sea un todo uniforme o un verdadero mosaico agronómico-fiscal.

Si, finalmente, atendemos a la consideración económica de los rendimientos provenientes de las parcelas catastrales, vemos que toda la evaluación se refiere a la unidad superficial de la hectárea. Así, toda la finca, que ya ha sido parcelada y subparcelada, queda totalmente cuadrículada en el momento de evaluar económicamente sus rendimientos. Fiscalmente, para la cuota fija, es igual una finca de mil hectáreas que mil finquitas de una hectárea. Para la cuota fija, la dimensión de las explotaciones no tiene influencia alguna en la rentabilidad de la empresa, lo cual va en evidente beneficio de la gran propiedad y en evidente perjuicio de la pequeña propiedad.

En mi punto de vista, por la concepción abstracta e inflada de la propiedad de la tierra, por la orientación antiempresarial de la renta agraria que ha presidido la confección del catastro, por la falta de atención a la dimensión de las explotaciones agrarias, hemos asistido al fracaso político-fiscal mayor del siglo. De seis millones de parcelas catastrales, que suponen la confección de 60 millones de documentos catastrales, antes de la reforma de 1964, estaban exentas cerca de tres millones. Después de la reforma, y gracias a la actualización de bases operada en 1965, solamente han quedado exentas otras 2.200.000 par-

(18) Reglamento provisional, 23 de octubre 1913. Artículo 3.º

(19) Explotaciones: 3.000.411, según Censo agrario de 1962.

Propietarios: 1.582.706, según **Encuesta de equipamiento y nivel cultural de la familia**, realizada por el Instituto Nacional de Estadística.

Parcelas catastrales: 5.971.637. Vide: Fuentes Quintana, E., y Albiñana García-Quintana, C.: **Sistema fiscal español y comparado**, curso académico 1968-1969, pág. 109.

celas. Por todo lo cual, en la actualidad, tributan por cuota fija menos de un millón de parcelas catastrales, con una recaudación media de 26 pesetas por hectárea (20).

2.—CONSIDERACION DE LA CUOTA PROPORCIONAL

Si en la cuota fija advertimos una ausencia total de sentido empresarial, en la cuota proporcional el centro de gravedad del impuesto es la empresa agraria. Las parcelas se reagrupan, lindes o no, cuando se da una unidad orgánica de explotación, que en forma técnicamente autónoma tenga por objeto la producción ganadera, agrícola o forestal, y cuyos riesgos sean asumidos por el titular de la explotación (21). La propiedad de la tierra ha cedido el paso a la explotación agrícola. El propietario o usufructuario será sujeto pasivo de esta cuota en tanto sea el cultivador, si no, lo será el arrendatario. En cualquier caso lo será el titular de la explotación, que no se tiene que confundir necesariamente con el propietario de la tierra. El objeto de gravamen ya no será la renta dominical, ni el interés del capital circulante, ni el beneficio del cultivador, sino sólo y exclusivamente el beneficio neto de la explotación.

En la cuota proporcional advertimos, pues, una clara y decidida voluntad del legislador de constituir la empresa agraria en la unidad básica de imposición.

Pero esta clara orientación empresarial se degrada cuando reparamos en los sistemas de determinación de la base imponible. Para determinar cuántos han sido los beneficios netos de la explotación, la ley ofrece al contribuyente la opción entre dos posibles sistemas. El primero es el de estimación directa a partir de la contabilidad de la empresa. Este sistema hay que elegirlo expresamente, cosa que prácticamente no tiene lugar, por dos razones: primera, porque es más beneficiosa para la empresa una evaluación global, y si no lo fuera cabría posteriormente el recurso de agravio absoluto; y la segunda porque la elección de la estimación directa lleva implícito el que la empresa agraria lleve contabilidad y que la lleve en regla.

2.1. Evaluaciones globales

Por lo tanto, prácticamente la opción es clara. Casi nadie pide ser excluido del régimen de estimación objetiva, propio de las evaluaciones globales. Este régimen consiste en la fijación de unos módulos de rendimiento medio, confeccionados por unas Juntas Mixtas de funcionarios y contribuyentes. Pero estos módulos son establecidos con referencia a la unidad superficial de la hectárea. De nuevo queda la finca cuadriculada en hectáreas en el momento

(20) Vide obra citada en nota anterior.

(21) Artículo 34 del Texto Refundido: «A efectos de lo dispuesto en el artículo anterior, se considerará como una sola explotación al conjunto de cabezas de ganado o cualquier extensión de terreno, aunque esté compuesto por varias parcelas, lindes o no entre sí, siempre que uno y otros constituyan una unidad orgánica que, en forma técnicamente autónoma, tengan por objeto la producción ganadera, agrícola o forestal, cuyos riesgos se asumen por la persona o entidad que las realiza.» Un análisis de este artículo lo encontramos en García Añoveros, J.: *La Contribución territorial, rústica y pecuaria*, «Revista de Derecho Financiero y de la Hacienda Pública», núm. 65-66, páginas 1339-1343.

de considerar económicamente sus beneficios, de nuevo la finca de mil hectáreas queda convertida en mil finquitas de una hectárea. La dimensión de la empresa agraria no juega papel alguno en la rentabilidad de la misma. Por lo tanto, la cuota proporcional, de tan clara orientación empresarial, retrocede a los métodos de fijación de las bases imponibles propios de la anacrónica cuota fija, beneficiando declaradamente a la gran explotación en contra de la mediana (22).

Ahora bien, en la ley se asigna a estos módulos de rendimiento, fijados anualmente por las Juntas Mixtas, una función adjetiva en relación con la cuota fija. La cuota fija lo es durante un quinquenio. En el quinquenio siguiente sus bases son automáticamente revisadas en función de la media aritmética que arrojen los módulos establecidos en el quinquenio anterior. Los módulos fijan el beneficio neto por hectárea de cultivo; en la cuota fija se gravan las rentas agrarias, que no se corresponden con el beneficio neto de la explotación. En consecuencia, al aplicar esta técnica de revisión de las bases tributarias de la cuota fija en función de los módulos propios de la cuota proporcional, se está desnaturalizando la estructura de la cuota fija, tal como la encontramos diseñada en la ley.

Vemos, pues, que la técnica propia de la cuota fija de referir las rentas agrarias a la unidad superficial de la hectárea, es adoptada en el régimen de estimación objetiva de la cuota proporcional. Por el contrario, los módulos de la cuota proporcional son utilizados para determinar la cuantía de las rentas agrarias de la cuota fija. Ello nos hace concebir a ambas cuotas como dos hermanas siamesas, amenazadas las dos de muerte y necesitadas de una urgente intervención quirúrgica.

En el año 1966 no llegaron al 50 por 100 las Juntas Mixtas que fijaron sus módulos; en el año 1967 no llegaron al 30 por 100. De la recaudación presupuestada para 1966 en 500 millones, sólo se recaudaron 25. De los 630 millones de 1967 no se recaudó absolutamente nada (23). Prácticamente la cuota proporcional ha sido un fracaso político-fiscal. Por ello el Ministerio de Hacienda optó por la supresión de la cuota proporcional en el proyecto de Ley sobre «Modificaciones parciales de algunos conceptos impositivos» (24). Ello suponía un retroceso en el sistema tributario inaugurado en 1964, suponía el abandono de la orientación empresarial de la contribución. Asimismo suponía abandonar la estimación directa y real de los beneficios de las explotaciones agrarias (25). Por ello, la Comisión de Hacienda de las Cortes, con mejor criterio, juzgó que la cuota proporcional no debía desaparecer, sino simplemente encauzarse. Entre las medidas tomadas, destacamos la autorización legislativa concedida al Ministro de Hacienda, para que pueda autoritativamente excluir

(22) García Añoveros, J.: En *Contribución territorial, rústica y pecuaria*, «Revista de Derecho Financiero y de la Hacienda Pública», núm. 65-66, pág. 1351: «Si consideramos las características de este sistema, que se configura en la Ley como preponderante, aparece en la regulación de este impuesto una contradicción, ya antes apuntada. En el sistema de estimación objetiva la explotación pierde su unidad; y si una explotación con cierta variedad de aprovechamientos o cultivos, sus rendimientos se determinarán en diversas Juntas, cada una de las cuales fijará los rendimientos para el cultivo correspondiente, sin tener en cuenta los demás de una explotación: es decir, la explotación queda reducida a una suma de fincas o parcelas o subparcelas que son objeto de consideración aislada a efectos de fijar la base imponible por este sistema.»

(23) Vide: Gómez-Picazo, A.: Discurso pronunciado en Cortes para la defensa del Dictamen de la Comisión de Hacienda, sobre *Modificaciones parciales de algunos conceptos impositivos*, «Boletín Oficial de las Cortes Españolas», núm. 1057, págs. 25787-8.

(24) Proyecto de Ley: «Boletín Oficial de las Cortes Españolas», núm. 1030.

(25) Vide nota 23.

del sistema de evaluación global a las fincas cuya base imponible supere la cifra de 400.000 pesetas (26). Al poner este límite, creo que en el momento actual, esta medida no tendrá más alcance que la de realizar una experiencia de laboratorio para la aplicación de la estimación directa.

2.2. Dificultades

Dos dificultades graves se oponen a este ensayo:

1.º) En la contabilidad mercantil son tradicionalmente imprescindibles los documentos escritos; en la agraria la mayor parte de las operaciones económicas se realizan sin esta formalidad. Por lo tanto, la comprobación inspectora de los diversos apuntes contables no podrá ser llevada a cabo debidamente por falta de justificantes (27).

2.º) El empresario individual agrícola, cuya base imponible exceda las 400.000 pesetas, tendrá que llevar una contabilidad, pero sólo en virtud de una obligación tributaria formal, cuyo incumplimiento no tendrá más consecuencia que el levantamiento de un acta inspectora que derive la estimación de la base imponible a los Jurados Tributarios, y seguramente la aplicación de una sanción pecuniaria que siempre será más barata que el coste de la contabilidad.

Juzgamos, pues, que dicha medida a la par de tener reducido alcance, pues son muy pocas las fincas que superan el límite establecido, será prácticamente inviable en cuanto se encontrará con una resistencia pasiva del contribuyente legalmente insalvable.

Mientras esperamos el éxito o el fracaso de la referida medida, podemos preguntarnos en qué consiste la contabilidad que servirá de base a la estimación directa. El artículo 41-b del Texto Refundido de la Contribución rústica nos habla de una contabilidad **elemental**. Por contabilidad elemental entiende la Orden del Ministerio de Hacienda de 29 de diciembre de 1965 «aquella que se limite a consignar, debidamente sistematizados, los elementos de beneficios o pérdidas que integren el resultado económico de un ejercicio». Sus apuntes contables pueden quedar reducidos a las operaciones de adeudo o abono determinadas por ingresos y gastos que no afecten al activo fijo. Y es potestativo para el contribuyente tener en cuenta las amortizaciones del activo fijo percedero y aquellos conceptos que sin requerir movimiento de efectivo entrañen significación de beneficio o pérdida.

Esta contabilidad tan elemental es enriquecida posteriormente por la misma orden, cuando exige tantas cuentas como cultivos, aprovechamientos o actividades puedan realizarse en la explotación. El multiplicar estas cuentas parciales obliga a la apertura de una cuenta de gastos generales, que podrá tener tantas cuentas divisionarias como se juzguen necesarias para el adecuado tratamiento de las amortizaciones, los intereses de los capitales ajenos, los gastos de conservación, cánones de arriendo...

(26) Vide nota 23.

(27) Vide Gómez-Aparisi Pajares, R.: *Contribución territorial, rústica y pecuaria. Comentarios a la Ley de Reforma del Sistema Tributario*, Madrid, págs. 13-18.

V. THEOTONIO

La contabilidad elemental ya no va siendo tan elemental. Antes o después para la recta determinación del beneficio neto de la empresa agraria, tendrá que imponerse legalmente una contabilidad científica, un plan contable fiscal de la empresa agraria. Solamente con la estimación directa y real del beneficio neto puede entrar la Contribución y en concreto la cuota proporcional por los cauces de equidad, rentabilidad, flexibilidad y racionalidad propios de cualquier impuesto.

3.—CONCLUSION

Resumiendo, tras estas reflexiones sobre las cuotas fija y proporcional, podemos decir que la estructura actual de la Contribución rústica es una estructura torturada y deforme. La concepción abstracta de la propiedad de la tierra, el decimonónico concepto de renta agraria, la falta de sentido empresarial y el desconocimiento del factor dimensión en la rentabilidad de la empresa, han hecho que la cuota fija, a la par que no es rentable para el Estado, no sea equitativa desde el punto de vista fiscal y requiera una nueva redacción legal. La cuota proporcional, con decidida orientación empresarial, se ve frenada en toda su virtualidad, en cuanto está sometida prácticamente a una estimación de bases en régimen de evaluación global con técnica propia de la cuota fija, que convierte la finca de mil hectáreas en mil finquitas de una hectárea, con evidente beneficio fiscal para las grandes fincas. Ello ha llevado a decir que está por escribir la historia de la tributación de las grandes fincas rústicas de España. Esperemos que el ensayo de laboratorio que va a tener lugar, si el Sr. Ministro de Hacienda hace uso de la autorización legislativa que le ha sido concedida el 30 de junio pasado, arroje luz para una nueva, moderna, equitativa y justa estructura de nuestra Contribución rústica (28).

(28) El Sr. Ministro de Hacienda ha hecho uso de esta autorización, acordando, por Orden de 23 de julio de 1969, la aplicación integral del régimen de estimación directa a las explotaciones agrícolas con una base superior a 400.000 pesetas, a partir del 1 de enero de 1970.

Posteriormente, en la Orden de 19 de noviembre, se han aprobado los registros contables que han de ser llevados por los contribuyentes de rústica sometidos al régimen de estimación directa.

En la Resolución de 9 de diciembre, la Dirección General de Impuestos Directos establece el plazo para el cumplimiento del requisito de diligenciado de dichos libros-registro, y en la Instrucción del día 11 se dan normas para su utilización. Estas normas han sido complementadas por la Orden de 24 de febrero de 1970, cuya novedad consiste en autorizar la llevanza de la contabilidad por partida doble, ajustada a los libros del Código de Comercio, en sustitución de los libros-registros.

XXVIII Semana Social de España

Se planeó para 1969, pero la declaración del estado de excepción aconsejó aplazar su celebración. Acaba de clausurarse en Murcia. ¿Cón éxito? Por el número de asistentes, sí. Aun cuando algo inferior ésta a la de Valladolid, la asistencia a las lecciones en la Casa de la Cultura y a los coloquios y seminarios en el Colegio Mayor Sagrado Corazón se ha aproximado al millar.

Vamos a reflexionar brevemente sobre las líneas estructurales en las que se mueve la Semana.

1. Comencemos por el tema mismo. El objetivo directo de la **Pop. Progr.** es el tercer mundo; el mundo de los pueblos subdesarrollados. En este sentido tiene que ir la reflexión basada en el documento pontificio. La duda está en si era acertado tomarlo como tema de una Semana Social Española sin que ello supiera a «escapismo». La recta intención de los organizadores, secundar el pensamiento pontificio, no ha sido captada por una parte del público, que ha mostrado su disconformidad, no siempre con modos correctos, por creer que se soslayan realidades españolas, poniendo los ojos más allá de las fronteras.

Para corregir, en parte, lo que se preveía iba a señalarse como fallo, pareció conveniente introducir en el temario una lección centrada en problemas de España. El ponente, prestigioso catedrático, se mantuvo con estilo de cátedra en exposición de términos y conceptos, tardando en llegar y haciéndolo de manera aséptica, a lo que el «gran público» esperaba con impaciencia, una impaciencia mostrada de forma incorrecta por una minoría con facilidad para el plante, aun cuando vaya más allá de lo que el civismo exige.

2. El Nuncio de S. S. dio lectura en la sesión inaugural a la carta de la Secretaría de Estado del Papa. Algunas de sus ideas:

— La Iglesia reconoce y alaba lo bueno del dinamismo económico-social; acepta como necesario el progreso técnico. Pero, en su deber de ocuparse

de la vida entera del hombre, muestra los peligros de la nueva forma de materialismo y de deshumanización que el espíritu técnico y el mundo de la máquina introducen. Lo mismo que las diferencias sociales, que, frecuentemente, se marcan más con la economía moderna.

— El desarrollo debe ser integral para ser auténtico; no puede reducirse al simple crecimiento económico; debe concebirse como un servicio a todos los hombres, teniendo en cuenta la dignidad del hombre, sujeto—no objeto—de la economía, que anhela participar por sí mismo y a través de sus delegados libremente elegidos en las instituciones o empresas a que pertenece y cuyas decisiones le afectan.

— Si bien es cierto que no habrá auténtico progreso si se descuida el verdadero desarrollo de los valores ontológicos del hombre, no puede subsistir válidamente un progreso exclusivo para una nación sin que se proyecte y redunde en el desarrollo solidario de la Humanidad. No caben éticas individualistas ni actitudes de pasividad ante los demás.

— Hay una escala normativa de valores en la tarea de la promoción humana; impone un orden que mira preferentemente a la formación moral, científica y cultural del hombre, a fin de que sea más, valga más.

3. En las grandes encíclicas sociales hay evolución, o adaptación de conceptos al ritmo de la evolución del problema social. No presentan contradicciones de tipo formal; a lo sumo, contraposiciones aparentes de tipo material; los grandes documentos sociales del magisterio pontificio son complementarios en cuanto a su contenido. Fue la idea central de la lección introductoria, a cargo de J. L. Gutiérrez, secretario técnico de la B. A. C. En un coloquio, prolongación de la ponencia, siguió una discusión movida sobre el concepto y contenido de la doctrina social de la Iglesia, la justicia social, estructuras internas de la Iglesia.

«El desarrollo solidario de los pueblos» fue la lección que centraba de lleno la semana. Luciano Pereña, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, lo desarrolló con competencia y valentía. Tanto el capitalismo como el comunismo—dijo—han realizado una ayuda a los pueblos hambrientos más espectacular y demagógica que verdadera. La ayuda a esos pueblos se ha convertido simplemente en un medio más de lucha por el poder y la supremacía mundial, ya que mientras los políticos occidentales justifican ante sus gobernados la necesidad de socorrer al tercer mundo como una batalla contra el comunismo, los dirigentes comunistas afirman lo mismo, pero como una batalla, claro está, en contra del capitalismo.

No pueden desconocerse las limitaciones y las dificultades que tiene España, todavía en camino de desarrollo, para comprometerse en un plan de ayuda internacional. Pero, dentro de la **Pop. Progr.**, es necesario presionar para que nuestros gobernantes constituyan un fondo nacional, con una parte de los gastos militares, con el fin de ayudar a los pueblos más subdesarrollados. Para su mayor eficacia, se podría aplicar ese fondo a la promoción de centros de formación de jóvenes con destino a los países de Hispanoamérica y África Ecuatorial.

El proyecto de un servicio social, que no deberá tener mixtificaciones políticas ni segundas intenciones imperialistas, y de un estatuto para los sujetos de conciencia, que actualmente se estudian en las Cortes, pueden ser un paso decisivo en este sentido.

¿Cuáles han de ser los criterios y cuáles las actitudes para la ordenación del desarrollo? A este interrogante respondió la lección del catedrático granadino M. López Calera. La gravedad y la injusticia del desarrollo es tan grande en determinadas circunstancias que, a veces y bajo determinadas condiciones, puede considerarse justificada la revolución violenta como una forma de legítima defensa de las colectividades. Aunque no desconozcamos los peligros que encierra la intrínseca irracionalidad de la violencia.

Precisamente porque hay que evitar la violencia a toda costa, es preciso que se apliquen rápidamente todos los criterios generales, ya muy conocidos, pero que no acaban de ponerse en práctica.

Sin embargo, es bueno repetir los principios generales, como una forma de que la opinión pública tome conciencia de la gravedad del momento. Estos principios serían: integralidad del desarrollo; preferencia de un desarrollo cultural sobre el desarrollo económico; necesidad de que las élites de los países subdesarrollados se conciencien, a fin de que realicen las precisas reformas estructurales.

Uno de los extranjeros invitados a tomar parte en el desarrollo de las lecciones fue el secretario general de la Cooperación Internacional para el Desarrollo Socioeconómico, Augusto Vanistendael. Su ficha social es interesante: obrero, empleado de Banco, militante del movimiento sindical cristiano, secretario local en Amberes y de la Central Nacional Sindical después, secretario general adjunto de la C. I. S. C., de la cual fue elegido secretario general en 1952, recorriendo los cinco Continentes en el desempeño de esta función, con atención especial a los problemas sindicales cristianos de Hispanoamérica y África. Representa al movimiento sindical cristiano en la Naciones Unidas, en la O. I. T., en la UNESCO, FAO, Consejo de Europa; auditor laico del Concilio Vaticano II; miembro de la Comisión pontificia **Justitia et Pax**.

Bien preparado para el desarrollo de la ponencia que se le encomendó: «Realidad socio-económica del tercer mundo»:

— La falta de infraestructuras económicas y educacionales; la rentabilidad deficiente de la agricultura; la insuficiencia de la industria; la dependencia económica y la consiguiente inestabilidad financiera, caracteriza esta estructura económica de subdesarrollo.

— Los países del tercer mundo son países de analfabetismo funcional y no presentan oportunidad de educarse a los más capaces, sino a los más privilegiados.

— La estructura social es rígida y conformista, careciendo de estructuras intermedias, que podían darle una suficiente movilidad. Los escasos grupos intermediarios permitidos son instrumento en manos de la oligarquía dominante. Muchas veces, el sistema oligárquico se ha prolongado en el campo cultural y religioso, sancionando el subdesarrollo de las masas en virtud de valores superiores.

— El mito del crecimiento permanente del nivel de vida en el mundo desarrollado, fuera del concepto de la solidaridad planetaria, hace cómplices de subdesarrollo a todas las clases sociales.

— La participación de los países desarrollados en el comercio internacional es del 85 por 100; en el crédito, más del 95 por 100; en los seguros, 99

por 100, y en el transporte, del 95 por 100. La participación proporcional se reduce cada día más.

Perpiñá Grau, profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, tenía como tema: «Equidad ético-económica en las relaciones comerciales entre los pueblos». Supuestas las distintas acepciones del fenómeno del subdesarrollo en la encíclica, el ponente prefiere la expresión de «países más y menos dotados», más lograda psicológicamente, sin tanto peligro de complejos y con menos sabor de galicismo; aparte de un error de contenido en la expresión «subdesarrollados»: supone que todos los pueblos pudieron o pueden llegar a un mismo nivel de prosperidad material. No cabe hacer hincapié, y menos con sentido exclusivista, en la voluntad o inteligencia de la población; el desarrollo de los pueblos depende de sus recursos naturales; no siempre los más prósperos son los más listos. Todo país está haciéndose, pero no todos pueden llegar al mismo grado de desarrollo al mismo tiempo; la causa eficiente ha de estar en razón de la causa material. Una exposición de datos y características de los países más y menos dotados y un planteamiento de las problemáticas básicas del crecimiento vegetativo y las migraciones, con las medidas de solución, completan la ponencia.

Monseñor Antonio Añoveros hubiera sacado jugo al tema: «La caridad universal», independientemente de los acontecimientos. Pero se le puso todo a favor para ganarse al auditorio, de manera especial al sector «contestatario», con la alusión al caso de «Cauchos de Levante-Panther», en auténtico conflicto en aquellos días. La ovación fue de gala.

«La conferencia—dijo—tendrá un claro sentido teológico», y así fue; pero con aplicaciones sociales continuas a la vida real; en ese estilo a que nos tiene acostumbrados su celo pastoral:

— Se dan duros contrastes entre el Evangelio y la sociedad cristiana. No podemos decir que amamos al hermano si mantenemos, por egoísmo, por indiferencia al hermano, las escandalosas diferencias económicas y sociales. En España, solamente entre los que no tienen otros ingresos que el salario mínimo actualizado últimamente y los que alcanzan la cifra de quinientas mil pesetas anuales de ingresos, las diferencias son del 1 al 14. Como es fácil colegir, hay otras diferencias, demasiado numerosas, que resulta difícil calificar, porque no hay estadística de ellas. Agudas diferencias en viviendas: solamente en Cádiz, más de tres mil familias malviven en una sola habitación. Tampoco actuamos en cristiano si tenemos un mundo de obreros asalariados, más que de partícipes.

— Paro estacional de dos o tres meses, denuncia permanente de una injusta distribución de bienes y un antitestimonio de la concepción cristiana.

— Al derecho de propiedad corresponde la función social de los bienes, sin la cual el derecho de propiedad pierde, en todo o en parte, su sentido, y es discutible su razón de ser; quizá, quizá, hasta su justificación de derecho.

—O aceptamos una sociedad socializada en el sentido de la *Mater et Magistra* o ponemos en grave peligro la paz social.

Javier M. Echenique tiene conocimiento amplio, como misionólogo veterano, para satisfacer las exigencias de quienes quieran conocer a fondo «las realidades y posibilidades de la comunidad católica española en orden a la promo-

ción de los pueblos subdesarrollados». Con datos y estadísticas, hizo desfilar la actuación misionera de España, en dinero y aportación personal—sacerdotes, religiosos, seglares—, en pro del tercer mundo. Con las deficiencias que deben ser superadas, y concretamente en estos tiempos cuando la vocación misionera ha cedido ostensiblemente.

Hemos aludido arriba a la lección del catedrático murciano de Derecho Político Fernández Carvajal. Rica en contenido doctrinal, pero defraudando a quienes aguardaban unos trazos realistas de la sociedad española.

Después de larga introducción, señaló el ponente tres cosas que no se le pueden reprochar al sistema político español, «con lo que vengo a decir que existen otras que sí son reprochables»: 1) El intento de montar la representatividad sobre una doble base política y funcional. En la mayoría de los países, la representatividad es también doble. Por un lado, el hombre en un sentido global, y por otro, las corporaciones. La democracia más moderna, como el socialismo más maduro, así el yugoslavo, han desembocado también en las dos representaciones. 2) El propósito de ser un sistema original. Los moralistas cristianos afirman el carácter personal de la perfección. Lo mismo podemos decir de la comunidad. Es indudable que la comunidad política tiene forma cuando tiene «su forma». 3) El tanteo característico en la evolución de la política española.

A la hora de enjuiciar la política española hay que tener en cuenta: las raíces míticas de nuestro desarrollo político, que perturban una visión clara y objetiva; la coincidencia cronológica con la segunda guerra mundial; la psicología apasionada de los españoles, que pasamos rápidamente del rosa al negro, y viceversa. A España no se le puede aplicar la retícula de los países desarrollados, ni tampoco de los que viven en subdesarrollo. Entre los españoles, unos se apuntan al primer modelo y otros al segundo, siempre de una manera extrema, o sea, consideramos sólo dos alternativas excluyentes.

En la actualidad España se siente atraída por el lado de los países más desarrollados. Y para alcanzar su meta supera una serie de obstáculos, como últimamente la Ley de Prensa.

Monseñor Joseph Gremillion fue el segundo extranjero invitado a desarrollar una ponencia. Es el secretario de la Comisión Pontificia *Justitia et Pax*. Tiene una formación completa, eclesiástica y civil. Escritor social fecundo, conocedor de los problemas sociales que afectan a los cinco Continentes, observador oficial en varias conferencias internacionales, religiosas y civiles. Es natural que su presencia despertara interés. El tema: «Concepción cristiana del desarrollo», fue tratado con competencia, aun cuando, como anota un periodista, «no levantara demasiada adhesión», continuando el comentario: «se esperaba más de quien en 1966 fue secretario del grupo de trabajo constituido para preparar la redacción del art. 90 de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno, que trata de la promoción del desarrollo de las Iglesias pobres y de la justicia social entre las naciones».

El dominio—muy a medias—del castellano, junto con el natural cansancio de los semanistas, pudieron ser factores explicativos. Tras una primera parte de denso contenido teológico, destacamos alguna idea de la segunda:

— Debemos estar abiertos al cambio y buscar nuevos medios para hacer nuestra la Tierra.

— Algunas formas de trabajo anulan o reducen en gran manera la dimensión creadora de la persona humana. En este aspecto, hay que reflexionar seriamente sobre la crítica marxista y obtener resultados positivos para nuestra acción. Debemos esforzarnos intensamente en liberar al hombre de los ligámenes socio-económicos y aun políticos que entorpecen su acción creadora y su desarrollo personal. Y debemos hacerlo con alegría y esperanza, como cristianos.

Cerró el ciclo de lecciones monseñor Glz. Moralejo, consiliario de la Junta Nacional de las Semanas Sociales.

— La **Pop. Progr.**—dijo—no ha alcanzado todavía el eco que merece, a pesar de que es de vital importancia para la solución cristiana de problemas gravísimos que nos afectan. La Encíclica puso el dedo en la llaga más grave del mundo moderno: la insolidaridad de hombres y pueblos. El liberalismo se ha corregido mucho en sus aplicaciones a la economía, ha producido bienes económicos, pero permanece ligado a sus principios básicos y, en su ambiente, se han cometido muchas injusticias.

—Predicar de palabra y con el ejemplo necesario para que la doctrina social de la Iglesia arraigue en las conciencias. Los años próximos nos piden un esfuerzo titánico para difundir formación cristiana sobre el desarrollo.

—Es preciso superar las carencias materiales de los pobres y las carencias morales de los ricos.

En la sesión de clausura pronunció una conferencia sobre la responsabilidad de los seglares en la acción temporal monseñor E. Benavent, arzobispo de Granada. Responsabilidad de los seglares que debe verse en el contexto de la responsabilidad común de la Iglesia, porque muchos todavía no aceptan que la misión de la Iglesia sea no sólo ofrecer el mensaje y la gracia de Cristo, sino perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico. La Iglesia, dentro de su papel en la sociedad, reconoce que en la tarea de estimular las conciencias para reorientar las estructuras políticas económicas y sociales, son distintas y complementarias las funciones de la jerarquía y de los laicos. Uno es el campo de los principios, que deben ser iluminados por la jerarquía, y otro el de las realizaciones, más propio de los seglares.

Hay dos ídolos en la vida económica moderna, ante los cuales se sacrifican con frecuencia sagrados valores morales y personales: el mercado, en el sistema capitalista; la planificación, en los países socialistas. El mercado, para que esté al servicio del hombre, debe ser sometido al control del mayor número posible de personas y grupos interesados, lo cual exige una masiva promoción cultural y el perfeccionamiento de los cauces jurídico-políticos de participación popular. Algo así, en su nivel, cabe decir de la planificación. Ha de darse un perfeccionamiento de los cauces jurídico-políticos de participación; es afán de la sociedad española, proclamado por todos; cauces legales de la libertad de expresión y de asociación, con todas las garantías que exijan el respeto mutuo y el bien común.

4. **Coloquios y seminarios.**—Un acierto del actual esquema de las Semanas. Para algunos puede que no merezcan aprobación su multiplicidad y simultaneidad. Y el que no todos digan relación directa con el tema de la Semana.

Con unidad temática, aun cuando con matices y sectores diversos, distraerían menos la atención y complementarían la lección del ponente. Al menos,

los coloquios deberían ser siempre una continuación del tema tratado en la lección, con el ponente como moderador; es la forma de que los oyentes puedan formular preguntas, pedir aclaraciones, oponer objeciones. De hecho, así procedieron varios de los profesores en coloquios muy concurridos: Vanistendael, Gremillion, Pereña, J. L. Gutiérrez, etc.

Notablemente concurrido el de «Servicio social de la juventud», con una magnífica exposición como base del coloquio: experiencias nacionales y extranjeras; objetores de conciencia, actualmente en estudio en los Cortes; servicio social femenino, etc.

En el coloquio «Desarrollo y sociedad de consumo», se presentó un informe de FOESSA sobre la situación social de España en 1970. Trabajo de carácter eminentemente sociológico, dirigido por A. de Miguel. Muy interesante y valioso. Se dieron algunos datos que permiten valorarlo: el coste ha sido de cuatro millones de pesetas; se han realizado cinco mil entrevistas; han trabajado veinte especialistas durante un año entero; llena cuatro mil páginas; abarca, como materias: consumo, asociacionismo, religión, trabajo, regionalismo.

También los seminarios, en general, han sido muy concurridos y animados. Los temas lo hacían suponer: «El problema de la violencia, en relación con el desarrollo», no del pleno agrado del público en su desenvolvimiento, por creer que se quitaba mordiente, con densidad teológica y textos del magisterio. «El desarrollo comunitario rural», con riqueza de datos que la experiencia, bastante desconocida de muchos, iba aportando de distintas regiones de España; mero ensayo, botón de muestra, no meta definitivamente alcanzada. «Canales nacionales al servicio del desarrollo», con varias sugerencias como conclusiones: en el sector cultural, con la falta de formación de auténticos educadores y desconexión con la vida por parte de la enseñanza, fomentando una filosofía individualista que produce la preparación de hombres dispuestos al lucro y a situarse, sin preocupaciones solidarias; en los sectores sindical y político, con falta de representatividad en la actuación y en la elaboración de las leyes, despreocupación política del pueblo español, carencia de cauces políticos eficaces; en el sector religioso, la acción pastoral de conjunto de la Iglesia no responde a un compromiso real mirando a la promoción del mundo obrero.

5. Contestación.—Se manifestó de varias formas: protesta en varias de las lecciones; hojas ciclostiladas que corrieron entre los semanistas, entre otras cosas, denunciando el caso «Cauchos de Levante» y el régimen y las estructuras socio-económicas que hacen posible estos hechos; «los grupos de poder que imponen sus intereses, la ineficacia de los cauces sindicales para solucionar los conflictos laborales», etc. La protesta o manifestación de desagrado más ruidosa se dio cuando el presidente de las Semanas indicó que se habían realizado gestiones ante la primera autoridad de la provincia interesándole por la solución del conflicto de la empresa. El grupo contestatario logró del presidente que se diera lectura, en el acto final de las Semanas, a un escrito crítica del contenido y de la estructura de las Semanas. Creemos que cierta presión para que las Semanas no se duerman en lo tradicional y se preocupen por una renovación acomodada está bien; es crítica positiva. Imponer un modo de pensar exigiendo el cambio de la noche a la mañana, sin diálogo para ponderar las razones para continuar o para evolucionar y el grado en que puede y debe hacerse la evolución, no parece método tan acertado. Ni la Junta Nacional actual es infalible y no puede pretender plantarse en cerrada oposición al cambio, ni son infalibles los treinta o cuarenta contestatarios como para imponer radicalmente unas formas nuevas que, por el estilo y modo seguidos por ellos, otros echarían abajo en la primera ocasión.

F. V.



Los que no mandan en España

Al contrario de lo que ocurre con el sentido común, según Descartes, el poder político es la cosa peor repartida del mundo: todos creen que tienen menos de lo que realmente les corresponde. Así como nadie se siente identificado con los que mandan, todo el mundo parece incluirse a sí mismo entre los que no mandan. Cuando se habla de grupos de presión, cada grupo piensa en los demás; cuando uno habla con los políticos, todos se consideran «técnicos»; cuando se exige responsabilidad al que manda, es frecuente que éste se considere «un mandao».

POR QUE SE OCULTA EL PODER

He aquí uno de los enigmas más apasionantes con que se enfrenta hoy el sociólogo: supuesto que el poder es deseado, ¿por qué se trata de ocultarlo? ¿Por qué es esto especialmente cierto en España? Encuentro tres razones para explicar esta última pregunta:

1. Un **rasgo cultural** de los países latinos es una desconfianza radical de todo lo estatal o público; se supone que los políticos actúan para su propio beneficio. No faltan razones para pensar así.
2. Un **componente estadístico** es que hay demasiados candidatos al poder y los contrincantes procuran crearse mutuamente un cierto clima de desaliento.
3. Un **condicionamiento institucional** es el hecho de un sistema político autoritario, que compartimos con Portugal y Grecia, entre otros países. Este sistema procura cultivar el apoliticismo de la gran mayoría, la idea de los políticos como no profesionales (deben ser preferentemente

* Doctor en Ciencias Políticas.

militares o altos funcionarios). Con esta estructura encaja muy bien la anécdota de Franco, tan repetida, del consejo que le dio a un ministro «dimitido»: «Hágame caso, no se meta usted en política; haga como yo, vea lo bien que me ha ido así.» También es sintomática la imagen que ha cultivado Salazar, como un hombre oscuro, un tímido y humilde profesor de provincias, que le «cuesta» aceptar el peso de la púrpura, etc.

«EL ESTADO SON LOS QUE MANDAN»

Y, sin embargo, la suprema realidad en un sistema autoritario es el poder político. Tanto es así, que la sociedad misma se define constantemente como el no-poder. Hay muy pocas instancias de poder social fuera de la esfera política. A la pregunta de si «el Estado somos todos o son los que mandan», que hemos hecho en varias encuestas, la gran mayoría, sobre todo en el campo, contestan que «son los que mandan». Cuando un político se autodefine aquí como «servidor del Estado», hay que entender bien lo que los españoles quieren decir con la palabra Estado. De lo contrario seguiremos con el divertido juego de las palabras.

El poder político en España, aunque tiene una única fuente (Franco), un apoyo último (el Ejército) y una legitimación suprema (la Jerarquía eclesiástica), no es una única esfera, sino varias. No vamos a referirnos ahora a ellas. Nos interesa justamente todo lo que no-es poder.

En este contexto, esas esferas de poder hacen referencia al poder efectivamente constituido y legítimo. Fuera quedan los varios instrumentos de fuerza y de influencia sólo **de facto**. Fundamentalmente, dos tipos: los grupos de presión y la oposición. No hay que decir que su existencia es más bien teórica que real; su influencia, condicionada. Oficialmente incluso no existen: son las **llamadas** Comisiones Obreras, el **contubernio** de los grupos de la oposición, los **oscuros manejos** de los grupos de presión, etc.

Los grupos de presión, fuera de los enquistados en el propio Gobierno (como el Opus oficial, la Banca, los alféreces provisionales, los grandes Cuerpos de funcionarios, los grupos en torno a la Editorial Católica), apenas tienen relevancia. Si la tienen, es que se han engarzado ya en el propio sistema de poder o bien se enfrentan a él con un claro matiz político y son la oposición.

LAS DISTINTAS FORMAS DE OPOSICION

Dentro del complejo mundo de la oposición hay que distinguir, primero, la exterior y la interior. De la exterior cabe admirar su resistencia a una suerte adversa, pero nada más; los exilados ilustres o los partidos históricos en el exterior nada tienen que hacer dentro, si no cuentan con la base del interior.

La oposición interior suele distinguirse por sus dos vertientes de actuación: la intelectual y la obrera. La primera es la más enfática y la menos peligrosa, la que menos arriesga y la que, más pronto o más tarde, acaba aceptando las reglas del juego establecido e integrándose en él. La segunda es más callada

y más heroica, la más irreductible y la que cuenta con un margen más estrecho de acción. Entre las dos hay una comunicación bastante escasa, con excepción quizá del partido comunista y de algunos grupos católicos.

Dentro de los intelectuales hay que distinguir los catedráticos y los estudiantes. La oposición de los primeros es demasiado dócil. Concretamente, no se ha producido ninguna huelga ni protesta en masa del elemento docente por la presencia de la policía en las aulas, sistema que acaba con la libertad de cátedra, que es una de las pocas que nos quedaban.

Por fuera de estas distinciones más clásicas, yo prefiero hacer la de oposición histórica-oposición no convencional. La oposición histórica se identifica con la dialéctica del propio origen del régimen actual, es decir, con la guerra civil. Su fracaso es evidente, por lo mismo que el régimen ha sabido reducirla con toda facilidad a lo largo de una generación. Sus líderes, gastados por tantos años de lucha estéril, reprimidos, oprimidos, exprimidos, apenas les cabe el honor de figurar a la cabeza de los memoriales.

Resulta sorprendente que los líderes de la oposición histórica no hayan encontrado todavía los puntos de unión y continuamente recuerden los de discrepancia. Siempre han antepuesto el condicional «cuando muera Franco» para actuar; pero sociológicamente ya ha muerto Franco, puesto que hay sucesor, tema al que no parecen dar la importancia que se merece.

Algunos de los miembros más desengañados de la oposición histórica y toda una pléyade de jóvenes que después han venido, más o menos descontentos con la situación política actual, crecientemente frustrados, pero no vencidos (porque no se puede decir que hayan luchado), con escasa experiencia política, componen la amorfa, pero lúcida, oposición no convencional. Está por decidir qué armas va a emplear esta nueva oposición. Seguramente va a superar el abismo que separa a la oposición exterior-interior, intelectual-obrera. Su organización es nula, pero su número es creciente.

En la oposición no convencional lo que sí habría que distinguir es el grado de aceptación de la legalidad vigente o, mejor dicho, el nivel desde el que pretenden cambiar la legalidad actual: unos se conformarán con cambiar las personas, como Ballarín o Fanjul (esto casi no es oposición); otros, con alterar los reglamentos, como Tarragona y otros procuradores familiares; algunos otros pretenden dar nuevas leyes básicas («reforma de estructuras»), como Cantarero o Ruiz Giménez, y otros, por fin, aspiran a trastocar las leyes fundamentales, sea de un modo pacífico (Tierno) o violento (partido marxista-leninista). Hay también la contraoposición: los que creen que el régimen ha evolucionado demasiado. Son los Blas Piñar, los Girón, los Fernández Cuesta, etcétera. Forman los futuros «misinos» que, en rigor, también se oponen al régimen, sólo que, por razones históricas, son más tolerados.

En general, la oposición de todos los tipos—no hay que decirlo—es manifiestamente ineficaz. De nuevo hay que señalar las excepciones de algunos grupos comunistas y católicos. A la mayoría de los oponentes les falta cierta coherencia, disciplina y, sobre todo, capacidad de asumir riesgos. Parece, a veces, como si los líderes de la oposición no desearan conquistar el poder. Sus **chances** son escasas mientras no arriesguen más los líderes de centro. Es asombrosamente escaso el número de personas de la oposición de centro que han estado en la cárcel. Un reciente ejemplo, verdaderamente excepcional, es la detención de Alfonso Comín, al que han liberado determinadas presiones

A. DE MIGUEL

vaticanas. Pero no es corriente que haya que llegar a solicitar la gracia del indulto; con tal de no arriesgar la más insignificante parcela de su vida profesional, hay muchas personas, profunda y sinceramente izquierdistas, que transigen con todo lo que se les eche, como suele decirse. Realmente sirven al sistema mejor que sus propios militantes.

El concepto de la oposición no convencional se nos difumina tanto que terminamos, sin querer, en la idea más amplia de los que no tienen ninguna clase de influencia ni en el poder, ni en los grupos de presión, ni en la oposición. En rigor, estamos ante esa gran masa de «los que no mandan» y cuyo papel político es, a la vez, negación e incógnita. Son los que no saben de qué va la cosa.

EL PODER ESPECTADOR

Dentro de la lista de poderes, hablaba yo en otra ocasión de un poder residual, potencial, el **poder espectador**, que equivalía al pueblo español en la medida en que no participaba en las esferas de poder establecido. La palabra «espectador» sugiere ya los dos canales principales por los que discurre la participación en la política del pueblo español: el canal 1 y el canal 2, es decir, la asistencia silenciosa a los aburridos, monótonos, maquillados discursos de la Televisión. Recordaré, entre paréntesis, que ambos canales se autodenominan «primera cadena» y «segunda cadena», lo cual no deja de ser curioso. Espere-mos que no se repita ahora, con un nuevo matiz de sentido, el «vivan las caenas» de nuestras masas reaccionarias de antaño.

EL CONTROL DE LA TV.

Para los que infraestiman la influencia de la Televisión diré tan sólo que todos los días cerca de la mitad de los hogares españoles se tragan el tele-diario y todo lo que les pongan en la pequeña pantalla. De un modo sistemático, continuo, eficaz, varios millones de españoles que no leen prácticamente nada, que no hablan más que con sus iguales, se tragan día a día la interpretación del mundo que les transmite las noticias, los comentarios, las entrevistas, los dramas de la «Tele». El sesgo es evidente. El tamiz de las personas que aparecen en la pequeña pantalla es restringido; lo que dicen, aún más; los acontecimientos a los que se refieren son unos y no otros. Si, en general, las publicaciones españolas no reflejan toda la realidad, la orientación de la Televisión claramente discurre por un margen estrecho de esa realidad. Curiosamente, el Gobierno carece de una prensa gubernamental en su más estricto sentido, o la que tiene es poco influyente, pero la Televisión sí es del Gobierno en el aspecto más ideológico, y aquí no hay competencia ni disensión posible.

EL PRIVATISMO

Pero los que no mandan no sólo son controlados a través de la Televisión oficial y la Prensa más o menos condicionada. Hay mecanismos más sutiles. Tenemos, por ejemplo, que a través de la política de propiedad de las vivien-

das, la publicidad y, en general, la difusión del consumo, quién más quién menos se encuentra entrampado para terminar de pagar algo que no es totalmente suyo, pero que está ya disfrutando. Esta política podrá ser muy «social», pero es, en el fondo, un excelente medio de control: sólo ante la posibilidad de perder el empleo o el pluriempleo, el español de ahora se vuelve dócil del todo y en seguida dice que no le metan en líos, que él a lo suyo, que tiene que alimentar a una familia, etc. Desde los más humildes a los más altos puestos he visto constantemente emplear estos argumentos..., incluso por gente que no ve la Televisión.

EL AUTORITARISMO DE LAS AULAS

Otro mecanismo, aún más elemental y primario, es que, sencillamente, los españoles de menos de cuarenta años, que son los que cuentan a la hora de vaticinar un cambio, han sido educados en los valores autoritarios vigentes. De ello hay que hacer responsables a los centros educativos a todos los niveles. Si a los alumnos se les han dado tan pocas oportunidades de expresión personal, de crítica de las enseñanzas que reciben, de espíritu de creatividad, poco se puede pedir para que el sistema político-social sea distinto del que es. Por si mis palabras fueran demasiado abstractas, quisiera recalcar muy enfáticamente que la Universidad española, lejos de ser un vehículo de cambio y transformación, ha sido fundamentalmente un formidable instrumento de conservación y acomodación.

EL VALOR DEL DINERO

Junto a estos mecanismos diríamos formales, conscientes, de manipulación de las voluntades para conseguir una general aceptación del presente *statu quo*, han funcionado otros más sutiles, latentes, espontáneos, más difíciles por eso de detectar, pero no por ello menos reales y efectivos. Me referiré solamente a un cambio de actitudes básico que se ha producido en la mentalidad española de unos años a esta parte y que, en gran medida, condiciona el resultado de los mecanismos expresos que acabamos de ver. Resulta que no se respira ya por estas latitudes ese idealismo que es el que ha atraído a tantos escritores más o menos románticos a nuestro país. Al contrario, yo diría, por todas las observaciones que he hecho de la vida y miserias de esta sociedad, que pocos pueblos habrá en el mundo tan materialistas como el español de ahora. Sólo hace unos meses, la Real Academia Española de la Lengua admitió la palabra «duro» como moneda de cinco pesetas, pero pocas cosas le suenan mejor a los españoles que los duros, y no precisamente a los más necesitados. Para mantener un sueldo «decente», según ellos y cuya cuantía aumenta siempre con los deseos, muchos españoles son capaces de sacrificar sus ilusiones más íntimas, su vocación más decidida. Triste es decirlo, pero buena parte de la culpa corresponde en esto a la mujer. En ella, la seguridad, la tranquilidad, los asuntos privados, el piso, el «status», el brillo profesional, los hijos lustrosos la apariencias, el chalecito en la sierra, el tresillo y la moqueta, todo ello, priva muchas veces sobre la capacidad de creación, de ayuda a los demás, de preocupación por los asuntos colectivos. Los proyectos de reforma política se desvanecen aquí a los acordes de la marcha de Mendelson. Nada florece en este país que no repercuta inmediatamente en el beneficio crematístico personal: las asociaciones, el arte, los

deportes, hasta la religión. En varias encuestas se ha preguntado por los objetivos políticos más deseables. La inmensa mayoría desea sencillamente la «paz». Los que prefieren la «justicia» o la «libertad» son una exigua minoría. Cómo una sociedad cuyo pecado estaba en el polo opuesto (dicen): en el idealismo, quijotismo, desprendimiento del lado práctico de las cosas, ha llegado a esta situación de realismo, pancismo, materialismo, es un misterio que sólo los psiquiatras podrán explicar alguna vez. Yo, como sociólogo, me considero incapaz de hacerlo.

LOS QUE MANDAN Y LOS MANDADOS

Sobre esta base, se comprenderá ahora lo fácil que resulta que los que mandan lo hagan de un modo autoritario, eficaz, indiscutible, contra viento y marea, con la seguridad de que, pase lo que pase, se van a suceder siempre a sí mismos. Los que mandan se explican por los que no mandan.

Pero, con ello, la distancia que separa a unos y otros es grande y creciente. Son dos mundos el ser aquí «ministrable» y «administrado». Una diferencia esencial es la cantidad de información que se recibe. Como la información que nos da la Prensa es manifiestamente incompleta, el honrado lector medio ni se entera de los asuntos más importantes; esto contando con que lea periódicos, que sólo una minoría lo hace. De este modo, el rumor, la comunicación informal, la notificación oficiosa, son aquí las vías de transmisión de las noticias más relevantes; es evidente que esas vías se dirigen todas a los despachos de la gente importante. A Juan Español le resulta incomprendible por qué cada día retornan más mineros a las minas de los que en total han ido a la huelga; por qué nos «la dan con queso» en las misteriosas negociaciones con el Mercado Común; qué pasa con los Matesas; por qué los ministros hacen sus declaraciones más importantes en el extranjero, etc.

Una consecuencia de lo anterior, y no deja de ser paradójica, es que aquí se concede un cierto margen de libertad para disentir a los que mandan, pero no a los mandados. Lo que llama la atención no es la falta de libertad, sino la falta de libertad fuera del sistema mismo del poder. Esta extraña situación es lo que hace creer a muchos observadores extranjeros que, en España, los que mandan son en gran medida antirrégimen, lo cual rigurosamente no es cierto.

NO HAY RAZONES PARA LA INERCIA POLITICA

Los diversos medios de control del poder establecido son tan eficaces que se impone una consecuencia: los que mandan no necesitan imponerse sobre el resto utilizando una exhibición de fuerza demasiado ostentosa. Dicho sea en términos más crudos, el Gobierno no necesita en nuestro país recurrir al espectacular despliegue policíaco del régimen griego. Incluso yo diría que, materialmente hablando, la policía no es aquí más represiva que en muchos países democráticos. La diferencia es que en España existe una represión legal, porque simplemente es delito lo que en esos países no lo es: el asociarse libremente, el expresar libremente las ideas, el escribir en términos que en otros países se considera como perfectamente lícito. En otras palabras, en un país democrático se puede estar contra el Gobierno, pero se está

dentro del Estado, de la sociedad y, por tanto, dentro de la ley. Este es el punto flaco que ofrezco como estratégico para cualquier crítica desde la oposición. El blanco no es la Brigada Político Social, sino el Tribunal de Orden Público.

LAS TRES «F»

Todo este sistema autoritario sería extraordinariamente eficaz si se demostrara que un pueblo adormecido es la mejor audiencia para un Gobierno en el último tercio del siglo XX. Yo creo que no. En Portugal, sin ir más lejos, la política tradicional de las tres F (Fátima, Fútbol y Fados) no ha dado buen resultado. Si los que no mandan no se sienten al menos «contribuyentes», el Gobierno no podrá realizar grandes reformas ni continuados progresos. Si no se reconocen asociaciones políticas democráticas auténticamente representativas (una o varias, vamos a dejar ahora esta cuestión), será inviable cualquier reforma a discutir en las Cortes. Si en este momento hubiera media docena de esas asociaciones (lo que en otros países se denomina **partidos** y aquí es lo innumerable), tendríamos menos de seis enmiendas a los proyectos de ley que ahora van a discutirse en las Cortes, en lugar de los miles con que van a encontrarse los procuradores.

Pero la resistencia a cambiar de sistema es colosal. Resulta muy cómodo un pueblo silencioso, asintiente, apolitizado. Es muy fácil decir que los partidos son nefastos o que la libertad conduce al libertinaje.

RAZONES NO CONVINCENTES

Para los que afirman que el sistema autoritario-populista-paternalista de que ahora disfrutamos es la forma política más natural, más española y más acorde con nuestra tradiciones, hemos de recordar que este sistema vino tras una larga y cruenta guerra civil, en la que no fue azarosa la intervención de diversas potencias extranjeras ni el mimetismo o el rechazo de las formas políticas que trataban de extender esos países interventores. Por otra parte, el régimen político actual está, desde sus comienzos, en continuo estado de transformación. No hay razón lógica para suponer que no pueda continuar un paso más. Siempre habrá un gran número que no mande, pero la idea es que todos cuenten. ¿Por qué negarse a ello? ¿Por qué seguir empecinados en que sólo con el sistema actual los que mandan pueden seguir mandando? Y, si pierden el poder, ¿no es hermoso correr un pequeño riesgo personal con tal de que el país vaya adelante y deje de ser ese «rabo por desollar» que le queda a Europa, como decía Antonio Machado?

ESTRATEGIA O ESTRATAGEMAS

En el mundo, el repertorio de fórmulas posibles es muy escaso: democracia de partidos, socialismos o distintas formas de autoritarismo o dictadura. No es legítimo que se denigre como «mimetismo extranjerizante» el deseo de aceptar alguna de esas formas y se exalte como óptima la pretendida originalidad de las soluciones «nacionales». Todo eso no es más que un alarde

verbal con el fin de mantener a las mismas personas en el poder. Y no está bien, me parece a mí. No pueden haber equívocos sobre lo que es democracia, socialismo o Estado de Derecho. Y, desde luego, lo último que se puede tolerar es que en todo esto se nos diga que llevamos muchos años de adelanto sobre los sistemas políticos europeos occidentales.

TOLERANCIA PARA LA DISIDENCIA

La piedra de toque de la democracia, la participación y todos los demás sinónimos es bien sencilla: sólo es democrático el gobierno que tolera un cierto margen de disidencia; no es democrático el gobierno que tiene que hacer callar a los que propugnan otras soluciones. ¿Alguien puede, en España, no ya propugnar, sino sugerir políticas globales distintas a la de los actuales gobernantes? Evidentemente, no. Por lo tanto, no estamos ante un régimen democrático. Se trata de un hecho. Otra cosa es que esa democracia o participación se considere como algo bueno. Esto es ya una cuestión de valores, no de hechos. Me parece muy respetable la opinión de los que sostienen que no es buena la democracia, aunque yo opine lo contrario. Lo que me parece intolerable es que se afirme que «somos una democracia» cuando se hace tan poco para permitir que afloren las críticas, las disonancias. Más sarcástica me suena aún la reciente consigna de que aquí funciona una «democracia social».

Pero no se trata sólo de que del amplio sector de los que no mandan puedan surgir voces discrepantes, una oposición, en suma. Ni siquiera se produce aquí del todo el reconocimiento de la propia vida cultural de una gran parte del pueblo. ¿Cómo se puede hablar de democracia cuando a los catalanes, por ejemplo, no les está permitido tener un periódico o un canal de TV. en catalán? ¿Por qué se encubre bajo el lema de la «unidad sindical» la prohibición de que todos los obreros unidos organicen y administren su propia asociación sindical? Estas y muchas otras preguntas quedan sin respuesta.

No creo que los que mandan sean incompetentes. Muy al contrario: han demostrado con largueza su inteligencia. Tampoco dudo de que sean patriotas; pero, aquí viene lo bueno, no tienen derecho a monopolizar su propia interpretación de lo que es lo mejor para el país. En su sagacidad y buena intención, les falta tal vez un punto. El punto que consiste en reconocer que los que no mandan tampoco son tontos.

BIBLIOGRAFIA

07. Periodismo

FOLLIET, Joseph: **L'Information moderne et le droit a l'information**. Chronique Sociale de France, Lyon, 1969. 327 págs.

Popular es el que fue secretario y vicepresidente de las Semanas Sociales de Francia, que al llegar más allá de los sesenta años se ha abrazado con el sacerdocio. Y ya sacerdote, ha presentado esta obra como una tesis doctoral. Pero este trabajo, aunque muy documentado, nada tiene de una tesis clásica, pues tanto como a la erudición, acude a la experiencia personal del autor, periodista durante más de cuarenta años en casi todas las variedades del periodismo. También aparece aquella característica que le hizo popular en dichas Semanas: el buen humor.

Partiendo del dato de que una información exacta, precisa y completa es tan necesaria al hombre contemporáneo como la instrucción, el autor estudia la necesidad de información y expone los rasgos característicos de la información moderna. Somete la información a una crítica minuciosa, denuncia con el apoyo de documentos las presiones colectivas que se ejercen sobre ella para suprimirla o falsearla y mira, con una lucidez a veces dura, las amenazas que se ciernen sobre ella tanto de parte de las injerencias de los gobiernos como de los poderes económicos.

En una segunda parte, el autor se esfuerza por elaborar una moral de la información: derecho a la información, derechos y deberes de los informadores y de los informados, comunicación pública de la verdad y mentira en la información, conflictos de derechos y deberes entre la información y el secreto público o privado, entre la información y el orden público.

Propone una legislación de la empresa de prensa y de la profesión que pueda garantizar la libertad y la verdad de la información. Termina con un capítulo de una franqueza respetuosa sobre la opinión en la Iglesia.

Esta tesis está animada por la pasión de la verdad. La obra interesa no sólo a todas las profesiones de la Prensa, sino también a esta importante parte del público contemporáneo que quiere usar plena y humanamente de su derecho a la información.

M. B.

TEBBEL, John: **Breve historia del periódico norteamericano**. Montaner y Simón, Barcelona, 1967. 299 págs.

En muchos aspectos, la Prensa estadounidense ha sido modelo para los demás países. Lo ha sido, desde luego, en su libertad frente a los poderes públicos, en la organización de los periódicos de grandes tiradas... No es todo

oro entre tantas cosas relucientes, y el autor nos hace ver precisamente unos y otros aspectos, lo bueno y lo malo, la verdad y las intrigas, que han ido componiendo día a día la historia de los periódicos en los Estados Unidos desde la época colonial hasta nuestros días. El relato mantiene constante el interés por los problemas periodísticos que nos describe y también por los políticos y por los humanos, porque si es verdad que el periódico se va hoy despersonalizando, no podemos olvidar que hubo una época de periódicos personalísimos, inaugurada por James Gordon Bennett, que fue consecuencia de éxitos y fracasos de otras personalidades precedentes.

La obra ha sido escrita para el público norteamericano, y por eso al español, poco familiarizado con la historia y los hombres de aquel país, le puede resultar algo cargada de detalles, pero el estudioso los agradecerá.

P. Martínez.

1. Filosofía

TRIAS y otros: **Estructuralismo y marxismo**. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969. 285 págs.

El libro es un conjunto de ensayos de diferentes autores de fama internacional sobre muy diversos temas. Hay un denominador común: el estructuralismo; se trata de mostrar lo que es y lo que aporta a la comprensión de la sociología, biología, literatura, etcétera. Ahora bien, la visión estructuralista aparece constatada en varios ensayos con la visión marxista. Se oponen así, o se complementan, dos grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. La categoría de las firmas garantizan la calidad de los ensayos. Nos parecen especialmente interesantes los de «Estructuralismo e historia», de Charles Parain, y «Método estructural y método dialéctico», de Lucien Sève.

A. G.

172. Ética social

MESSNER, Johannes: **Ética general aplicada. Una ética para el hombre de hoy**. Trad. Carlos Balañas. Rialp, Sociedad Anónima, 1969, Madrid. 410 págs. (Col. «Manuales de la Biblioteca del Pensamiento Actual»).

Sobradamente conocido es el autor en nuestros ambientes con preocupación por la orientación moral de la economía y la sociología; sus obras «La cuestión social», «Ética social, política y económica» han visto la traducción al castellano y han alcanzado amplia difusión.

La presente obra, una ética para el hombre de hoy, ofrece un compendio de la extensa temática de la ética general, aplicada a los problemas del mundo actual. Sin profundizar demasiado y con obligada limitación en la extensión, ofrece los capítulos doctrinales imprescindibles para la aplicación ética del amplio temario económico-social actual.

La ética **fundamental** ocupa todo el primer libro, con relativamente detallado estudio sobre la conciencia moral: ley, juicio, estímulos. El libro segundo se centra en la ética **personal**. Supuesta la voluntad de verdad como actitud moral fundamental, se estudian los deberes fundamentales del hombre de hoy, las virtudes, los bienes y las situaciones básicas del perfeccionamiento de la personalidad. El libro tercero contiene la ética **cultural**. El cuarto, la ética **jurídica**, con capítulo especial sobre la justicia. El quinto, la ética **social**: familia, comunidad vecinal, profesional, partido, clase social, nación; dentro del sindicato se estudia la huelga y la coacción sindical. La ética **estatal**, en el libro sexto: valor, dignidad, poder, funciones del Estado; democracia moderada y comunidad de pueblos. El último capítulo se ocupa de la ética **económica**: mercado, dinero, capital, crédito; con alguna detención en la exposición del sistema comunista y del socialismo y la economía planificada.

Las cualidades del autor, avezado a la cátedra, brillan una vez más en esta obra: dominio, ponderación, actualidad, orden, claridad.

F. V.

briedad, humildad y mansedumbre, la magnificencia y liberalidad, la alegría del corazón, la pureza.

M. B.

PIEPER, Joseph: **Prudencia y templanza**. Ediciones Rialp, Madrid, 1969. 226 págs. (Col. «Naturaleza e Historia»).

Siguiendo la doctrina de Santo Tomás en toda la exposición, el autor inicia su trabajo con un análisis sobre la idea cristiana del hombre, las virtudes cardinales y las virtudes teologales. Luego analiza en particular las dos virtudes de la prudencia y la templanza. La prudencia es la primera de las virtudes cardinales, que domina toda virtud moral. Esta supremacía expresa la concepción básica de la realidad, referida a la esfera de la moral: el bien presupone la verdad, y la verdad, el ser. Es decir, la realización del bien exige un conocimiento de la verdad. También pertenece a la prudencia la docilidad, o sea, la unión sumisa con el verdadero conocimiento de la realidad de un espíritu superior. Esta doctrina encierra el axioma pedagógico: La educación y la autoeducación en orden a la emancipación moral, ha de tener su fundamento en la respectiva educación y coeducación de la virtud de la prudencia. Esta doctrina encierra la posibilidad de vencer interiormente el fenómeno del moralismo, que disgrega el ser y el deber, que predica un deber, sin observar y marcar la correlación de este deber con el ser. La virtud de la templanza, en oposición al liberalismo progresista, en sus típicas formas de castidad y continencia, con su fruto (la virginidad), ha llegado a ser para la conciencia cristiana universal el rasgo saliente y predominante en la idea del hombre cristiano. En relación con la templanza, se analizan y desarrollan los conceptos de moderación, se fustiga la lujuria, se habla de la tranquilidad de espíritu, la so-

301. Sociología

BARTHES, Roland; LEFEBVRE, Henri; GOLDMANN, Lucien: **Literatura y sociedad**. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969. 234 págs.

Dice Arthur Doucy, en la Introducción, que la Sociología «ha demostrado muy pronto ser, de hecho, una dimensión general de la investigación en los diferentes campos de la realidad humana». Partiendo de este presupuesto, el Instituto de Sociología de la Universidad de Bruselas creó hacia 1961 un Centro de Investigación de «Sociología de la Literatura», Centro que organizó el Primer Coloquio Internacional de Literatura, celebrado en París, en mayo de 1969, y cuyos trabajos se reúnen en este libro.

Aunque todas las ponencias pretendan un valor sistemático, creo que tres de ellas adquieren un valor más universal: la de Roland Barthes y su concepto de «análisis retórico» (pág. 34); la de Henri Lefebvre, proponiendo la «negatividad creativa» (pág. 116), y, en fin, la de Lucien Goldmann, quien, al rechazar el exagerado historicismo positivista de Escarpit y Silbermann, se adhiere a una «sociología que, a la vez, sea histórica» (pág. 201). Junto a estas tres ponencias, otras resultan de un interés más concreto por su vinculación a problemas literarios individualizados: la de Erich Koehler, sobre «las posibilidades de una interpretación sociológica ilustrada a través del análisis de textos literarios franceses de distintas épocas» (pág. 50), y las de Félix Brun (pág. 133) y Charles Aubrun (pág. 143), en torno a una interpretación sociológica de nuestra picaresca.

BIBLIOGRAFIA

La obra (que coincide con la publicación en España de las Conversaciones de Pésaro en torno a la Lingüística Cinematográfica), es una aportación de gran valor, que ningún crítico literario debiera desconocer.

N. A.

308. Sociografía

BARDAVIO, Joaquín: **La estructura del poder en España** (vid. 32 (46)).

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES: **Las constantes de Europa**. IV Semana Internacional de Estudios Sociales. Instituto de Ciencias Sociales, Barcelona, 1969. 788 págs. (Colección «Ciencias Sociales», vol 11).

Con numeración correlativa de sus páginas, pero dividido en dos tomos, se recogen todas las ponencias y comunicaciones—y a veces los coloquios—del congreso organizado por el Instituto de Estudios Sociales de la Diputación Provincial de Barcelona. El objetivo era ambicioso y de absoluta actualidad, incluso urgente: encontrar los elementos que juntos nos pueden dar una definición de lo que es Europa; hacer consciente a Europa de lo que ella ha sido, para que lo siga siendo en las nuevas formas que en futuros próximos tendrá que adoptar. Se abordó el complejo tema desde ángulos muy diversos: político, histórico, económico, sociológico, educativo... Es imposible descender a una valoración más pormenorizada de las muchas aportaciones que componen estos dos volúmenes; digamos que en general se trata de nombres prestigiados, tanto españoles como extranjeros, que nos ofrecen un material intelectual muy variado de extraordinario interés. Predomina el tono ensayístico.

F. Prieto

32. Política. Generalidades

MARAÑÓN, Luis: **Nueva conciencia y realidad política**. Ibérico Europea de Ediciones, Madrid, 1969. 464 págs. (Colección «Nuestro Siglo».)

Un libro nacido en el mundo del periodismo que va buscando el gran público del diario o la revista semanal para contarle los acontecimientos políticos, sin pretensión de profundidad. Frente a análisis detallados, prevalece la síntesis, frente a enjuiciamientos sistemáticos prevalece la reflexión rápida que se dice sin necesidad de tomarla muy en serio. El libro es una colección de artículos agrupados alrededor de estos grandes ejes políticos: Alemania, Japón, Estados Unidos, Rusia, Francia y España. Alemania, Japón y Francia son los países tratados con más sistemática y extensión. Con el conjunto de artículos sobre cada uno se llega a componer una crónica de sus últimos años. En el capítulo de España predomina, en cambio, la dispersión: desde comentarios rápidos al Informe de la FAO hasta conmemoraciones de Calvo Sotelo o Maeztu. En todo momento, el autor demuestra que conoce los temas. Se lee con gusto.

P. Martínez.

TOCQUEVILLE, Alexis de: **La democracia en América**. Selección preparada por J. P. Mayer. Guadarrama, Madrid, 1969. 389 págs. (Colección «Punto Omega», v. 74).

Se dice que Tocqueville se ha puesto de moda entre los interesados en el pensamiento político. Razones, desde luego, las hay, porque muchas de sus instituciones en el campo de la sociología política siguen siendo válidas a casi siglo y medio de su muerte. Otras, naturalmente, nos dicen poco. Por eso el hombre de hoy, con tanto material que demanda su lectura, agradece una amplia antología de una obra clásica del pensamiento político. Esto es lo que el

profesor Mayer ha hecho con la obra de Tocqueville.

Quiero añadir una última consideración. Tocqueville mismo define su libro como una investigación sobre el progreso inevitable de la sociedad democrática. El problema de la democratización es justamente el que nuestro país tiene planteado con más agudeza en sus instituciones políticas. Las observaciones de Tocqueville sobre la democracia americana de comienzos del siglo XIX iluminan nuestros problemas, si el lector inteligente cuida de hacer la correspondiente traducción. La obra de Tocqueville se convierte así en una lección para la sociedad española.

P. M.

32 (46). Política. Generalidades. España.

BARDAVIO, Joaquín: **La estructura del poder en España**. Sociología política de un país. Ibérico Europea de Ediciones, Madrid, 1969. 326 págs. (Colección «Nuestro Tiempo»).

El título refleja sólo en parte el contenido del libro. El subtítulo lo hace mucho menos, porque las páginas donde hay un comienzo de sociología política son muy escasas. Esta dificultad de definición viene de la complejidad de la obra. Fundamentalmente es una descripción divulgativa de la estructura visible, oficial o formalizada, de los grandes órganos del Estado español. Tampoco me satisface esta etiqueta, y por ello me veo obligado a describir el contenido del libro. El primer capítulo, dedicado al Gobierno, es fundamentalmente una breve historia de los Gobiernos del Régimen, completada con sucintas biografías de los ministros. El capítulo del Movimiento es una descripción de la Secretaría General, con datos sobre afiliados y medios de comunicación de dicha organización. «Las Cortes» se centra en la actual legislatura, con un

estudio muy valioso sobre la composición sociológica de la misma, aunque es lástima que entre las profesiones no haya desglosado la de «obrero», aunque sólo fuera para comprobar su exigua representación; igual estudio se hace del Consejo Nacional. A continuación viene un extenso capítulo en que describe la organización de las Fuerzas Armadas (Ejército, Guardia Civil, Policía). Termina el libro con un estudio de los altos cargos de la Administración Civil y unas tablas con el número de funcionarios de cada cuerpo por Ministerios. Esto es el libro.

Tiene, desde luego, muchos puntos a su favor. El primero es la gran cantidad de material que ha recogido y la elaboración del mismo en numerosas tablas. Por primera vez se ofrece al gran público una información de conjunto de la estructura orgánica del Estado español. Cumple así el libro una misión educativa de gran importancia. Ahora bien, con vista a esta misma tarea divulgativa—el autor es periodista—, la descripción de los órganos estatales hubiera ganado en atractivo si el autor hubiera prodigado ejemplos prácticos. Esta sugerencia, de ser aceptada, hubiera supuesto un aumento sustancial en el volumen del libro. Pienso que vale la pena ese aumento.

F. Prieto

IGLESIAS SELGAS, Carlos: **Un Régimen social moderno** (Reflexiones sobre la España actual). Edit. Mensajero, Bilbao, 1970. 445 págs.

Coincido con el agudo prologuista Matías García, S. J., en reconocer que se trata de un libro político, es decir, que pretende hacer política. Y creo es mérito del autor el intento de hacer política desde el Régimen actual, no con una concepción puramente personalista—como tantos otros—, sino con la puesta en común de su esfuerzo, léase democratización de las instituciones vigentes, con el esfuerzo de

BIBLIOGRAFIA

quienes a su modo capitanean otras opciones democratizadoras. «Sólo la reflexión en común—dice Iglesias Selgas—de los que se encuentran en esta línea y, de modo particular, de quienes canalicen efectivamente al mundo obrero, comprendidos en el mismo trabajadores intelectuales, permitirá elaborar una tal política nueva.»

Pero no se trata de un ensayo político impersonal. El libro de Iglesias Selgas arranca de una tesis u opción fundamental: la evolución política de España sin ruptura. Más aún, situándose en la concepción de un socialismo humanista y cristiano, en la tercera y cuarta parte del libro—las más interesantes—propugna como solución concreta una especie de socialismo al estilo de la social democracia alemana o el moderno socialismo francés, sugiriendo, claro está, una serie de reformas previas muy concretas.

A unos les parecerá que Iglesias Selgas va demasiado lejos en las soluciones que propugna; a otros, que se queda corto, porque lo discutible es su opción fundamental. Lo que no se puede negar es la valentía en definirse políticamente y en admitir otras opciones que tiendan realísticamente a democratizar el país, antes de confeccionar un programa político determinado con el único fin de buscar adhesiones. El libro termina con una bibliografía muy selecta y orientadora, tanto española como extranjera.

V. Ortega

MIGUEL, Amando de: **Un futurible para España**. Editorial DOPESA, Barcelona, 1969. 356 págs.

El autor ha reunido en este libro una serie de artículos periodísticos, aparecidos principalmente en la tercera página del diario *Madrid*. El autor es un sociólogo profesional bien pertrechado con innumerables datos acopiados en recientes estudios estadísticos sobre la realidad económica, so-

cial, política española. Sobre ella reflexiona con buen estilo, personal y directo, y hace labor de prospectiva o de anticipación del futuro. Tenemos el fecundo contacto del sociólogo con el hombre de la calle, haciéndole adivinar el porvenir. Y «el que el porvenir se nos haga presente significa progreso» siempre, aunque a veces sobrecoja un poco el ánimo.

El campo, el desarrollo regional, la fuerza de trabajo, la valoración de los planes económicos, la prensa y la opinión, la teoría y la acción política, son otros tantos puntos de incitación al diálogo; que esto es este libro, sobre todo. El autor se atreve a «dar nombres»—*rara avis* entre nosotros—, a decir que dio un voto negativo en el último referéndum—cosa perfectamente legal—, a explicar que sus preferencias personales en política serían «unas elecciones libres, sin restricción alguna para la elección de un Gobierno provisional dentro de un esquema republicano»; es decir, no le duelen prendas y participa muy poco de la mentalidad autoritaria todavía tan fuerte en las minorías directivas.

El libro es muy claro; se lee con verdadero interés; datos estadísticos actuales apuntalan con frecuencia estas «ensoñaciones» sobre el futuro de nuestro país.

J. G.

PRIETO, Fernando: **España política 1969** (vid. 946).

SERVICIO DE ESTUDIOS DE LA VICE-SECRETARIA GENERAL DEL MOVIMIENTO: **Nuevo horizonte del Movimiento Nacional**. 2.ª ed. Ediciones del Movimiento, Madrid, 1970.

Se recoge una amplia serie de trabajos y conferencias o lecciones sobre la presencia del Movimiento en las innovaciones políticas de los últimos

años, la primera de las cuales ha sido la Ley de Prensa y cuya cumbre la constituye, naturalmente, la Ley Orgánica con las leyes de desarrollo de la misma en el campo concreto del Movimiento.

Los temas están tratados a un nivel divulgativo, quedándose en el terreno de los principios con una vigorosa defensa y proclamación de los ideales del Movimiento como es la justicia social, la unidad entre los hombres de España, la participación en la vida política, etc.; pero sin descender al análisis de cómo esos principios se concretan en nuestra vida política. Es un libro pensado para el gran público, que, por desgracia, tiene muy poca formación política en nuestro país. El tono es un tanto panegirista, pues cada capítulo está estudiado para mostrar cómo la evolución política española es fruto de la vitalidad del Movimiento. Un libro, pues, bastante homogéneo, y esto, sin duda, es un acierto. Otro acierto es el estilo mismo, que sin pretender calidades artísticas, es fluido, ágil, fácil para ese gran público a que antes aludíamos. Una última cualidad nos interesa resaltar: el conjunto del libro responde muy bien a lo que es la línea oficial del Movimiento: quien lo lea encontrará una acertado autorretrato.

La última parte del libro es un conjunto de documentos: discursos del Caudillo, Ley Orgánica del Estado, Ley Orgánica del Movimiento..., declaraciones de Fernández-Miranda.

F. Prieto

327. Política internacional

HINTON, Harold C.: *La China comunista en la política mundial* (vid. 95).

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES:
Las constantes de Europa (vid. 308).

331. Trabajo

ALONSO OLEA, Manuel: *Derecho Procesal del Trabajo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969. 207 páginas.

Este libro está pensado como una de las partes de un futuro Tratado de Derecho del Trabajo y, por lo tanto, con fines docentes. En este sentido, aunque su autor no ha pretendido agotar la problemática tan compleja de los procesos de trabajo, sí ha intentado exponerla de forma completa y sistemática.

Creo que ambos objetivos están logrados en este estudio con la misma claridad y profundidad pedagógicas que le caracterizan a M. Alonso Olea en todas las obras que han precedido esta publicación. Me atrevería a decir, incluso, que este libro vale por un buen comentario a la Ley de Procedimiento Laboral, realizado desde el contexto y análisis de la jurisprudencia. Una prueba de esto la tenemos en el índice cronológico de normas y jurisprudencia (págs. 195-204), con el que finaliza el libro y que facilitan al estudioso del Derecho Procesal del Trabajo la consulta de los textos positivos.

V. Ortega

HERNAIZ MARQUEZ, Miguel: *Tratado elemental de Derecho del Trabajo*. 10.ª edición. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, 1113 págs.

Un tratado de Derecho del Trabajo que ha batido el récord de diez ediciones, prácticamente a edición nueva cada dos años, indica la gran aceptación de esta obra entre los estudiantes de la carrera de Derecho, y el esfuerzo de su autor en ponerlo al día.

Como cualidades más importantes hay que señalar la claridad pedagógica y la capacidad de síntesis que se advierte en cada uno de los capítulos. El título VI, bastante extenso, está de-

BIBLIOGRAFIA

dedicado a la Seguridad Social. Aquí que-remos decir que los argumentos ex-puestos para justificar el título IV, de-dicado a los Accidentes del Trabajo y Enfermedades Profesionales, como algo independiente de la parte corres-pondiente a la Seguridad Social, no acaban de convencer.

Son de alabar también el índice al-fabético de materias y de autores (pá-ginas 1067-1096), cuidadosamente ela-borados. La bibliografía, en cambio, únicamente está citada a pie de pá-gina.

V. Ortega

334. Cooperativas y mutuas

CARBONELL DE MASY, Rafael: **Co-mercialización Cooperativa Agraria**. ICE Ediciones, Madrid, 1970. 224 pá-ginas.

No es este libro un tratado de teo-ría cooperativa. Se describen en él las características del cooperativismo nor-teamericano y las características del cooperativismo en los países del Mer-cado Común y Gran Bretaña. Se pre-senta la eficiencia y organización del cooperativismo norteamericano como uno modelo; más aún, como un desafío al cooperativismo europeo. Quizás haya sido tildado aquél de «cooperati-vismo capitalista», pero hoy la tenden-cia cambia.

Como el autor, no comprendemos la función social de una cooperativa que intente respaldar explotaciones agríco-las antieconómicas, y deseamos para una cooperativa la misma eficiencia que reclamamos en cualquier sociedad mercantil. La evolución, que ya ha co-menzado en el cooperativismo de la Europa de los Seis, ha sido acelerada por el cooperativismo norteamericano. Una vez más nos reta la ágil organiza-ción de recursos humanos, técnicos, financieros.

El autor se fija especialmente en el papel que juegan las cooperativas en

el cambio que se está produciendo en la agricultura de esos países indus-triales; nos ofrece el marco jurídico en que las cooperativas se mueven, los sistemas financieros que las susten-tan, los regímenes fiscales a que se encuentran sometidas, las actividades de comercialización que desarrollan. (El libro se limita al campo de las cooperativas agrarias de comerciali-zación.) Todo ello tratado con preci-sión y recurso a las fuentes directas.

J. G.

335. Socialismo

CASTILLA DEL PINO, Carlos: **Psico-análisis y marxismo**. Alianza Edito-rial, Madrid, 1969. 203 págs. (El Li-bro de Bolsillo).

El autor es un pensador original y profundo, que sugiere siempre puntos de vista nuevos, aunque uno no se identifique con su posición ideológica.

El autor conoce muy bien la teoría marxista y tiene una experiencia de laboratorio que le permite verificar los puntos de vista y las hipótesis de tra-bajo de Freud. Esta unión de la praxis psicoanalítica, en la que aparece el individuo como es en la realidad, con una teoría sobre la sociedad que, si no ha podido ser verificada en sus te-sis fundamentales, tiene aspectos par-ciales que ilustran muy bien los condi-cionamientos sociales de la conducta personal y, a su vez, explican el in-flujo de los comportamientos indivi-duales en el proceso social, explica el interés que despierta una obra como la que aquí presentamos y su actuali-dad.

La Sociosicología o, según el aspec-to que se quiera subrayar, la Sicoso-ciología es una de las ciencias más importantes para la estrategia del des-arrollo socioeconómico. Como sus re-sultados no se pueden cuantificar a corto plazo en las estadísticas sobre producto nacional, creación de pue-stos de trabajo o aumento de reservas

de divisas, es frecuente que se olvide su función y que no se utilicen los instrumentos que puede proporcionar para la promoción del desarrollo. En España, cualquier sociólogo que conozca las exigencias del desarrollo industrial reconocerá que hay un conflicto entre los valores más arraigados en amplios sectores de nuestra población y los que se requerirían para asegurar un desarrollo efectivo a largo plazo. Castilla del Pino nos muestra cómo se generan y transforman los valores, según las teorías de Freud y Marx.

El análisis de los valores puede hacerse partiendo de otras concepciones de la vida humana y con otros lenguajes éticos, consiguientemente se pueden seguir otras tácticas para promover los cambios que se crean oportunos en la escala axiológica. En una sociedad pluralista sería, sin embargo, utópico creer que se pueden imponer fundamentaciones unívocas para la vigencia de determinados valores. Lo imprescindible para que la sociedad funcione es que haya un mínimo de convergencia en los valores que toma en serio la sociedad, sea cual sea su fundamentación. El libro que comentamos puede contribuir a ello, porque propone con coherencia una teoría que avala algunos de los valores específicos de la sociedad industrial moderna. Las experiencias que Freud desconoció y ha analizado Marcuse en las sociedades superdesarrolladas han sido tomadas también en consideración en uno de los últimos capítulos del trabajo de Castilla del Pino.

E. Recio

MARCUSE, Herbert: **El marxismo soviético**. Alianza Editorial, Madrid, 1969. 230 págs. (Colección «El Libro de Bolsillo», v. 181).

Un ensayo ingenioso por la agudeza del autor y apasionante por el dramatismo y actualidad del tema. Marcuse nos da su visión del desarrollo del marxismo soviético desde sus mismos

presupuestos, lo cual equivale a decir, desde las posibilidades de desarrollo y evolución que se hallan conscientemente incluidas en el pensamiento de Marx. La lectura de Marcuse nos explica lo que ha pasado con el pensamiento político en la U. R. S. S. y de rechazo lo que está pasando en China. Podríamos llamar a la primera parte más objetiva, en cuanto analiza la dialéctica misma del Estado soviético, y a la segunda parte, más subjetiva, en cuanto se ocupa de las consecuencias éticas de dicha dialéctica. En resumen, la fama del autor queda ratificada con la lectura de este libro.

A. G.

TRIAS y otros: **Estructuralismo y marxismo** (vid. 1).

341. Derecho internacional

GIESEKE, W.: **La Agricultura en el Mercado Común Europeo**. Editorial Academia, León, 1969. 266 págs.

Este libro nos da a conocer tanto las agriculturas de los seis países que forman el Mercado Común como el estado de su integración comunitaria en 1966, fecha de su primera edición alemana. Se estudia la política agraria en el texto mismo del Tratado de Roma y en su inmediato precedente, la «Conferencia de Stresa». Se nos ofrecen las directrices generales de política agraria en cada uno de los seis países firmantes del Tratado de Roma. Se analiza la población agraria europea, la estructura de la empresa en la Pequeña Europa, la dotación y medios de la empresa agraria, los precios y los costes, todo ello por países. Pasa después el libro al Mercado Común en cuanto tal y en la práctica: características de la C. E. E. y organización de los siguientes mercados: de cereales, de la carne, de las frutas y hortalizas, del vino, de la leche y productos lácteos, del arroz y del azúcar. Se detiene, finalmente, en un dar cuenta so-

BIBLIOGRAFIA

bre los fondos para la orientación y garantías de la agricultura, sobre el comercio de productos agrarios, sobre las organizaciones agrarias en el ámbito de la C.E.E.

Se trata de un buen libro de estructura económica agraria y no sólo de geografía de recursos. Todo está presentado con enorme precisión y claridad.

J. G.

HOUBEN, P.-H.: **Los Consejos de Ministros de las Comunidades Europeas**. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969. 377 págs.

Es un libro especializado en que se estudia a fondo el tema de su título. En todo momento el autor demuestra conocer hasta en sus minúsculos detalles la organización y la historia de las tres Comunidades Europeas (C.E.C.A., Mercado Común y Euratom). Ambos elementos son complementarios, porque la obra no es ni una explicación de organigramas ni una narración de historia, sino las dos cosas armónicamente conjugadas. El estudioso tiene en este libro un instrumento rigurosamente científico para el conocimiento de una faceta importantísima del fenómeno europeo de nuestros días.

P. M.

342. Derecho político. Derechos humanos

FOLLIET, Joseph: **L'Information moderne et le droit a l'information** (véase 07).

GARRIDO FALLA, Fernando: **Leyes políticas de España**. Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1969. 1991 págs.

La obra que comentamos se inserta dentro de las grandes compilaciones

según las ramas clásicas o sectores del Derecho que ha publicado el Boletín Oficial del Estado (véase en esta Revista, núm. 96, pág. 473, y núm. 97, página 107).

En cuanto al autor, debemos notar que se trata de una obra de colaboración. Con el catedrático Garrido Falla ha trabajado un grupo de letrados de las Cortes: Gil-Robles, Fraile, Entrena Cuesta, es decir, un conjunto de nombres acreditados en el campo del Derecho Político. El libro responde, desde luego, a la valía de los autores.

En cuanto al contenido, ya nos dicen en el prólogo que es muy difícil separar lo político de lo administrativo. La dificultad se ha salvado a base de un criterio generoso, de modo que se ha recogido toda la normativa que pueda tener relación directa con la actividad estrictamente política. La distribución se ha hecho según una sistemática que estimamos muy acertada: Leyes Fundamentales, organización de la actividad del Estado y del Movimiento (incluyendo aquí el Concordato), derechos políticos de los españoles, fueros jurisdiccionales, Organización Sindical, normas electorales (sección esta muy desarrollada). Un índice analítico alfabético muy bien trabajado facilita extraordinariamente el manejo de la obra. Hay que señalar como otro acierto el que en la primera parte y también en el Reglamento de las Cortes se nos dé a pie de página las redacciones anteriores de los artículos que han sido modificados o refundidos. Creemos que este trabajo debió haberse prolongado a lo largo de toda la obra; por citar un solo ejemplo, respecto del Decreto sobre Bandidaje y Terrorismo (1960). Disponer de las redacciones precedentes es una gran ayuda para poder comprender el espíritu de la legislación política del Régimen.

F. Prieto

343. Derecho Penal

IBAÑEZ Y GARCIA DE VELASCO, Miguel: **Curso de Derecho Procesal Penal**. Universidad de Madrid, Facultad de Derecho, Sección de Publicaciones, Madrid, 1969. 435 págs.

El título no nos da una idea exacta de su contenido, parece que nos encontramos ante una obra dedicada a facilitar un primer contacto con esta rama jurídica. Nada más alejado de la realidad. El lector, el estudioso, llega, a través de un encadenamiento lógico de los conocimientos, hasta una comprensión total del Derecho Procesal Penal.

Estamos en presencia de un verdadero tratado, que ha superado con originalidad y sin pérdida de la unidad, la antinomia existente en el momento actual entre los principios que rigen la Ley Procesal Penal y los nuevos procedimientos recogidos por las reformas de dicha Ley. Se ha destacado en estos procedimientos la ruptura con los principios informadores a que antes nos referíamos. Se ha superado la oscuridad y confusión nacidas de la proliferación de normas, no siempre acordes.

Es de alabar el estudio original que realiza el autor de alguno de los temas fundamentales para la comprensión del proceso penal, aclarando aquellos que no han sido objeto de un tratamiento adecuado por la doctrina: El Ministerio Fiscal; La prueba; El procedimiento psicológico de formación de la voluntad del Juzgador, y El sistema de recursos contra las resoluciones judiciales.

En resumen, un libro plenamente logrado, en el que, junto a un castellanismo y claro, se refleja la doble vertiente de la personalidad del autor: El profesor universitario exigente en sus deducciones, sistemático y claro en la exposición de la materia y, sobre todo, profundamente original

en el tratamiento de los temas; y el miembro de la Carrera Fiscal, conocedor de la realidad fáctica de aplicación de la norma, conocimiento que determina el tratamiento vivo de los problemas y la búsqueda de las soluciones más atemperadas, no sólo a los fundamentos doctrinales, sino a la realidad práctica del caso concreto.

Podemos felicitarnos por la publicación de esta obra, todos los que vivimos la Ley de Enjuiciamiento Criminal, por la ayuda que supone encontrar la respuesta adecuada a los problemas que continuamente surgen, no sólo en la resolución de los mismos, sino en el fundamento de la ciencia jurídica.

J. J. Barrenechea

347. Derecho privado. Derecho procesal

SECRETARIA TECNICA DE LA PRESIDENCIA DEL TRIBUNAL SUPREMO: **Sentencias en apelación de las Audiencias Provinciales**. Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1968. 399 págs.

La publicación de la Ley de 8 de abril de 1967 ha creado numerosos problemas de interpretación y aplicación, entre los que destaca por su magnitud el no conocimiento de muchos tipos penales por parte del Tribunal Supremo, lo que produce una dispersión en cuanto a la interpretación de los preceptos que los contienen. Queramos o no, se crea al lado de la Jurisprudencia del Tribunal Supremo la Jurisprudencia de las Audiencias Provinciales.

La entidad de los derechos objeto de la materia penal requiere la unidad en su tratamiento y la seguridad en cuanto a la aplicación uniforme. Esto sólo se puede alcanzar en base del conocimiento de las resoluciones de los Tribunales por todos los que aplican

el Derecho. Si la unidad en la aplicación de la norma se lograba antes a través de la Jurisprudencia del Tribunal Supremo, ahora es necesario que las Audiencias Provinciales actúen con la unidad propia para crear una Jurisprudencia; a llenar este vacío viene la obra que reseñamos. La obra cumple de esta forma un doble cometido: ser vehículo de comunicación y conocimiento para todos los Tribunales de cómo un mismo precepto ha sido interpretado por los de su misma categoría, y de otro lado, asegurar la publicidad para aquellas resoluciones que, no teniendo medio de ser conocidas, ya que no se incluyen en la Colección Legislativa, sin embargo, no deba ser reducido su conocimiento al ámbito local en el que se aplica.

Quizá hubiera sido preferible la adopción de una sistemática más científica en cuanto a los principios de ordenación, ya que debería tratarse de un auténtico examen de la materia penal a través de sentencias. Sin embargo, se ha salvado este principio mediante detallados índices que facilitan la labor de búsqueda en todo momento y que, junto a la presentación esmerada y pulcra de los textos, permiten una lectura agradable y fácil. No sabemos si se trata de una selección de sentencias o bien de una reproducción de todas, pero cualquiera que sea el criterio adoptado, es una obra que debe figurar en todas las bibliotecas, no sólo de los que aplican el Derecho, sino también de los que colaboran en cualquier aspecto en dicha aplicación.

Lo dicho con respecto a la materia penal se puede predicar en un todo con respecto a la materia civil objeto de la primera parte de esta obra; se sigue el mismo criterio en cuanto a la ordenación sistemática e índices, recogiendo las sentencias de apelación dictadas por las Audiencias Provinciales en virtud de la Ley de 20 de junio de 1968.

J. J. Barrenechea

35. Administración

GONZALEZ PEREZ, Jesús: **Los recursos administrativos**. 2.ª edición. Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1969. 473 págs.

Es fácil dar una definición de este libro. Es un estudio completo de los recursos administrativos en el Derecho español, desde la noción misma de recurso hasta los detalles más concretos de los procedimientos. Todo ello ajustado a una ejemplar disciplina expositiva, que es la única manera de andar seguros por la selva de una normativa tan frondosa y delicada. Digo delicada con toda intención, pretendiendo encerrar en el adjetivo el fondo mismo del problema, que es la defensa del particular frente a la Administración omnipotente. Y es que la importancia de los requisitos formales puede dar al traste por su incumplimiento con la reclamación más fundada. El libro en su conjunto está escrito para el especialista en Derecho Administrativo, pero puede ser muy útil para cualquier particular formación jurídica, porque la organización de su contenido facilita al máximo la consulta sobre tal o cual tipo de recurso.

P. Martínez

OGILVY-WEBB, M.: **El Gobierno explica**. Los servicios de información del Estado británico. Editora Nacional, Madrid, 1969. 237 págs. (Colección «Mundo científico». Serie Sociología).

El libro nació para el público británico, de ahí la necesidad del subtítulo, que define muy bien el contenido del mismo. Quizá más exactamente podría decirse: los servicios informativos del Estado británico. Porque se trata de explicar la historia de estos servicios, lo que hacen en la actualidad y su estructura administrativa. La honestidad y la claridad dan el tono a la exposición, que es fruto de un grupo de estudio del Royal Institute of

Public Administration. La lectura del libro en sus detalles interesa solamente al especialista en el campo de los medios de comunicación social, pero la lectura en su conjunto interesa a todo el que se preocupe por la cosa pública, porque las lecciones que sin pretenderlo nos da, especialmente a los españoles, no tienen desperdicio. Pueden resumirse en estas dos consignas: eficiencia administrativa y honestidad política.

P. Martínez

36. Asistencia social. Asociaciones. Seguros

SPITAEELS, Guy, et KLARIC, Danllo: *Sécurité sociale et opinions des groupes professionnels*. Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1969. 264 págs.

En el marco de los trabajos que efectúa para la Oficina Belga para el Aumento de la Productividad, el Centro de Economía del Instituto de Sociología, se realizó en 1966 una encuesta de opinión acerca de los jefes de empresa y de los delegados sindicales sobre todos los problemas más importantes de la Seguridad Social: nivel de las prestaciones, modalidades de su concesión, financiación y organización administrativa. Hubo consultas y entrevistas con patronos y sindicalistas de los sindicatos socialistas, cristianos y liberales, en las tres regiones de Flandes, Valonia y Bruselas y en ocho sectores de la economía. El cuestionario versó sobre los problemas generales de la Seguridad Social y sobre cada prestación de la Seguridad Social: pensiones, enfermedad-invalidez, prestaciones familiares, seguro de paro. Son los cinco capítulos en que se divide la obra. El sexto traza una síntesis. Comparando los sistemas de valores de los diversos grupos se sacan las conclusiones siguientes: 1. Raras son las semejanzas entre los delegados de las dos grandes organizaciones sindicales del país, la so-

cialista y la cristiana, pues no es posible distinguir en este terreno un punto notable de enfrentamiento entre las dos clases de sindicalistas. 2. Los disentimientos entre obreros y empleados son limitados y tienen una doble fuente: algunos se refieren a la naturaleza de las tareas ejercidas; así, la edad del retiro y el régimen de pensiones tienen una importancia mayor o menor; otros se refieren al nivel o al estilo de vida, y así varían el grado y la extensión de la protección deseada. 3. Los desacuerdos entre patronos y sindicalistas ya son más importantes: desacuerdo en lo que toca a la edad de la jubilación, más profundo en lo que se refiere al seguro de enfermedad, en prestaciones y en la organización de la distribución de los cuidados. Más aún, entre estos dos grupos se da un consentimiento suficientemente amplio para que se pueda emprender una acción renovadora. Las opiniones, las actitudes y las aspiraciones en materia de Seguridad Social, sin duda, se han de poner de relieve considerando el sistema en su conjunto. Pero no ofrecen más que una aproximación. Por eso los autores se han esforzado por descender al nivel de cada régimen en que se presentan las diversas opciones concretas, con el designio de reconstruir finalmente las coherencias globales de cada grupo social.

Martín Brugarola, S. J.

37. Educación

SEGURA, Armando: *Crítica del Libro Blanco y del Proyecto de Ley de Educación*. Editorial Nova Terra, Barcelona, 1970. 140 págs. (Colección «Síntesis», vol. 31).

El libro rezuma polémica por los cuatro costados, y éste es su valor esencial: un libro «contestatario» que recoge y sistematiza artículos del autor publicados en «El Noticiero Universal». Entre las acusaciones de Segura, hay una, repetida continuamente, contra el

Libro Blanco y contra el proyecto de Ley: se han hecho sin consultar a la base. Las críticas de Segura son siempre muy agudas, aunque, a veces, no muy lógicas, quizá por el mismo apresuramiento que postula la vida periodística. Cuando esta nota salga impresa, ya estarán adelantados los debates sobre la Ley de Educación, pero el lector interesado en estos problemas seguirá encontrando en las breves páginas del libro materia icitante para la propia reflexión.

M. C.

Los datos se refieren principalmente a los países desarrollados, europeos sobre todo. Como es natural, predominan los correspondientes a la Alemania Federal.

El libro es de verdadera altura científica, aunque asequible a lectores moderadamente iniciados en la materia. Supone una valiosa aportación en este ingente esfuerzo por construir una teoría económica, científicamente consistente, de la agricultura.

J. G.

38. Comercio. Comunicaciones. Turismo

STAMER, Hans: **Teoría del mercado agrario**. Editorial Academia, León, 1969. 336 págs.

Bien merece ser conocida de nuestros lectores esta joven Editorial Academia, de León, que en este momento crítico y evolutivo de la agricultura española se propone darnos a conocer la literatura científicamente elaborada sobre teoría y política de la agricultura como sector económico. Presentamos ahora una de sus primeras publicaciones, traducidas del alemán.

Este libro se centra en el estudio de la demanda, de la oferta y de la formación de los precios agrícolas. Se analiza la demanda en función de la población, de las rentas por cabeza, de los precios, de la estructura de las necesidades. Se afronta la oferta como función, asimismo, de los precios del bien de que se trate y de los precios de los medios para producirlo, en función, además, del nivel técnico de la producción y de su estructura.

Metodológicamente, la obra sigue dos caminos: el de la aplicación de los esquemas teóricos a las realidades agrarias y el del análisis de series de datos para abstraer de ello tendencias, leyes o, al menos, regularidades.

63. Agricultura. Selvicultura. Ganadería. Pesca

CARBONELL DE MASY, Rafael: **Comercialización Cooperativa Agraria** (vid. 334).

GIESEKE, W.: **La agricultura en el Mercado Común Europeo**.

LORING, Jaime: **Planificación contable de empresas agrarias** (vid. 65).

STAMER, Hans: **Teoría del mercado agrario** (vid. 38).

65. Empresas

LORING, Jaime: **Planificación contable de empresas agrarias**. ICE Ediciones, Madrid, 1969. XIV + 205 págs.

El libro está concebido como un instrumento de gestión técnica y racional de las empresas agrícolas; ofrece, en efecto, su punto de partida: el conocimiento sistemático de los datos, la contabilidad. Esta contabilidad es, de hecho, la base de lo que suele denominarse los «métodos de gestión». El autor promete ocuparse de este com-

plemento necesario en una segunda parte de la obra.

La contabilidad es estudiada con criterio científico a la vez que eminentemente práctico y en toda su amplitud: el balance y la cuenta de explotación, el plan general de cuentas, los problemas especiales de la contabilidad ganadera, los documentos analíticos, las explotaciones auxiliares, los coeficientes analíticos de gestión. Un supuesto contable sacado de la realidad destaca la vertiente práctica del libro.

Creemos que el autor ha prestado un servicio muy apreciable a la mejora no sólo de la contabilidad, sino de la estructura misma de la empresa agraria en nuestro país; y esto porque nos ofrece un medio de control de las magnitudes de la empresa agraria, que tantas veces navegan a la deriva.

J. G.

93. Historia. Generalidades

SALMON, Pierre: **Histoire et Critique**. Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1969. 148 págs.

Una exposición clara y analítica sobre los problemas que la crítica histórica encuentra en su método y en su fundamentación ontológica. Partiendo de las nociones de verdad, hecho y documento, hace una exposición del método crítico de investigación histórica y del método sintético de la exposición escrita.

E. N.

TRAVAUX du Centre de Recherches de Logique: **Les catégories en histoire**. Editions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1969. 147 págs.

La presente obra nos da una visión crítica ante las categorías más usua-

les que el historiador escribe y el lector asimila. Los conceptos más sencillos tienen un contenido filosófico, incluso sin saberlo o sin quererlo el historiador que los emplea. Así, los conceptos de helenismo, ciudad, Edad Media y sus periodos, socialismo y cristianismo, que, entre otros, son analizados por diversos especialistas en este volumen.

E. N.

94. Historia. Europa

BAGOT, J.-P., y DEBRAY, Pierre: **Juventud rebelde**. Trad. Nicolás López Martínez. Ediciones «Sígueme», Salamanca, 1969. 175 págs. (Estela, 94).

Contiene una conversación sobre los acontecimientos de la revolución de mayo de los estudiantes franceses de 1968. En realidad, se tocan temas serios, pero a nivel de conversación y comentario desde dentro de los hechos, comprometido. El interés de la obra está en ser una de las pocas traducciones que se han hecho de la abundante literatura que el tema suscitó en Francia. Los dos interlocutores, uno consiliario del movimiento juvenil Scout, y el otro periodista de izquierdas convertido al cristianismo, nos dan material suficiente para orientar al lector que desconozca otras fuentes sobre el sentido que los hechos pudieron tener a los ojos de la fe y de la conciencia de Iglesia.

E. Nogales.

HOUBEN, P.-H.: **Los Consejos de Ministros de las Comunidades Europeas** (vid. 341).

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES: **Las constantes de Europa** (vid. 308).

946. Historia. España

PRIETO, Fernando: **España política 1969**. Edit. Mensajero, Bilbao, 1970. 351 páginas.

No es un libro político en el sentido de que su autor haya pretendido con él hacer política. Es un estudio de análisis y reflexión objetiva y sería sobre política, sobre la política concreta que otros han ido haciendo a lo largo de 1969 en España. Precisamente por eso, el autor ha tenido interés en definirse desde la dedicatoria: «Al hombre español de la calle», es decir, al que no hace política, sino que la padece.

El mayor mérito de esta obra lo encontramos en el esfuerzo que supone haber realizado una síntesis tan completa sobre los acontecimientos políticos del año y sobre los juicios emitidos por las distintas corrientes de opinión a través de la Prensa diaria. Entre otros hechos, se analizan los siguientes: la proclamación del sucesor, el estado de excepción, el cambio de Gobierno, la evolución de las Cortes, el Movimiento, la política de las bases, etc.

Para los que hacen política o, al menos, participan muy activamente en la política del país, es de sumo interés la serie de 52 documentos insertos en la segunda parte de esta obra (páginas 161-351). Harían bien en contrastar su visión política en 1969 con el realismo político que ofrece esta documentación. Más que una segunda edición de este libro, nos atrevemos a pedir al autor una nueva síntesis de la política española 1970 que ya se está realizando.

V. Ortega.

SEVILLANO CARVAJAL, F. V.: **La diplomacia mundial ante la guerra española**. Editora Nacional, Madrid, 1969. 487 págs. (Colección «Tierra, Historia, Política»).

Una breve descripción del contenido del libro es la manera más exacta que

se nos ocurre para dar un juicio sobre el mismo, porque el libro es fundamentalmente una colección de documentos, casi en su totalidad noticias publicadas en París por periódicos solventes o por boletines de información oficiales. Noticias y no comentarios valorativos de la Prensa. Comprende solamente los meses de guerra del año 36 y no ha pretendido el autor hacer una colección completa, sino publicar el material que él recogió en aquellos meses al filo de los acontecimientos. Material muy valioso, desde luego, cuya publicación hay que agradecer.

Los documentos y extractos aparecen clasificados por temas, destacando por su importancia toda la problemática de la no-intervención de los países europeos, ampliamente recogida. Otros temas que estimamos de especial interés son el de rupturas de relaciones con el Gobierno de Madrid, el asilo de extranjeros y los discursos en la Sociedad de Naciones. Cada capítulo lleva una introducción descriptiva del conjunto de los documentos que reúne. La introducción resulta muy útil por su acierto en subrayar los aspectos importantes y por su brevedad. El libro, pues, puede leerse despacio y puede leerse de prisa.

P. Martínez.

95. Historia. Asia

HINTON, Harold C.: **La China comunista en la política mundial**. UTHEA, México, 1968 (Montaner y Simó, Barcelona). 657 págs. (Biblioteca UTHEA de Historia).

El fenómeno de la China comunista ha producido una abundantísima bibliografía, casi toda enfocada al estudio o descripción de los problemas internos de la China. No son frecuentes, por tanto, los libros especializados en la política exterior del «gigante amarillo». Hinton ha hecho una paciente labor de compilación de datos y análisis

de los mismos para conseguir así presentar una visión muy documentada de la actividad de la República Popular China en sus relaciones internacionales durante los primeros quince años de vida, es decir, el libro alcanza hasta 1965.

Dentro de estas relaciones internacionales, las que centran la atención del autor son las asiáticas: están muy bien estudiados los problemas de la guerra de Corea, los ataques a Quemoy, etc., hasta la crisis del Vietnam, planteada con la descomposición y caída del régimen de Diem. Aquí reside el principal valor del libro, porque las relaciones con Africa y América apenas ocupan unas pocas páginas.

Ya advierte el autor desde el comienzo que su libro supone un conocimiento previo de los problemas de la China contemporánea. Es un libro en cierto modo para especialistas, pero toda la construcción del mismo resulta muy clara y puede también ser leído con gusto y fruto por cualquier interesado en la política internacional, sin especial preparación en este campo.

H. J.

(— 77). Subdesarrollo

BONGOMA, Jacques-Daniel: **Indépendance économique et révolution**. Editions Universitaires, París, 1969. 187 páginas.

El libro está prologado por Mobutu, Presidente del Congo, y está dirigido a todas las masas desheredadas del Congo para quienes la independencia debería ser sinónimo de ruptura con el subdesarrollo. El autor ha estudiado ciencias económicas y financieras en

Bélgica y en Inglaterra, y es el consejero principal para estas cuestiones en la Presidencia de la República congoleña. Es, pues, un joven economista africano que siente en su carne el subdesarrollo del tercer mundo y lanza esta obra como un manifiesto. Señala los peligros que las iniquidades en las relaciones económicas internacionales hacen cerner sobre la Humanidad, y delata la ingenuidad de creer que la salvaguardia y la paz consisten en la carrera de armamentos. También acusa a países subdesarrollados que, a veces, derrochan en gastos improductivos las ayudas desinteresadas. Propugna al acceso de las masas desheredadas a una madurez psicológica y política por la conciencia de la necesidad de asumir ellas mismas su propio destino. La independencia económica se toma como un fin, y la revolución, como un medio de llegar a ella. En la primera parte, el autor se esfuerza por tratar de la toma de conciencia de su estado por los países subdesarrollados, de la necesidad de actuar para salir de este estado y de acceder a tal independencia. En la segunda insiste sobre la necesidad de sacar de la historia del progreso económico lecciones que se imponen: alentar y, eventualmente, organizar los cambios psicológicos, políticos y económicos necesarios, integrar a la mujer en el aparato productivo y captar el alcance y el sentido de la noción de independencia económica. En la tercera parte se evoca la necesidad de proceder a todos los cambios propios para crear entre países pobres y países ricos las condiciones de una cooperación renovada, de una independencia en la interdependencia. La cuarta parte trata de una de las cuestiones en verdad fundamentales en nuestro tiempo, la de la racionalidad en la organización del trabajo.

M. B.

Fuerzas Eléctricas de Cataluña, S. A.

Producción, transporte
y distribución de
energía eléctrica

Domicilio Social:
PLAZA DE CATALUÑA, 2
BARCELONA

Una novedad importante:

DOCTRINA SOCIAL

Nikolaus Monzel

Tomo I

14,4 x 22,2 cm. — 500 páginas

Rústica: pesetas 400 — Tela: pesetas 450

Tomo II: en prensa

- Los principios y fundamentos de la doctrina social a la luz de la revelación y de las exigencias del cristianismo.
- Una obra fundamental y orientadora para la actualidad y el futuro.
- La capacidad de síntesis del autor, unida a su gran acervo de conocimientos y a su buen sentido, dan como resultado una obra realmente ilustradora, que enseña —y obliga— a pensar.
- De interés para cuantos se preocupan por las realidades y aspiraciones sociales de nuestra época.

EDITORIAL HERDER, S. A.

PROVENZA, 388
BARCELONA, 13

