

REVISTA DE

FOMENTO SOCIAL

**juicio político cristiano
riesgo en suramérica
conversaciones de baviera**

83

Julio-Sept.

1966

SUMARIO

EDITORIAL:	
75 aniversario de la «Rerum Novarum»	225
ESTUDIOS:	
Juicio Político Cristiano, por <i>Matías García Gómez</i> , S. J.	231
GLOSAS Y COMENTARIOS:	
Desviaciones del Catolicismo Social en América Latina, por <i>Manuel Foyaca</i>	265
Humanismo marxista y Humanitas cristiana, por <i>Melecio Agúndez</i>	283
INSTITUCIONES SOCIALES MODERNAS:	
El Nahal en Israel: para el entrenamiento civil de los reclutas, por <i>J. G.</i>	307
CRÓNICAS:	
I Asamblea Nacional de Trabajadores del Campo, por <i>F. V.</i>	310
LEGISLACIÓN LABORAL:	
Convenios Colectivos, Jurados de Empresa, Seguridad Social, por <i>Juan Enrique Repullés</i>	313
CARTAS A LA REVISTA:	
Socialización en la empresa	319
BIB'IOGRAFÍA	322

REVISTA DE «FOMENTO SOCIAL»

DIRECTOR: Florentino del Valle.

SECRETARIO: Francisco Javier Gorosquieta.

REDACCIÓN: Pablo Aranda, 3. Teléfono 261 90 00.—Madrid (6)

ADMINISTRACION: EDICIONES FAX.—Zurbano, 80
Teléfono 234 42 91.—MADRID (3).

SUSCRIPCION.—Precios para 1966:

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

DEPOSITO LEGAL: M. 1437-1958

GRÁFICAS CANALES, S. L.—Cicerón, 16.—MADRID

75 aniversario de la Rerum Novarum:

defensa del proletariado

De haberse parado en 1890 el reloj de la existencia de Pecci, la Historia le hubiera aureolado con el sobrenombre de genial político; algo a lo que apuntaba Baudrillart, de la Academia Francesa: "A comienzos del siglo, Napoleón; a fines del mismo, León XIII." Son trascendentales sus Encíclicas sobre la Autoridad, la Constitución cristiana, el Estado, la Libertad. La "Rerum Novarum" hizo pasar al primer plano el mérito social del Pontífice, y León XIII ha quedado catalogado entre los Papas sociales; el primero en el orden cronológico, y el inspirador de los Documentos publicados por sus sucesores en años jubilares de la Encíclica.

Como homenaje y recuerdo, destacamos algunos aspectos de la "Rerum Novarum", subrayados, como axiomas, por Pablo VI, en su Alocución del 75 aniversario. No olvidando que lo que impulsó a León XIII a hablar fue la defensa del proletariado.

INTERES DE LA IGLESIA

León XIII habló en un momento crucial. En avance organizado del socialismo, y cuando la libertad era, no sólo grito de desfogue, sino un modo y ansia de vida sin trabas, sin relación alguna entre las leyes morales y económicas; adoptando el Estado la posición cómoda de espectador indiferente, "quedando los obreros solos e indefensos, entregados a la inhumanidad de sus amos y a la desenfrenada codicia de sus competidores". Preguntado James Nasmyth, ante la comisión de las Trade-Unions, qué sucedería a los obreros despedidos y a sus familias, respondió: "Lo ignoro; dejo su suerte a la acción de las leyes naturales que rigen las sociedades."

Habló León XIII, según Pio XII ("La Solemnidad", 1941) "movido por la convicción profunda de que la Iglesia tiene no sólo el derecho, sino el deber de pronunciar su autorizada palabra en las cuestiones sociales". Derecho y deber. Serios obstáculos se han opuesto a la Iglesia

en este camino. Uno de ellos, el interés por separar economía y moral, olvidando que el orden económico es una creación del hombre, y éste debe buscar lo útil dentro de lo justo, procurando obtener el interés propio en relación y armonía con las exigencias del bien común. De otro modo, "los bienes cuyo intercambio debería servir para establecer y mantener el equilibrio económico entre las naciones se han convertido en objeto de especulación política; y no sólo los bienes materiales, sino, por desgracia, hasta el mismo hombre queda humillado en muchos casos al grado de un artículo que se explota" (Pío XII a la XII Semana Social española, 1952).

La vida social y económica necesitan "un soplo de espíritu". Y "es ésta la indispensable función—dice Pablo VI—que tiene la religión en la promoción de la cuestión social, siempre de actualidad; no es función puramente instrumental, sino transfiguradora por los principios y las energías que infunde".

Cuando Pío XI, en evocación de la "Rerum Novarum", proclama el derecho de la intervención y afirma el interés, de hecho, de la Iglesia por el problema social, se siente obligado a una serie de concesiones dolorosas que ojalá no tuvieran actualidad: "Existen católicos que apenas se acuerdan de la ley de la justicia y la caridad"; otros "abusan de la misma religión y se cubren con su nombre en sus exacciones injustas"; tajantemente concluye: "No cesaremos de condenar semejante conducta", porque "esos hombres son la causa de que la Iglesia, inmerecidamente, haya podido tener la apariencia y ser acusada de inclinarse de parte de los ricos" ("Q. Anno").

Afirmación de una realidad o programa que apremia en su cumplimiento. Pablo VI en su alocución rechaza el que se pueda acusar a la Iglesia de ausencia, timidez, superficialidad, inconstancia en el problema social. "Ha sentido el grito de dolor del proletariado obrero y le ha hecho propio, y no como pábulo para el odio o la venganza, sino como exigencia de amor y de justicia", ocupándose con preferencia del mundo obrero, poniéndose a su lado y buscando con ellos y para ellos mejores condiciones de vida".

JUSTICIA DINAMICA

El problema del mundo del trabajo era impresionante en aquel final del siglo XIX. Con mayor motivo que Juan XXIII a los setenta años de la "Rerum Novarum", podía hablar León XIII de "una profunda amargura ante el espectáculo inmensamente triste de innumerables trabajadores con un salario que les somete a ellos y a sus hijos a condiciones de vida infrahumanas" ("Mater et M.). Grandes pensadores católicos—entre nosotros, Donoso, por ejemplo—juzgaban que la solución de la cuestión social estaba en una efusión de caridad. Sin duda, les desconcertó León XIII: además de la efusión de caridad, hay muchos deberes, y es misión de la Iglesia enseñarles en especial "los que emanan de la justicia".

No es de León XIII la expresión "justicia social"; pero en él se da el sentido de progreso de la justicia, de que habla Pablo VI: "En el des-

arrollo de la convivencia humana, además del concepto de justicia estática, sancionada por el derecho positivo a tutela del orden legal, opera otro concepto de justicia dinámica, derivado de las exigencias del derecho natural, el concepto de justicia social". Esto es, la necesidad de promover el bien común, reformando la norma legal vigente cuando ésta no tenga en cuenta suficientemente la justa distribución de ventajas y cargas del vivir social. Esta justicia ha de llevar a una elevación material, cultural y moral; la material como base que permita a los obreros "salir de su tristísimo estado y alcancen suerte mejor".

La síntesis doctrinal de León XIII, sobre el trabajo, puede ser ésta: la relación capital-trabajo debe fijarse por contrato justo; para que el contrato sea válido ha de ser libremente pactado; y libertad no significa un mero asentimiento externo; la coacción puede venir por la necesidad. Como algo personal y necesario para la vida, el trabajador no podrá aceptar un trabajo que no le permita vivir con dignidad; y el patrono no podrá coaccionar, jugando con la necesidad, ofreciendo un salario que no responda a las necesidades de un obrero frugal y de sanas costumbres. Más aún: el trabajador ha de poder ahorrar algo de su salario y con el fruto del ahorro adquirir propiedad privada. Es decir, por encima del pensamiento de los economistas, de que el salario había de ser equivalente al desgaste del obrero y al rendimiento de su esfuerzo en la empresa, León XIII sostiene que ha de ser esencialmente remunerador.

A la curiosidad de si defendió o no el salario familiar, responde indirectamente la recta conducta de hombres como Harmel y Comillas, en cuyas empresas nacieron las Cajas de Compensación, Retiros, etc., como lección deducida de la lectura de la Encíclica. De Harmel afirmó León XIII: "Este hijo me ha proporcionado los mejores días de nuestro Pontificado." Hombres así tendría presentes al trazar el capítulo, denso y exigente, de los deberes de los patronos. Por contrate, bastantes dirigentes de empresa y hombres ricos "recibieron con recelo el Documento y hasta con escándalo" (Pío XI).

Pablo VI recuerda, por una parte, lo que de alta estima supone el hablarse de la "teología del trabajo"; pero la Iglesia, sin miedo a descender de la esfera religiosa, que es suya propia, quiere que la multitud de trabajadores, a los que llama no "masa", sino "pueblo", tengan conciencia de su profesión, de su libertad y de sus sacrosantos derechos al pan, a la familia, a la educación, a la esperanza espiritual, a la posesión de la religión; "la caridad de la Iglesia se ha armado de exigencias progresivas que llamó humanas y cristianas y, por lo mismo, justas".

EXIGENCIAS DEL BIEN COMUN

La constitución cristiana del Estado queda plasmada en "Inmortale Dei". En "Rerum Novarum" se hace referencia directa al problema social. En el momento histórico de hace setenta y cinco años. León XIII salió por los fueros de la justicia social en ambiente de Estado liberal, cuando el Gerente del bien común se olvidaba de su razón de ser. Más

adelante, y en relación con la nacionalización de empresas, Pío XI recordó la doctrina de la intervención, respetando la iniciativa privada. Son dos lecciones oportunas. León XIII resolvió el enojoso pleito entre los católicos: inmersos en el clásico liberalismo económico, se oponían unos a la intervención del Estado en la lucha entre patronos y obreros; juzgaban otros una crueldad esa abstención, arguyendo, con Lacordaire, que "en la lucha entre el fuerte y el débil, la libertad esclaviza y la ley hace libres".

El capítulo del "debe" que León XIII carga sobre el Estado es amplio. "Los que gobiernan un pueblo deben ayudar con todo el complejo de leyes e instituciones". Debe el Estado promover y defender el bien de la sociedad; defender al obrero "dado que para la producción de los bienes materiales necesarios en una sociedad, no hay nada más eficaz que el trabajo de los proletarios..., de tal modo que con grandísima verdad se puede decir que la riqueza de los pueblos no la hace sino el trabajo de los obreros".

Limitar su intervención a lo necesario y ganar la confianza y la voluntad de los ciudadanos para una colaboración eficaz, he ahí el papel del Estado. No puede "absorber ni al ciudadano ni a la familia"; con peligro de atrofia o de protesta por descontento.

Pablo VI, en su alocución, recuerda que la Iglesia intimó al Estado a intervenir, no para absorber derechos y funciones que corresponden a una sociedad libre de ciudadanos, sino para que proteja la libertad y la igualdad de los mismos y para que asuma directamente el ejercicio de aquellas actividades que sólo la autoridad pública puede desarrollar con mejor garantía para el bien común.

Sobre el derecho de asociación Pablo VI sintetiza lo que desde León XIII se expone en sociología cristiana, con referencia a su desarrollo histórico: "La Iglesia superando una cierta preferencia teórica e histórica por las formas corporativas y por las asociaciones mixtas, entrevió no sólo la fuerza del número que el hecho asociativo debía representar en una sociedad orientada hacia la democracia, sino también la fecundidad del orden nuevo que podía emanar de la organización obrera: la conciencia del trabajador, de su dignidad, de su posición en el concierto social, el sentido de la disciplina y de la solidaridad, el estímulo a la perfección profesional y cultural; la capacidad de participar en el ciclo productivo, no más como simple instrumento ejecutivo, sino también como complemento corresponsable y cointeresado".

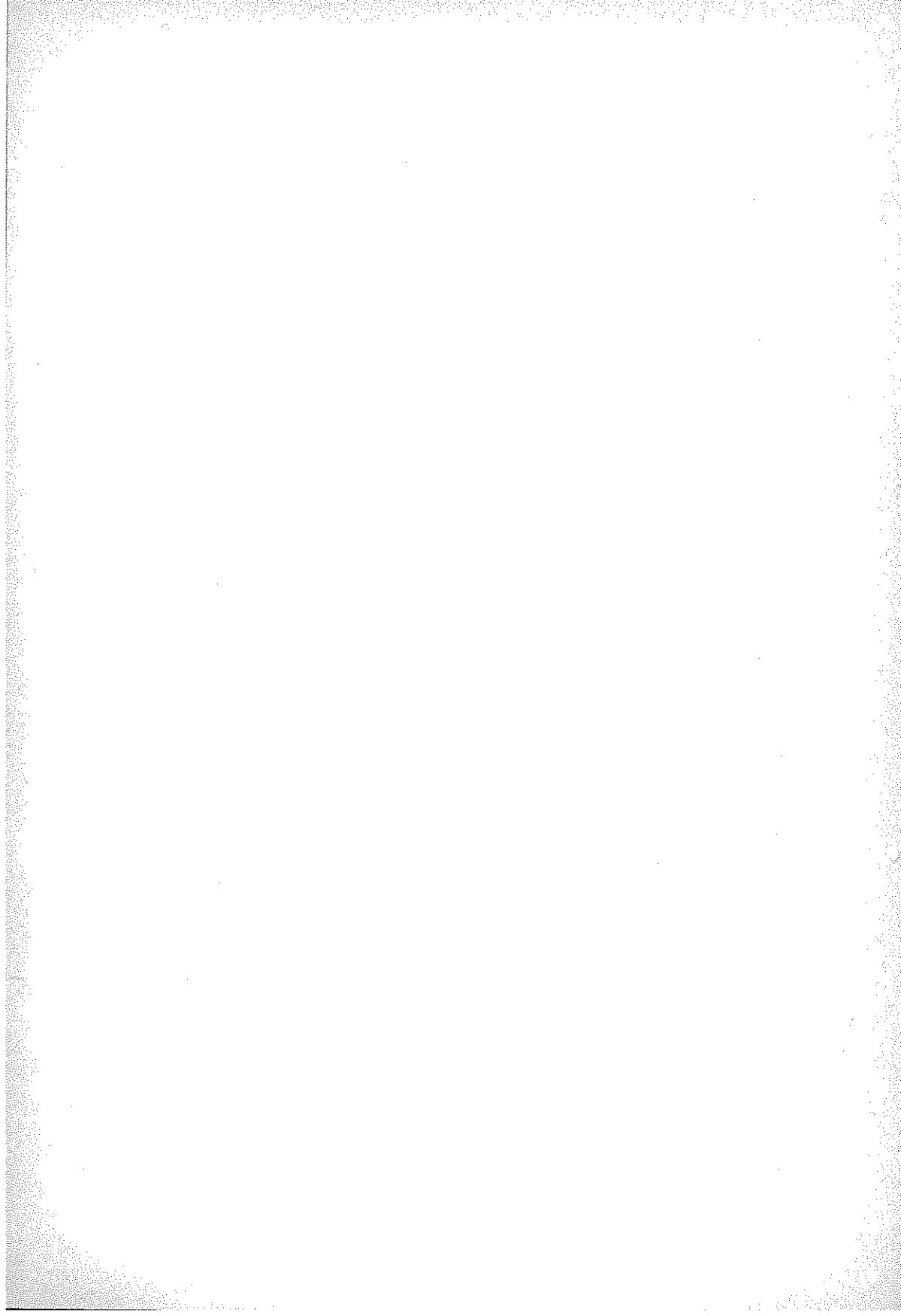
La conciencia de clase no siempre estuvo rectamente formada. Hubo publicaciones que vertieron con habilidad "suave veneno", envolviendo a quienes no hubiera engañado un socialismo franco. Aprovecharon el momento psicológico y se acercaron a los obreros, ya irritados, para excitarlos recordando derechos conculcados. El obrero, sin apenas comprender el proceso de síntesis de Marx, el triunfo del proletariado, se adhirió a él; y, como unido a ese armazón científico se le dio un concepto de religión-opio, sintió indiferencia o desprecio por quienes la representaban.

AXIOMA DISCUTIBLE Y DIFÍCIL

Por injusta, subversiva y perjudicial al obrero, desecha León XIII la solución del socialismo para el problema social. No hace la distinción posterior de Pío XI, cuando la rama más violenta había ido claramente hacia el comunismo. Si por entonces, en España el partido socialista actuaba en plan comunista, en otras naciones, adueñado del poder, templó un tanto su doctrina y su acción, mientras los comunistas acentuaban la irreligiosidad y la violencia. Pío XI habla del socialismo "moderado", porque la experiencia fue llevándole, más que a una renuncia de conceptos, a una acomodación táctica. La atenuación de doctrina se da en dosis desiguales, dependiendo de naciones. No deja de recordar el Papa que el socialismo colaboró en cortar ciertos abusos, aunque advirtiéndole que las reclamaciones justas del socialismo no brotan de su esencia, sino de la ley natural y, por ello, de acuerdo con la moral cristiana; no merecía la pena dar el nombre al socialismo.

Momento difícil para los no bien formados. León XIII publica (1901) "Graves de communi", haciendo luz en la confusión; algunos habían confundido la democracia cristiana con los socialistas alemanes, o hacían equivaler "cristianos sociales" a "socialistas cristianos". Pío XI, hecho a expresarse sin paliativos, y siguiendo la línea de León XIII, rechaza el marxismo en todas sus formas. Uno y otro están apuntando a uno de los principios rechazables del marxismo: su irreligiosidad y ateísmo, cuando insisten en el enfoque cristiano: "Si la sociedad humana—recaída casi en el paganismo—ha de curarse, ha de ser por un retorno a la vida y a las instituciones cristianas."

Axioma "el más discutido y difícil" para Pablo VI: dar un no al marxismo. Sin embargo, las razones lo apoyan desde los tiempos de León XIII: "el ateísmo que profesa es una ceguera que el hombre y la sociedad pagan al fin con las más graves consecuencias. El materialismo, consecuencia del ateísmo, apaga la espiritualidad del hombre y su trascendente esperanza. La lucha de clases, erigida en sistema, vulnera la paz social y desemboca fatalmente en la violencia y el atropello..., conduciendo a un sistema pesadamente autoritario y tendencialmente totalitario". Con una aclaración expresa: "Con esto la Iglesia ni deja morir ninguna de las exigencias de la justicia y el progreso de la clase obrera, ni excluye de su amor a ningún hombre." Y a ningún hombre quiere privar de la satisfacción de las tres aspiraciones que suponen la auténtica promoción: material, cultural, religioso-moral.



Matías García Gómez S. J.* juicio político cristiano

*El presente trabajo responde a la cuestión: ¿Qué papel debe jugar en la política la Iglesia considerada como un todo unitario? ¿En qué plano debe y puede emitir sus juicios? ¿Sobre qué cosas en concreto? ¿Quiénes son sus portavoces? Otro artículo—en un próximo número—completará el tema hablándonos del papel de cada cristiano en particular respecto de la vida política**.*

Las orientaciones políticas del Concilio Vaticano II y, en general, todas sus orientaciones sobre el orden temporal hay que enmarcarlas e interpretarlas a la luz de estas frases contenidas en la conclusión de la constitución *Gaudium et Spes*: «ante la inmensa variedad de situaciones y de formas culturales que existen hoy en el mundo, esta exposición, en la mayoría de sus partes, presenta deliberadamente una forma genérica. Más aún: aunque reitera la doctrina recibida en la Iglesia, como más de una vez trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y ampliada en el futuro. Confiemos, sin embargo, que muchas de las cosas que hemos dicho, apoyados en la palabra de Dios y en el espíritu del Evangelio, podrán prestar a todos valiosa ayuda, sobre todo una vez que la adaptación a cada pueblo y a cada mentalidad haya sido llevada a cabo por los cristianos bajo la dirección de los pastores»¹.

Tres afirmaciones encierra este párrafo acerca del carácter de la constitución *sobre la Iglesia en el mundo actual*:

* Doctor en Teología, Licenciado en Ciencias Políticas, Perito Conciliar.

** Nos alegra comprobar la oportunidad del presente estudio—de tiempo atrás proyectado y encargado al autor por nuestra revista—al aparecer al poco tiempo de publicarse sobre el mismo tema la importante «Instrucción del Episcopado Español sobre la Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio».—(N. de la R.)

¹ IM 91.

Como la mayoría de las citas serán de documentos conciliares del Vaticano II, pondremos aquí las siglas que vamos a utilizar: AS: Apostolado seglar. Ec: Ecu-menismo. Ed: Educación. FS: Formación sacerdotal. I: Iglesia. IM: Iglesia en el mundo moderno. IO: Iglesias Orientales. L: Liturgia. LR: Libertad religiosa; M: Misiones; MCS: Medios de comunicación social. O: Obispos. P: Presbíteros. RNC: Religiones no cristianas. Rv: Revelación. VR: Vida religiosa. A la sigla se-

1.º El documento necesaria y pretendidamente se mantiene en una línea de generalidad, impuesta por la variedad de circunstancias en el mundo.

2.º Esta generalidad tiene también una dimensión temporal, que hace que la doctrina en él contenida esté sujeta a un proceso de enriquecimiento al filo de las nuevas situaciones históricas.

3.º Pero ello no obsta para que su contenido pueda prestar, ya desde ahora, a todos una ayuda valiosa en la orientación de la vida concreta. La plenitud de estos efectos beneficiosos se hace depender, sin embargo, de una condición que llena el vacío y tiende el puente entre las dos primeras afirmaciones y la tercera: para salir de la generalidad hay que realizar «la adaptación a cada pueblo y a cada mentalidad».

Es relativamente fácil repetir y comentar en abstracto lo que dice el Concilio, pero ello puede ser también tremendamente estéril. Por el contrario, adaptarlo, aplicarlo, ponerlo en marcha es difícil y delicado, pero es lo único que lo convierte en operante. La hora postconciliar está amenazada por dos peligros: un teoricismo infecundo y una anarquía en las aplicaciones que induzca a cada cual a construirse su propio concilio y poner las directrices de éste al servicio de la propia concepción de los problemas. Ni una cosa ni otra debe ser. No nos podemos quedar en el Concilio—puesto que hay que aplicarlo—ni la aplicación puede ser otra cosa que aplicación *del* Concilio.

Esta tarea, que considerada en su dimensión histórica es misión de la Iglesia universal (misión que realiza completando y matizando continuamente su doctrina), en su dimensión espacial, regional y cultural es misión sobre todo de las «Iglesias particulares»². En el fondo esta expresión del epígrafe coincide con la del mismo texto del documento, que señala como protagonistas de esta adaptación diversificada a «los cristianos bajo la dirección de los pastores»³. La expresión «Iglesias particulares» indica con más claridad que se trata de una tarea común, eclesial; en cambio, la expresión del texto apunta más directamente a la variada pluralidad de actores en esta tarea eclesial de adaptación.

Planteadas así las cosas es claro que este estudio no pretende ser un conato de adaptación; su objetivo es más modesto, aunque tal vez no menos importante en la actual coyuntura de alborada postconciliar: pretende fijar los criterios de adaptación, los condicionantes formales para que ésta sea una verdadera adaptación cristiana, que se atreva a bajar de lo general a lo concreto y que, sin embargo, no pierda en ningún momento el contacto con sus fuentes. La mayor parte de las afirmaciones que vayamos haciendo tendrán también validez en otros campos de adaptación distintos del político (social, económico, familiar, etcétera). Si hemos escogido aquel, ha sido por su especial dificultad y consecuentemente—una vez clarificado—por su peculiar capacidad

guirá sencillamente el número; algunas veces, para hacer más fácil la localización, añadiremos un segundo número ordinal, que indica el párrafo dentro de cada número, v. gr., IM 21, 4.º: Iglesia en el mundo actual núm. 21, párrafo 4.º

² IM 91, epígrafe.

³ IM 91.

iluminadora de los demás. Además, este estudio—fundamentalmente teórico y doctrinal—no puede mantenerse en un plano exclusivamente abstracto; es teórico, pero su contenido es el de la «teoría de la aplicación a la práctica»; es un estudio-puente, una de cuyas orillas es la vida concreta de cada día. No hace falta ya decir que esa vida concreta de cada día es para mí la realidad española, y más concretamente la realidad política española. Sólo así servirá de algo y sólo así pueden constituir estas líneas una modesta contribución previa a esta gran tarea eclesial de la aplicación del Concilio en nuestra patria.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La expresión elegida para título de este estudio, juicio político, puede sugerir una cierta restricción de la plenitud de sentido que las líneas anteriores tendían a atribuir a la palabra adaptación. Al escribir esta palabra hemos pretendido dotarla de un carácter dinámico, que no se detiene en la pura constatación intelectual, sino que está orientado esencialmente a la acción. No hay duda que ésta es también la mente del Concilio⁴.

Es cierto que la palabra «adaptación» puede tener legítimamente, y en primer término lo tiene, un sentido doctrinal, pero sólo como escalón para una aplicación a la acción⁵.

También la expresión «juicio político» ha de tener estas características. Si, por un lado, no podemos olvidar en ella el aspecto intelectual, que ilumina desde dentro y orienta serenamente la acción que ha de seguirle, tampoco se puede olvidar que la misma tarea intelectual, que constituye el juicio político, ha de terminar necesariamente tomando la forma de un «juicio último práctico», que desemboque, sin solución de continuidad, en la acción política concreta.

Preguntémonos ahora si ello es posible y cómo desde la perspectiva del cristianismo. Sabemos, en efecto, por el Concilio que la «misión propia que Cristo asignó a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso»⁶. ¿Cómo se tiende entonces el puente entre esa finalidad religiosa y las consecuencias prácticas en la vida concreta temporal? Para preparar de algún modo el camino de solución hagamos unas consideraciones preliminares:

⁴ En la misma conclusión de la «Gaudium et Spes» y unas líneas más adelante de la frase ya citada, se recuerda que los cristianos «con la fiel adhesión al evangelio y con el uso de las energías propias de éste, unidos a todos los que aman y practican la justicia, han tomado sobre sí una tarea ingente, que han de cumplir en la tierra, y de la cual deberán responder ante Aquel que juzgará a todos el último día. No todos los que dicen Señor, Señor, entrarán en el reino de los cielos, sino los que hacen la voluntad del Padre y ponen manos a la obra». IM 93.

⁵ En efecto: «Todo lo que, extraído del tesoro doctrinal, ha propuesto el Concilio, pretende ayudar a los hombres de nuestros días... con el objeto de que con más clara percepción de su entera vocación ajusten mejor el mundo a la superior dignidad del hombre, tiendan a una fraternidad universal más profundamente arraigada y, bajo el impulso del amor, con un esfuerzo generoso y unido, respondan a las urgentes exigencias de nuestra edad.» IM 91.

- 1.^a Sobre las realidades que pueden ser objeto de juicio político.
- 2.^a Sobre los planos en que este juicio puede ejercerse.
- 3.^a Sobre los sujetos activos de juicio político cristiano.

A) *Tres objetos del juicio político*

1. Preguntémonos en primer lugar *a qué cosas puede referirse*. Vamos a encajar la respuesta en el siguiente esquema tripartito:

a) Ante todo el juicio puede versar sobre el *marco (legal) fundamental*, en el que se desenvuelve la vida política. Ordinariamente ese marco está contenido en la constitución o leyes fundamentales de un país, aunque a veces ciertas materias «fundamentales» pueden encontrarse en leyes ordinarias o meras prácticas de hecho. En concreto, este juicio versa sobre: el reconocimiento de los derechos de los ciudadanos y las garantías legales que protegen efectivamente su ejercicio, la organización general de los poderes en el Estado, las competencias de los diversos órganos de éste, la división y límites del ejercicio del poder, los cauces de participación de los ciudadanos en la vida pública, etcétera.

b) Otro objeto de juicio lo constituye la *orientación general de la actividad política* dentro del marco anterior. Si el juicio sobre aquél tenía por objeto realidades relativamente estables, éste se fija más en la dinámica política, aunque esa dinámica pueda tender también a la modificar, completar o perfeccionar el sistema legal ordinario y, por otro, crea por un lado en torno a los programas legislativos que tienden a modificar, completar o perfección el sistema legal ordinario y, por otro, versa sobre las líneas fundamentales de la actuación del ejecutivo.

c) Finalmente, el juicio político puede ejercerse sobre un *punto político particular*: una ley o un aspecto de ella, una decisión aislada de la autoridad, una orientación gubernamental en una materia particular, que no esté afectada propiamente por la orientación general de la política.

2. Esta distinción de objetos, aunque esquemática y sin límites fijos, no es arbitraria. Continuamente se emplea en la práctica política; más aún, sobre todo en los regimenes democráticos, los ciudadanos enjuician a cada uno de ellos por *cauces totalmente diferentes*:

a) El marco constitucional—si éste no está impuesto por la fuerza—suele ser objeto de una *aceptación y respeto casi unánimes*. Cada pueblo tiene en su historia momentos o períodos constituyentes en que se plasma el marco jurídico fundamental: lo que se ha llamado con acierto las reglas de juego en la acción política⁷.

⁶ IM 42.

⁷ Aunque sea adelantándonos un poco a la enunciación de principios políticos cristianos, que trataremos más tarde, digamos ya que la posibilidad de distinción entre «juego» y «reglas de juego», «libertad» y «ámbito jurídico de la libertad y del poder», parece exigida por la doctrina católica. Precisamente en el párrafo dedicado por el Concilio a probar la necesidad de la autoridad, el problema se plantea así: «Pero son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comu-

El consentimiento ciudadano al marco constitucional debe ser de algún modo permanente. Para conseguirlo, algunos regímenes hacen que en el mismo marco esté *previsto el cauce para modificarse* y perfeccionarse a sí mismo. De otro modo puede llegarse a situaciones de desajuste entre el orden jurídico constituido y las apetencias de los ciudadanos que no tengan más salida que una acción revolucionaria.

b) En los regímenes democráticos occidentales, de los que hablamos ahora sólo para ejemplificar la distinción propuesta, el juicio sobre el segundo tipo de objetos constituye el centro de la participación política del ciudadano medio. El ciudadano emite su juicio eficaz sobre la dirección general de la política *al elegir* tanto a los miembros de las cámaras legislativas, como a los titulares del ejecutivo. Los partidos políticos son los que encauzan, orientan y simbolizan estas tendencias generales de la política.

c) Este juicio no implica la conformidad con todas y cada una de las actuaciones políticas concretas. El cauce normal para enjuiciar estos casos concretos suele ser la *prensa* y los demás medios de expresión de la opinión pública.

3. A pesar del repudio legal de un sistema de partidos políticos, tampoco en *España* falta *fundamento para aceptar estas distinciones*; no nos referimos sólo a la distinción, entre las materias fundamentales y las demás, sino a la posibilidad de su enjuiciamiento diferenciado en cada uno de los tres (o dos) niveles apuntados⁸.

a) *La ley del Referendum* parece señalar el *cauce para el establecimiento de leyes fundamentales*. Su propósito consiste en «garantizar a la Nación contra el desvío que la historia política de los pueblos viene registrando, de que en los asuntos de mayor trascendencia o interés público la voluntad de la Nación pueda ser suplantada por el juicio subjetivo de sus mandatarios»⁹; al referendum se acudirá «en todos aquellos casos en que por la trascendencia de las leyes o incertidumbre de la opinión, el jefe del Estado estime la oportunidad y conveniencia de esta consulta»¹⁰.

Este cauce de participación popular que es el referendum no es, sin embargo, en

nidad política y pueden con todo derecho inclinarse hacia soluciones diferentes. A fin de que, por la pluralidad de pareceres, no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos al bien común, no ya mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en la responsabilidad de cada uno», IM 74, 2.º La autoridad es, pues, y muy primariamente (de tal modo que sin ello no es legítima y no se justifica), un marco de ejercicio de libertad. Por otro lado la misma fijación de ese marco es el primer derecho político del ciudadano: «es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos sin discriminación alguna y con perfección creciente posibilidades efectivas de tomar parte, libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la fijación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de gobernantes» (IM 75, 1.º).

⁸ Los tres niveles se reducen en el caso de España a dos, al menos en lo que a cauces diferenciados se refiere. Por lo demás, la exigencia cristiana fundamental de una distinción de niveles se cumple, según vimos en la nota anterior, con los dos fundamentales.

⁹ Ley del Referendum (22 oct. 1945), preámbulo.

¹⁰ Ley del Referendum, preámbulo; véase también art. 1.

España un cauce obligado¹¹. La participación y el juicio popular sobre estas materias fundamentales está sujeta en el uso de este cauce a dos grandes limitaciones:

1.^a El referendium no es absolutamente necesario para la creación de tales leyes, ya que la omnimoda capacidad legislativa del actual Jefe del Estado¹² se extiende incluso a la creación personal de leyes fundamentales, que, no sólo no necesitan de referendium, pero ni siquiera están sujetas a la intervención de las Cortes¹³.

2.^a Es competencia exclusiva del Jefe del Estado llevar la iniciativa y tomar la decisión de someter una ley a referendium¹⁴.

Estas dos esenciales limitaciones hacen necesario buscar otro cauce de enjuiciamiento popular de las materias constitucionales. Aunque aparentemente diga lo contrario, tal vez encontremos uno de estos cauces en la reciente *Ley de Prensa*; su artículo segundo señala entre otras la siguiente limitación a la libertad de expresión: «El acatamiento a la Ley de Principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales». La disputa que precedió a su promulgación y la interpretación, que se está imponiendo tras ella, parece ser la siguiente: en esta etapa política española, cuyo carácter constituyente está por todos reconocido, no queda excluida por la Ley de Prensa la opinión sobre la futura constitución, aunque ello haya de hacerse dentro de los cauces ya determinados en las leyes fundamentales. Todavía podríamos preguntar:

1.^o ¿Cabría entonces proponer por medios legales un cambio en las leyes constitucionales ya establecidas? Nos parece que sí, puesto que una de las mismas leyes fundamentales¹⁵ prevé la posibilidad de derogación o modificación de una ley fundamental por el cauce de acuerdo de Cortes y referendium de la Nación; ello supone que no se pretende amordazar totalmente la opinión pública sobre la posibilidad de tales cambios.

2.^o Pero es curioso que la Ley de Prensa no hable sencillamente de leyes fundamentales, sino de «Ley de Principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales», como concediendo una especial importancia a la ley de Principios del Movimiento. ¿Habría entonces que decir que precisamente la única ley fundamental de origen jurídicamente personal, sin ninguna participación de las Cortes y de la Nación, va a ser también la única que no pueda someterse a una crítica respetuosa para un posible cambio dentro de la legalidad? No parece que esto pueda ser así, pues se caería en el «desvío» denunciado por el ya citado preámbulo de la *Ley de Referendum*, consistente en que «en los asuntos de mayor transcendencia e interés público la voluntad de la nación pueda ser suplantada por el juicio subjetivo de sus mandatarios».

b) y c) *La Ley de Prensa*, que limita la crítica a las leyes fundamentales en la manera ya indicada, concede, sin embargo, explícitamente la posibilidad de «crítica

¹¹ A no ser cuando se trate de derogar o modificar leyes fundamentales (al menos las aprobadas por referendium): Ley de sucesión (26 julio 1947), art. 10.

¹² Concedida por las leyes de 30 de enero de 1938 y 8 de agosto de 1939.

¹³ De hecho la ley de principios del Movimiento, 17 de mayo 1958, se promulgó autocráticamente con el siguiente preámbulo: «Yo, Francisco Franco Bahamonte, Caudillo de España, consciente de mi responsabilidad ante Dios y ante la historia, en presencia de las Cortes del Reino...»

¹⁴ Un poder parecido tiene también, p. e., el presidente de la actual República Francesa, aunque aquí la propuesta debe partir del gobierno o de las dos asambleas. (Constitución de 1958, art. 11.)

¹⁵ Ley de sucesión (26 julio 1947), art. 10.

de la acción política y administrativa»¹⁶. Con ello queda patente en la realidad legal española la legitimidad de la distinción empleada por nosotros. Permanecen, sin embargo, dos dudas:

1.º ¿Hay en el régimen (legal) español un cauce específico para el enjuiciamiento de la orientación general de la política? El sistema de *representación orgánica*—aun supuesta su autenticidad¹⁷—no hay duda que dificulta esta toma de posición del ciudadano ante las líneas fundamentales de la acción política. Precisamente lo que se pretende con él es la eliminación de esas tendencias fundamentales que constituyen los programas de los partidos y que tienden a configurar un poco *a priori* la política concreta en caso de lograr hacerse con el poder (el ciudadano decide *a priori* la línea al votar por un partido). La línea política en la democracia orgánica resulta *a posteriori* de la conjunción de las facetas particulares que cada uno de los representantes aporta. No tratamos aquí de hacer un juicio comparativo de valor; basta con comentar (sin decidir si ello es bueno o malo) que de hecho no existe un cauce específico para que el ciudadano decida directamente en la elaboración de esta línea fundamental. Pero como esta línea termina siempre por existir, hace falta arbitrar otro cauce para que ante ella el ciudadano medio pueda tomar también posición. Este cauce no puede ser otro que el de la opinión pública; es decir, en el caso de España, los cauces de *b* y *c* se identifican¹⁸.

2.º ¿Qué alcance real tiene la expresión de la ley de prensa «crítica de la acción política y administrativa»? En principio podríamos responder que todo el contenido de los dos últimos apartados de nuestra clasificación, es decir, la crítica a la orientación general (tanto de la política del gobierno, como de la actuación legislativa) y la crítica a acciones, leyes y proyectos determinados.

Una interpretación cicatera de la cláusula puede, sin embargo, excluir el primer apartado e incluso, en muchas ocasiones, también grandes sectores del segundo. A ello podría conducir un empleo riguroso de la limitación de la crítica que la misma Ley de Prensa contiene: «el debido respeto de instituciones y personas». Creemos, sin embargo, que se puede conservar el respeto a personas e instituciones y disentir absolutamente, no sólo de algunas de sus acciones, sino también en la orientación general de su política o de la estructura de esas instituciones. Si ello es así—y legalmente nos parece que lo es—en España habría un cauce legal, aunque común y tal vez insuficiente¹⁹ (la prensa) para la crítica general y la crítica particular de la acción política. Si hubiera que decir, por el contrario, que la crítica general está legalmente excluida, entonces habría que concluir, no sólo que se le cierra el cauce de la prensa a ese importantísimo objeto de juicio que es la orientación general de la política, sino que para ello faltan en absoluto cauces.

¹⁶ Ley de Prensa, art. 2.

¹⁷ Véase la nota 18.

¹⁸ El caso se complica cuando—como sucede en España—la estructura orgánica carece aún de una efectiva representatividad o, al menos, de unas competencias realmente decisivas para que pueda llamarse orientadora de la línea general política. Sin duda no son las Cortes las que marcan hoy la línea política y, por lo que respecta al ejecutivo, no hay el menor influjo del pueblo en su configuración.

¹⁹ El cauce de la prensa, por sí solo, es un cauce ineficaz, es decir, que de suyo no sirve para intervenir en la toma de decisión, aunque indirectamente la influya.

4. Sea lo que sea del problema de los cauces, *la misma distinción de estos tres objetos nos parece fundamental*. Su no distinción lleva continuamente a equívocos lamentables. Atacar un punto particular no es atacar al gobierno, ni mostrarse en desacuerdo con la orientación general de la política es atacar al régimen y al marco constitucional fundamental. Más aún; procurar por medios legales un cambio de ese marco institucional no supone necesariamente salirse de él. La no distinción de estos planos es la que tiende a convertir a toda oposición en oposición global.

La actual situación española en estado de tránsito creemos que permite suficientemente el fructífero encauzamiento legal de esta distinción, si para ello se emplea con generosidad al menos la Ley de Prensa. Si, por el contrario, una actitud oficial recelosa tendiera a considerar a casi todos los asuntos importantes como cuestiones fundamentales fuera de discusión, entonces se corre el peligro de convertir en fundamentales cuestiones que no lo son y, consiguientemente, impulsar al ciudadano a cuestionarse revolucionariamente el mismo marco.

Lo expuesto tiene doble importancia para el enjuiciamiento cristiano. Este ha de procurar colocar cada cuestión al nivel específico, sin que nunca una cuestión de detalle prejuzgue el conjunto. Pero si la misma orientación oficial es la que convierte el detalle en elemento fundamental, integrado totalitariamente en un todo monolítico, los juicios cristianos de detalle vendrán a proyectarse sobre la valoración del conjunto con el que se identifica. Nosotros en la exposición de este trabajo operaremos como si los tres (o, al menos, dos) niveles existieran efectivamente.

B) *Dos planos del juicio político*

Hasta ahora hemos analizado los objetos del juicio, en cuanto realidades exteriores que se proponen a nuestra consideración. Ahora vamos a abordar otra cuestión—también fundamental—que afecta al carácter mismo del juicio político. Puede tratarse, en primer lugar, de un juicio técnico o un juicio de valor, y, en segundo lugar, éstos pueden moverse en un mayor o menor grado de generalidad. Ninguno de los dos puntos de vista, por sí solos, van a determinar nuestra clasificación definitiva. Ambos la condicionarán.

1. Comencemos por enfrentar *juicio técnico* y *juicio de valor*. En todo, pero más especialmente en política, es preciso no olvidar la fecunda dialéctica que existe entre el «*ser*» (o mejor, el «*poder ser*») y el «*deber ser*». La vida política se mueve necesariamente entre aquello que es y que puede ser y aquello que debe o que debería ser. Los enfoques teóricos de la política oscilan también entre ambos extremos. Maquiavelo ha pasado a ser el símbolo de una política fríamente realista, técnica, empírica, que pretende indicar los botones que tenemos que pulsar en cada situación para conseguir tal o cual objetivo y lo que podemos esperar u obtener si obramos de otro modo. Los imperativos éticos quedan aquí negados o, al menos, olvidados o relegados a un segundo término.

Precisamente porque el cristianismo se preocupa de las realidades políticas en cuanto realidades morales, corre a veces el peligro de quedarse en este plano moral sin tecnificarlo suficientemente. La política es necesariamente una ciencia práctica. Nunca una buena política puede degradarse encerrándose en la pura facticidad, pero tampoco convertirse en un sueño, en un puro anhelo de lo que *debería ser*. La política se coloca en el plano de aquello que *debe ser*, precisamente porque *puede ser*. Así como la eficacia política debe estar regida por la ética, así los imperativos ético-políticos han de encuadrarse en un marco de eficacia. Una política que fracasa—a no ser que el fracaso mismo sea un medio para un éxito posterior y más rotundo—es siempre una mala política; y mala no sólo en el sentido técnico, sino en el sentido ético, puesto que para el hombre público la eficacia en la promoción del bien común constituye un imperativo moral. Una frase de Juan XXIII nos indica este entronque entre eficacia y moralidad: en la *Mater et Magistra* exhorta a los católicos a que «no se desgasten en discusiones interminables, y bajo el pretexto de lo mejor (lo mejor teórico) no se descuide de cumplir el bien posible y, por lo tanto, obligatorio»²⁰. La buena política, por lo tanto, no es la aceptación de lo fáctico—de lo que *es*—, ni la huida a la utopía—lo que *debería ser*—, sino la consecución por medios honestos de lo que *puede y debe ser*; con otras palabras, la mejor política será aquella que sin emplear medios inmorales consigue en cada circunstancia el máximo bien posible.

2. Afirmar que estas características se den o no en una determinada acción supone haber llegado a armonizar, e incluso identificar en un *único juicio práctico*, una *serie más o menos abstracta de juicios generales*: juicios de hecho (apreciación de la situación), juicios técnicos (instrumentación política), juicios de valor (enjuiciamiento moral); esto, además, con una perfecta armonía (tanto en el plano moral, como en el de la eficacia y en el de análisis de situaciones), por un lado, de los fines propuestos con la cadena de medios que se emplean, y por otro, entre las diversas ondas—funcionales o disfuncionales (favorables o desfavorables)—de repercusión, que el tiempo y su dinámica van extrayendo de la acción que se pone en marcha desde un ahora concreto.

El entendimiento humano no tiene otra forma de orientarse en la recta formación del juicio práctico que distinguiendo los tres aspectos señalados (moralidad, técnica y análisis de situaciones) y enunciando en cada uno de estos terrenos una serie de principios que se muevan en un plano de mayor o menor generalidad.

Cada escalón que se baje en el proceso de concreción de esta generalidad a la realidad concreta supone un creciente entrecruzamiento de los aspectos señalados. Ello implica para el juicio cristiano la dificultad inherente a un progresivo distanciamiento de las fuentes teológicas y, consiguientemente, la aminoración de las garantías de acierto. Volveremos a ello más tarde.

²⁰ *Mater et Magistra* núm. 238 (numeración adoptada por la edición de FOMENTO SOCIAL y la del *Mensajero*).

3. Dejando a un lado la inmensa problemática que esto lleva consigo, para nuestro trabajo será suficiente distinguir con toda claridad entre estos *dos planos del juicio político*:

a) El *plano de los principios* ético-políticos, tomados en un mayor o menor grado de generalidad. A nosotros sólo nos interesan estos principios en cuanto principios ético-morales, pero no es posible proceder con una pureza absoluta en este terreno por las dos razones ya apuntadas:

1.^a Porque en cuanto se desciende de un nivel de máxima generalidad—sin por eso salir del plano de los principios—los diversos aspectos se entrecruzan.

2.^a Porque la misma eficacia tiene un aspecto moral.

Por ello en la mayoría de las orientaciones de la Iglesia sobre problemas temporales van también implicadas ciertas cargas de apreciación técnica y de constatación de situaciones²¹.

b) A pesar de la gradación existente dentro del plano de los principios, que hace que éstos se acerquen cada vez más a la práctica, conviene distinguir netamente ese plano del *de aplicación concreta* al «aquí» y al «ahora». Sólo entonces desaparece toda generalidad y se funden además, sin posibilidad de separación, los aspectos técnicos, morales y, sobre todo, el de análisis de la situación.

Aunque no sea sino porque las situaciones humanas—al menos en la complejidad y elevado grado de interrelación que es característico en la vida actual—no se dejan nunca adecuadamente clarificar, el paso al juicio último práctico en materia política supone casi siempre un cierto salto en el vacío. Y aun suponiendo que sea posible llevar a cabo esa clarificación de situaciones con toda nitidez, rarísima vez un programa²² o decisión política será simplemente deducible de un sistema de principios racionales; ese salto cuya necesidad legítima en política la presencia de una cierta dosis de arracionalidad y voluntarismo—de pura decisión sin un fundamento adecuadamente racional—introduce en la opción un elemento de riesgo, de compromiso y, casi siempre, incluso de azar más o menos conscientemente aceptado.

C) *Dos sujetos del juicio político cristiano*

Preguntémonos ya quiénes tienen que emitir un juicio político para que éste pueda llamarse cristiano. Desde este momento nuestra expo-

²¹ Ello no es ilegítimo, ni priva de valor a esas orientaciones; lo mismo ocurre con gran parte de la doctrina de la Iglesia, cuyo contenido no se reduce a la pura repetición de las verdades reveladas.

²² Aparentemente un programa no es todavía una decisión política inmediatamente práctica. Pero aparte de que un programa político, si lo es verdaderamente, debe ser una orientación muy directa de la acción política, la mera proposición del programa como bandera que busca la adhesión, supone casi siempre una decisión política y ciertamente de las más importantes; no es lo mismo la doctrina de un ideólogo que el programa de un partido. Con ello no se niega que esta decisión esté en un plano distinto de otras decisiones, que luego vendrán condicionadas por ella.

sición irá guiada mucho más de cerca por los documentos conciliares. En tres contextos, en el fondo coincidentes, se aborda este problema en el Vaticano II.

1. El texto principal, referido directamente a la vida política, está en el capítulo que trata de ésta en la constitución *Gaudium et Spes*, y dice así: «Es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralística..., que se distinga claramente entre lo que emprenden los cristianos, solos o asociados, como ciudadanos a título personal, guiados por su conciencia cristiana, y lo que emprenden en nombre de la Iglesia junto con sus pastores»²³. En esta frase y en las paralelas, que aportarán nuevos matices y puntualizaciones, se alude a dos clases de sujetos de la acción cristiana en materia temporal.

a) El primero de estos sujetos es *la misma Iglesia como unidad* de todos los cristianos, unidad que viene garantizada y estructurada por la comunión con la jerarquía. La acción unitaria que brota de este sujeto Iglesia no significa que tenga que ser puesta a la vez por todos los cristianos, ni siquiera por un miembro de la Jerarquía. Cuando, por ejemplo, un cristiano aislado hace profesión de su fe en la Trinidad, su voz es la voz de la Iglesia—necesariamente una—y su profesión, sin dejar de ser personal, viene también hecha en nombre de la Iglesia²⁴.

b) Otro sujeto de juicio y, en general, de actuación cristiana lo constituye *cada uno de los fieles*, en cuanto que su acción no puede considerarse adecuadamente vinculada con el obrar unitario de la Iglesia, que está garantizado por la Jerarquía. No todo en la Iglesia es necesariamente unitario y uniforme, ni siquiera en materia de doctrina.

No por ello esas actuaciones, en las que hay un legítimo pluralismo de sujetos y opciones, quedan fuera de la Iglesia. Solamente el sujeto inmediato de esa acción no puede ser ya la Iglesia una. Tampoco es preciso, por el otro extremo, que se trate entonces de acciones individuales (expresamente se dice que pueden emprenderlas los cristianos «solos o asociados»); puede ser que todos los cristianos tomasen una determinada postura, sin que por ello se pueda decir que la Iglesia en cuanto tal—en cuanto unidad necesaria—sea la que actúa.

Sin embargo, de un modo mediato, que no impide—aunque tampoco exige—la diversidad, sigue siendo la Iglesia la que actúa por medio de sus miembros, aunque no—perdónesenos la repetición—con ese tipo de unidad que implica la actuación necesariamente homogénea con el resto del pueblo de Dios y con la Jerarquía. Acertadamente dice a este propósito Karl Rahner: «Cuando los cristianos actúan en cuanto tales, actúa la Iglesia en ellos y su actuación es un desenvolvimiento de la Iglesia; desenvolvimiento que ciertamente no está adecuadamente dirigido por la Jerarquía de la Iglesia, pero que está inspirado y guiado por el Espíritu de la Iglesia»; por lo tanto, no toda acción cristiana que brota de la Iglesia es sinónima de acción dirigida por la Jerarquía;

²³ IM 76. Cfr. también el texto casi paralelo de I 36.

²⁴ Cosa distinta es cómo y cuándo se pueden tener garantías de que alguien pone legítimamente una acción en nombre de la Iglesia. De ello ahora tratamos.

precisamente esto es lo que funda nuestra distinción entre dos clases de sujetos cristianos.

2. En el capítulo dedicado a la *misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo* de la misma constitución *Gaudium et Spes*, se repite la idea desde una perspectiva algo diferente. Al plantearse la cuestión de la ayuda que la Iglesia puede prestar al mundo, se distinguen, en números diferentes, estas tres maneras:

- 1.^a Ayuda que la Iglesia puede prestar a cada hombre ²⁵.
- 2.^a Ayuda que la Iglesia procura dar a la sociedad humana ²⁶; y
- 3.^a Ayuda que la Iglesia, a través de sus hijos, procura prestar al dinamismo humano ²⁷.

a) En los dos primeros casos se trata de la *Iglesia unitariamente considerada* en el sentido ya explicado.

b) En cambio en el tercero se trata de la *acción de los cristianos*, a los que el Concilio exhorta, como «ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por su conciencia cristiana». Les avisa además que el «divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. Son estos mismos cristianos—y no propiamente la Iglesia unitariamente considerada—los que están llamados a ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico con valores religiosos, bajo cuya profunda ordenación todo coopera a la gloria de Dios» ²⁸.

Al llegar a este punto conviene notar que *esta distinción* entre dos sujetos inmediatos de acción cristiana *no coincide* con el binomio *clérigo-laicos*. En efecto, no siempre que un clérigo actúa, lo hace en nombre de la Iglesia, ni siempre que lo hace un laico, lo hace a título personal. Lo que sí ocurre es que, de ordinario, el clérigo es el llamado a cuidar de los aspectos unitarios de la Iglesia, mientras que a «los laicos, propia aunque no exclusivamente, competen las tareas y actividades seculares» ²⁹ que, si se quiere que sean eficaces y concretas, requieren una cierta divergencia, ya que del mensaje cristiano no se deduce necesariamente un programa claro de acción, aunque sí un impulso a poner alguno en marcha.

Por ello, con las palabras citadas, se abre en el documento conciliar una serie de consideraciones, que tienden a deslindar los campos de actuación del seglar y de los pastores en el cumplimiento de esta única misión de la Iglesia. A ello volveremos más tarde; adelantemos sólo que, en lo que hemos llamado juicio unitario, tienen los pastores la palabra decisiva, mientras que en aquellas cosas en que es legítima y necesaria una posibilidad de dispersión (no necesariamente una dispersión) y, por lo tanto, un compromiso personal, entonces es el seglar (o el clérigo, pero no en cuanto tal) el que tiene la última palabra. Porque en efecto, «a la *conciencia* bien

²⁵ IM 41.

²⁶ IM 42.

²⁷ IM 43.

²⁸ IM 43.

²⁹ IM 43.

formada del seglar incumbe el lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena»³⁰.

3. El decreto conciliar sobre el *Apostolado de los seglares* vuelve a tratar el tema con un enfoque propio, una vez más coincidente en el fondo con los anteriores. Distingue, ante todo, entre dos finalidades apostólicas de la Iglesia; es decir, dos finalidades que, en una primera instancia, son comunes a pastores y a seglares, por un lado, y por otro, comunes también—y es lo que ahora nos interesa—tanto a la Iglesia considerada en su conjunto y en su posibilidad de acción unitaria como a la Iglesia en cuanto pueblo de Dios, que despliega su fuerza vital tal vez de un modo diversificado. Estas finalidades son las de «evangelización y santificación de los hombres»³¹ y «la instauración cristiana del orden de las realidades temporales»³². Pero en este segundo campo—que es donde se coloca la acción y el enjuiciamiento político—es preciso distinguir varios planos de acción y, correspondiéndose con ellos, distinguir también varios sujetos activos de juicio; aquí es donde volvemos a encontrar, en párrafos separados, la distinción que nos interesa.

a) Hay algo, en primer lugar, que, según el decreto, es *propio de toda la Iglesia*, aunque en ello los «pastores» tienen un puesto muy destacado³³. Sin embargo, no son sólo los pastores los que se mueven en ese nivel. Ciertas actuaciones de los seglares deben también mantenerse en él, ya porque, por la misma naturaleza de la acción, esta labor deban realizarla «sometidos plenamente a la suprema ordenación eclesiástica», ya porque, aunque la misma acción no pide ese sometimiento a la unidad, ella se realiza con «mandato» de la Jerarquía o, al menos, en estrecha colaboración con ella³⁴. Esta colaboración exige de los inmediatos colaboradores que los objetivos perseguidos no superen aquellos que la Jerarquía y la Iglesia unitariamente considerada puede proponerse a sí misma. Este es el caso de las diversas formas de Acción Católica, que tienen por «fin inmediato» el «fin apostólico de la Iglesia»³⁵. En otro contexto se llama a éste «fin general apostólico de la Iglesia»; es decir, por un lado, el fin común a pastores y seglares y, por otro, el que abarca tanto el fin de evangelización y santificación como—al menos parcialmente—el de animación del orden temporal. Concordando con esto está también la afirmación conciliar de que la Acción

³⁰ IM 43, 2.º. Véase también I 31, 4.º; IM 76, 1.º; AS 5; 7, 5.º; 16, 5.º

³¹ AS 6.

³² AS 7.

³³ AS 7. «Es obligación de toda la Iglesia el trabajar para que los hombres se vuelvan capaces de restablecer rectamente el orden de las realidades temporales y ordenarlas a Dios por Jesucristo.» Esta misión de la Iglesia en general se concreta así en los pastores: «A los pastores atañe el manifestar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo, y prestar los auxilios morales y espirituales para instaurar en Cristo el orden de las cosas temporales.» Las dos frases citadas se continúan una a otra dentro del mismo párrafo. En cambio, de la acción diversificada de los seglares se habla en párrafo aparte, como en seguida veremos.

³⁴ AS 24.

³⁵ AS 20, a.

Católica debe estructurarse de tal modo que en ella «se manifieste mejor la comunidad de la Iglesia»³⁶.

b) Junto a este plano unitario, en que el sujeto activo es en el fondo la Iglesia misma, está el otro plano diversificado, en que es legítimo encontrar una *pluralidad de sujetos cristianos* de actuación. Con más claridad aún que en los textos anteriores, el decreto que ahora analizamos tiende a encontrar estos sujetos en los seglares. El párrafo dedicado a ellos, contraponiendo la nueva idea a lo que había dicho de la misión de toda la Iglesia, añade: «Sin embargo, es preciso que los seglares tomen como misión propia la instauración del orden temporal y que, conducidos a ello por la luz del evangelio y por la mente de la Iglesia, y movidos por la caridad cristiana, obren directamente y en forma concreta»³⁸. La síntesis plena del orden temporal y espiritual se realiza en el seno de la conciencia individual y no dividida de seglar, puesto que «en ambos órdenes el seglar, que es a un tiempo fiel y ciudadano, debe guiarse sin discontinuidad por una única conciencia cristiana» (n. 5).

Recordemos que esta acción no unitaria es necesaria para que se despliegue plenamente la vitalidad de la Iglesia y se cumpla su misión de salvación universal; ello es sobre todo verdad cuando se trata de la instauración cristiana del orden temporal. Así no resultará extraña la siguiente afirmación: «Hay en la Iglesia muchas empresas apostólicas constituidas por la libre elección de los seglares, y que se rigen por su juicio y prudencia. En algunas circunstancias, la misión de la Iglesia puede cumplirse mejor por estas empresas»³⁹. Esta frase, que se refiere directamente a las diversas formas de relacionarse las asociaciones apostólicas con la Jerarquía, muestra que este «apostolado», independiente y tal vez comprometido, no sólo es propio de los cristianos individualmente considerados, sino también asociados, aunque en esas asociaciones, que si bien son apostólicas, no son propiamente expresión directa de la «comunidad de la Iglesia», como vimos que era el caso de la Acción Católica.

D) *Enfoque de trabajo*

1. Conviene recordar que no intentamos solucionar con este trabajo el problema de la aplicación del Concilio a las circunstancias políticas de nuestra patria, sino sólo mostrar los caminos para una tal aplicación. Esta aplicación—decíamos al comienzo—ha de llegar a sus últimas consecuencias prácticas, lo que parecía estar en contradicción con la siguiente frase, entonces citada: «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico, social. El fin que le asignó

³⁶ AS 20, c.

³⁷ La Constitución «Gaudium et Spes» mas bien suele hablar simplemente de «cristianos», v. g., IM 43, 1.º; 75, 5.º; 76, 1.º, aunque tampoco faltan menciones explícitas a los «seglares», IM 43, 2.º

³⁸ AS 7.

³⁹ AS 24.

es de orden religioso»⁴⁰. Ello nos lleva a un tema, que ahora no puede ser adecuadamente tratado, pero que al menos hay que presentar: la fijación de la *misión de la Iglesia respecto al orden temporal*, entendiendo la palabra Iglesia en un plano previo y común a la distinción de los dos sujetos eclesiales, que constituirán la base de nuestra respuesta. Decir de esta Iglesia, así considerada, que su «misión propia» no sea de orden político, no es lo mismo que afirmar que la Iglesia no tenga ninguna misión que cumplir en el plano político⁴¹. «Propia» significa únicamente que la misión religiosa es la distintiva y peculiar de la Iglesia. Por lo demás, en el decreto sobre el apostolado de los seglares y en otros muchos textos⁴² se nos afirma con claridad que «la misión de la Iglesia no es sólo llevar a los hombres el mensaje de Cristo y su gracia, sino también impregnar y perfeccionar con el espíritu evangélico todo el orden temporal»⁴³.

Esta misión no la cumple adecuadamente la Iglesia sino combinando la actuación de las dos clases de sujetos inmediatos; no basta, ni la actuación unitaria de la Iglesia, a la que, sin la actuación diversificada de los cristianos y aún de todos los hombres influidos por ella, faltaría concreción y eficacia, ni basta tampoco la actuación de los cristianos, que necesitan del impulso y la orientación unitaria, para que sus acciones particulares puedan llamarse realmente cristianas.

2. Para responder adecuadamente a la pregunta de cómo podrá la Iglesia cumplir su misión en el terreno político vamos a utilizar las tres series de distinciones hechas en nuestro extenso planteamiento del problema:

a) Procediendo a la inversa de lo que ha sido el orden de nuestra exposición, tomaremos a los *sujetos* como la distinción básica. Las dos preguntas fundamentales serán, por lo tanto, éstas:

1.^a ¿Cuál es la misión de la Iglesia, tomada como conjunto, respecto a las realidades políticas? Y, en nuestro caso, ¿cuál es la ta-

⁴⁰ IM 42.

⁴¹ La frase sustituye a una mucho más tajante del texto revisado (recognitus), que dice así: «Cristo ciertamente no confió a su Iglesia ninguna misión, ni le asignó ningún fin político, económico y social. El fin que le asignó es de orden religioso.» Contra esta frase se presentaron varias enmiendas. Veintiséis padres pidieron se dijese: «No le asignó directamente ningún oficio o misión de orden político.» En cambio no ponían tanta dificultad en que se siguiese diciendo que no le asignó ningún fin político, porque «la palabra fin se reserva a la última misión de la Iglesia». (Texto revisado según los modos I, pág. 238, modo 64). Otro padre, sin hacer esta distinción entre fin o misión, indica que «no se puede simplemente decir que la Iglesia no tenga ningún fin de orden político, económico social». La respuesta de la comisión fue la siguiente: «Se elige una fórmula que parece responder a las dificultades presentadas... Además, del modo 64 se inserta la idea de que la Iglesia, a partir de su misión, así descrita, tiene también el encargo, según las circunstancias, y la obligación de promover obras en servicio de la sociedad humana». (Idem, modo 65).

⁴² El tema de la misión de la Iglesia respecto al orden temporal requeriría por sí solo un amplio comentario. Parcialmente lo hemos abordado en nuestro estudio sobre el decreto de Apostolado de los seglares, cfr. *Apostolado Laical* 22 (1965), págs. 296, sigs. Otras referencias conciliares pueden encontrarse en I 1; 9, 2.^o y 3.^o; 13, 1.^o; 36; 48; IM 3; 10, 2.^o; 11; 33, 2.^o; 39, 2.^o y 3.^o; 40, 2.^o y 3.^o; 41, 2.^o y 3.^o; 42; 45; 76, 2.^o, 3.^o, 5.^o y 6.^o; 78, 3.^o y 6.^o; 91-93; AS 2; 5; 7; 20, a.

rea de enjuiciamiento que hoy tiene planteada esta nuestra «Iglesia particular» frente a la realidad política de España? Muy ligada con esta pregunta está esta otra, aunque la respondamos al final: ¿cuál es el papel específico de los pastores—obispos y sacerdotes—y cuál el de los seglares y sus organizaciones en la elaboración de este juicio político?

2.^a ¿Cuál debe ser la actitud personal de cada católico y especialmente del seglar en este mismo campo? A cada una de estas preguntas correspondá una parte de nuestro trabajo. En este número de FOMENTO responderemos a la primera.

b) Sobre cada uno de estos dos sujetos de enjuiciamiento político nos preguntaremos *en qué plano* debe emitir su opinión: ¿en el de los principios más o menos cercanos a la realidad o en el de las soluciones o decisiones concretas y singulares?

c) Por fin tendremos en cuenta, en cada uno de esos planos, las tres series de *objetos* que pueden ser materia de juicio político: marco constitucional, dirección general de la política y hechos particulares. O mejor aún, opondremos sencillamente el marco constitucional a todo lo demás que se desarrolla dentro de ese marco.

II. LA IGLESIA CONSIDERADA COMO UN TODO UNITARIO Y SU PAPEL EN LA VIDA POLITICA

Son muchos los textos conciliares que abordan el problema de la política o, en general, la problemática del orden temporal, desde el plano unitario. Ya sabemos que para que estemos ante este sujeto unitario no es preciso que todos los miembros de la Iglesia se vean implicados en la acción o toma de posición; sólo resulta necesario que obren en cuanto Iglesia y manteniéndose en el tipo de actuación que de suyo podría legítimamente (y, llegado el caso, tendría) que ser común. Los textos conciliares referentes a este sujeto unitario hablan unas veces de la Iglesia⁴³; otras del Concilio⁴⁵ en cuanto «testigo y expositor de la fe de todo el Pueblo de Dios»⁴⁶; otras de la Jerarquía⁴⁷, aunque más frecuentemente emplean la expresión «pas-

⁴³ AS 5.

⁴⁴ «La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política, ni está atada a sistema político alguno, es, a la vez, signo y salvaguardia del carácter transcendente de la persona humana». IM 76, 1.^o «Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas...» IM 76, 5.^o Cfr. También las citas de la nota 42, y el texto de AS 7 en la nota 33.

⁴⁵ IM 3; 42, 5.^o «El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico.» IM 43 (véase el número entero); véase IM 91.

⁴⁶ IM 3.

⁴⁷ «Es deber de la Jerarquía apoyar el apostolado de los seglares, prestar los

tores»⁴⁸ y aluden en particular a obispos⁴⁹ y sacerdotes⁵⁰ «que hacen visible en cada lugar a la Iglesia universal»⁵¹. Por fin hay que incluir en este apartado los textos que miran a aquellas actuaciones de seculares que no se emprenden a título personal, sobre todo las que se emprenden en el seno de asociaciones apostólicas, que tienen por fin «el fin apostólico general de la Iglesia»⁵². Nos hallamos también ante una actuación del sujeto unitario Iglesia cuando se obra en nombre de una Iglesia particular⁵³, puesto que en ella «verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica»⁵⁴.

A) *Incidencia de la acción unitaria sobre los dos planos de juicio político*

1. Las afirmaciones contenidas en los textos conciliares tal vez se dejen sistematizar de la siguiente manera: la Iglesia, como unidad, incide sobre la vida política de un modo doblemente indirecto: indirecto, en primer lugar, porque su acción sobre lo temporal es consecuencia y derivación de su específica misión religiosa, por la que se convierte en «signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana». En segundo lugar, porque esta acción no consiste en una implicación directa con la política, sino en un contribuir «para que los hombres se vuelvan capaces de instaurar rectamente el orden de las realidades temporales»⁵⁵. Sobre todo hay que procurar esta capacitación para los mismos cristianos.

servicios y subsidios espirituales, ordenar el desarrollo del apostolado al bien común de la Iglesia y vigilar que se cumpla la doctrina y el orden»... «En cuanto atañe a las obras e instituciones del orden temporal, el oficio de la Jerarquía eclesiástica es enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en los asuntos temporales. También le es lícito todo bien considerado y sirviéndose de la ayuda de peritos, juzgar de la conformidad de tales obras e instituciones con los principios morales y determinar sobre cuanto se requiere para salvaguardar y promover los bienes de orden sobrenatural» AS 24, 1.º y 7.º

⁴⁸ AS 7, 4.º (el texto lo hemos dado ya en la nota 33); IM 43, 5.º; I 37, 3.º

⁴⁹ «Los obispos, que han recibido la misión de gobernar la Iglesia de Dios, prediquen juntamente con sus sacerdotes el mensaje de Cristo, de manera que toda la actividad temporal quede como inundada por la luz del evangelio.» IM 43, 5; O 12; 19.

⁵⁰ «De los sacerdotes, los seculares pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. IM 43, 2.º; P 6, 7.º; 9; AS 25.

⁵¹ I 28, 2.º

⁵² AS 19, 1.º, comparado con AS 20, A. «El fin inmediato de estas organizaciones (de Acción Católica) es el fin apostólico de la Iglesia, es decir, en orden a evangelizar y santificar a los hombres y formar cristianamente su conciencia de suerte que puedan saturar del espíritu del evangelio las diversas comunidades y los diversos ambientes.» Véase sobre la vinculación de estos dos textos nuestro comentario en *Apostolado Laical*, 22 (1966), 30-31 y 37.

⁵³ IM 91, epígrafe y contexto.

⁵⁴ O 11.

⁵⁵ IM 76, 1.º; AS 7, 1.º

2. Lo que para ello hace *directamente* la Iglesia como sujeto unitario es:

1.º Recordar a todos, y principalmente a los cristianos, la obligación que tienen de «cumplir con fidelidad sus deberes temporales»⁵⁶.

2.º Considerar como obra de apostolado, por la que se cumple un aspecto de la misión de la Iglesia, el trabajo concreto de los seglares en la ordenación del orden temporal⁵⁷. La Iglesia exhorta a que este apostolado se ejercite, no sólo individualmente, sino en formas asociativas⁵⁸, de tal modo que puedan y deban existir asociaciones apostólicas cuya finalidad sea la «inspiración cristiana del orden temporal»⁵⁹. Estas empresas apostólicas, que se constituyen con frecuencia «por la libre elección de los seglares y que se rigen por su juicio y prudencia», no es raro que la Jerarquía las alabe y recomiende, puesto que con esa independencia a veces «puede cumplirse mejor la misión de la Iglesia»⁶⁰.

3.º «Prestar a sus hijos los auxilios morales y espirituales y el “impulso espiritual”⁶¹ para cumplir esta tarea». Igualmente “formar cristianamente la conciencia de ellos de suerte que puedan saturar del espíritu del evangelio las diversas comunidades y los diversos ambientes”.

4.º «Manifestar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo»⁶² y, como consecuencia, «los principios morales que hay que seguir en los asuntos temporales»⁶³. Al mismo tiempo que presta (e incluso impone autoritariamente) a sus hijos estas orientaciones, se muestra dispuesta a dialogar sobre todas estas cosas con todos los hombres a fin de «poner a disposición del género humano el poder salvador de la Iglesia»⁶⁴.

5.º «Interpretar auténticamente»⁶⁵ e incluso adaptar a «cada pueblo y a cada mentalidad»⁶⁶ estos principios.

6.º «Juzgar sobre la conformidad con los principios morales» de las obras e instituciones del orden temporal emprendidas por los católicos con un sentido apostólico⁶⁷. En la medida en que este juicio es posible a la Iglesia, no parece haber duda de que lo puede también ejercer respecto a cualquier actuación temporal. Sin embargo, la Iglesia no tiene autoridad para imponer su punto de vista salvo por convencimiento, puesto que «la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad»⁶⁸. Sólo pide «una auténtica libertad religiosa», que se extienda a la posibilidad de «manifestar claramente el valor peculiar de su doctrina para la ordenación de

⁵⁶ IM 43.

⁵⁷ AS 5 y 7.

⁵⁸ AS 18.

⁵⁹ AS 19.

⁶⁰ AS 24.

⁶¹ AS 24; IM 43, 2.º; AS 2.º, a.

⁶² AS 7, 4.º

⁶³ AS 24, 7.º

⁶⁴ IM 3.

⁶⁵ AS 24, 7.º

⁶⁶ IM 91.

⁶⁷ AS 24, 7.º

⁶⁸ LR 1.

la sociedad y para la vitalización de toda actividad humana»⁶⁹, y a «enseñar su doctrina sobre la sociedad... y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones»⁷⁰.

7.º Algunas veces la Iglesia «puede, más aún, debe crear, donde sea necesario y según las circunstancias de tiempos y lugares, obras en servicio de todos, principalmente de los necesitados»⁷¹. No parece que se excluyan de aquí ciertas acciones políticas, v. g., de pacificación y arbitraje. Sin embargo, ello debe mantenerse en el plano de lo doctrinalmente indiscutible, de forma que sea concordable con la afirmación siguiente.

8.º No decantarse a una parte o a otra entre lo que doctrinalmente es opinable, ya que debe «respetar cuidadosamente la justa libertad que todos tienen en la ciudad terrestre» y conceder incluso a sus hijos del laicado, sobre todo en materia temporal, «libertad y radio de acción». Más aún, hay que fomentar de tal modo la unión y respeto en la Iglesia «que nadie se sienta extraño en la comunidad de los fieles»⁷².

3. *Aplicando* ya estas afirmaciones a nuestro esquema de la primera parte podríamos decir:

a) Que la Iglesia en cuanto tal, y por tanto, la Jerarquía, actúa predominantemente sobre la política, iluminándola y orientándola desde el *plano de los principios*.

En nuestra exposición⁷³ veíamos que esos principios no son puros principios morales, sino que—en cuanto empiezan a ser un poco concretos—se mezclan en ellos los aspectos morales, técnicos y de análisis de las situaciones. Por esta misma razón la fuerza obligatoria de estos principios es también variada.

1.º A veces—aunque apoyada en premisas técnicas o situacionales—la conclusión moral se puede llamar cierta y, por lo tanto, absolutamente obligatoria. En política, como luego veremos, es éste el caso cuando se trata de la afirmación de una serie de derechos fundamentales de la persona, del sentido del poder y de la autoridad, la concepción del bien común, etc.

2.º Otras veces los principios enuncian imperativos morales, que normalmente tienen vigencia (al menos en una determinada época histórica), pero cuya no aplicación se justifica en ciertas circunstancias; aun en este caso surge, sin embargo, la obligación subsidiaria de intentar volver cuanto antes a la normalidad, que haga posible la plena aplicación del principio; en esta línea se mueve, por ejemplo, una serie de orientaciones sobre el ejercicio concreto de los derechos fundamentales y sus garantías, la estructura del poder y el imperativo de participación ciudadana en él.

⁶⁹ LR 4.

⁷⁰ IM 76.

⁷¹ IM 42, 2.º

⁷² P 9.

⁷³ I, B, 2 y 3 a.

3.º A veces se indican objetivos hacia los que conduce evolutivamente una concepción cristiana de la vida política.

4.º Por fin, en otros casos, la Iglesia se limita sencillamente a apuntar hacia algunas soluciones o procedimientos que pueden resultar provechosos y aconsejables.

Aunque la gradación así establecida—cuyas fronteras no son fáciles de determinar—sea importante para la comprensión interna del problema y obligue a la Iglesia a una delicada matización en sus intervenciones⁷⁴, no supone, sin embargo, que los principios—tal vez prácticamente inaplicables—no incluidos en el primer grado no hayan de ser proclamados con la misma fuerza. Cuando la Iglesia, por ejemplo, proclama «perfectamente conforme a la dignidad humana» el que los ciudadanos puedan «tomar parte libre y activamente» «en la elección de los gobernantes»⁷⁵ o invita a los ciudadanos «a que eviten atribuir demasiado poder a la autoridad política»⁷⁶, no niega por ello que, según las diversas regiones y la evolución de cada pueblo, puedan entenderse de diverso modo las relaciones entre «socialización y autonomía y el desarrollo de la persona» y, por lo tanto, que de hecho se pueda o deba imponer un régimen un tanto autoritario «que incluso restrinja tempo-

⁷⁴ Hay una gran riqueza de matices en la forma de proclamar principios políticos en el Vaticano II y, en general, en la enseñanza de la Iglesia. Abunda el *simple optativo o imperativo*, a veces con sentido tendencial; v. g., «Reconózanse, respétese y promuévanse los derechos de las personas... Cuiden los dirigentes de no entorpecer las asociaciones... Los ciudadanos... eviten atribuir a la autoridad política todo poder excesivo...» IM 75, 2.º. Otras veces se *constata un hecho* cuya legitimidad se concede implícitamente: «La conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de la persona... Se consolida en la mayoría el deseo de participar más plenamente en la organización de la comunidad política. Se reprueban también todas las formas políticas, vigentes en ciertas regiones, que obstaculizan la libertad civil...» IM 73. «A consecuencia de la complejidad de nuestra época, los poderes públicos se ven obligados a intervenir con más frecuencia en materia social, económica y cultural», IM 75, 3.º. De ordinario, *estos hechos son luego juzgados* para alabarlos como tendencia o para ponerles límites y condiciones de legitimidad. A veces se usan fórmulas como la de «*es perfectamente conforme* con la naturaleza humana el que...», o se *establece una relación* entre un imperativo tendencial del cristianismo y su instrumentación: «Para que la cooperación ciudadana responsable puede lograr resultados felices en el curso diario de la vida pública es necesario un orden jurídico positivo que establezca una adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política, así como una protección eficaz e independiente de los derechos», IM 75, 2.º. No faltan por fin *fórmulas de gran energía y dureza*: «De todas formas es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen gravemente los derechos de la persona o de los grupos sociales.» IM 75, 3.º. «Actúen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido.» IM 75, 6.º. «Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia propia, oprime a los ciudadanos... les es lícito sin embargo defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica.» IM 74, 4.º.

⁷⁵ IM 75, 1.º

⁷⁶ IM 75, 2.º

ralmente el ejercicio de los derechos»⁷⁷. Pero eso no justifica que ese autoritarismo se consagre en el plano de los principios, como algo en sí mismo deseable, ni el que un ataque a esas teorías autoritarias se interprete como un ataque al régimen mismo. Cuando eso ocurre se está al borde del totalitarismo, si no se ha caído ya en él. La posible justificación concreta de un régimen autoritario necesita (por vivir siempre en precario desde un punto de vista moral) de la existencia de una continua pregunta, sobre su legitimidad. Ello sólo sucede si la estructura política de hecho se contrasta continuamente con el *desideratum* de restablecer «la libertad cuanto antes, una vez hayan cambiado las circunstancias» o una vez se haya conseguido la madurez política conveniente⁷⁷.

Evidentemente esa proclamación de un principio, con la adopción simultánea de una forma concreta que de algún modo le contradice, no resulta cómoda para la autoridad. Más aún, puede mover a muchos a juzgar que ha llegado el momento de cambiar⁷⁸. Pero ello es lo único que salva la situación fáctica de convertirse en virtualmente opresora y en deformadora de las conciencias. La Iglesia, aun sin meterse en situaciones y soluciones concretas, tiene mucho que hacer en el enjuiciamiento de los principios que sirven de base a tales situaciones. Muchas veces una situación política objetivamente aceptable es vivida y justificada subjetivamente con principios cristianamente inaceptables. Y, así vivida, es inmoral, anticristiana y rechazable para un católico. La proclamación entonces de ciertos principios contrarios—aun inaplicables en determinadas circunstancias—tiene por fin inmediato, no tanto su aplicación, sino el replanteamiento cristiano del problema que tiende a dar un sentido cristiano de la situación. Claro está que una situación así vivida adquiere necesariamente un sentido dinámico que tiende a su propia autosuperación y (en lo que la situación tiene de contradictoria con el mismo principio) a su autoeliminación. Desde este punto de vista resulta claro, cómo una situación política determinada (que en sí misma sea tal vez aceptable para un católico si se presentase como provisional y motivada por las circunstancias), si tiende a establecerse institucionalmente y a cerrar el camino de una evolución en el sentido marcado por los principios cristianos, se convierte automáticamente en condenable. Lo condenable en ella no es tanto su realidad, cuanto su sentido; o/e incluso su realidad, si ella tiende a incorporar en sí misma este sentido. Lo específico de los regímenes totalitarios está precisamente en imponer dogmáticamente, no sólo la forma de gobierno, sino el sentido y el espíritu con que ella ha de ser vivida. Pero los «dogmas» (ni siquiera los religio-

⁷⁷ IM 75, 3.º

⁷⁸ La salida a esa aparente antinomia hay que buscarla combinando estos tres «principios»: 1.º Los hombres de la comunidad política «pueden con todo derecho inclinarse a soluciones diferentes», sin que nunca se justifique la simple eliminación de este pluralismo de opiniones. 2.º «A fin que por la pluralidad de pareceres no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos al bien común.» 3.º Pero ello ha de hacerse «no mecánica ni despóticamente, sino obrando como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en la responsabilidad de cada uno». IM 74, 2.º. La concepción de una tal libertad—que constituye el fundamento justificador del poder y de su ejercicio—lleva consigo la necesidad de «que se constituyan estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente» (IM 75, 1.º) en todos los niveles de las decisiones políticas.

sos avalados con la autoridad divina) nunca se imponen por la violencia. Imponer un dogma—incluso religioso—es caer en el totalitarismo. Y dogmas políticos no existen, por faltarles esa otra forma de imposición interna que es la autoridad divina.

Al comienzo de este artículo hablábamos de la adaptación de las normas generales del Concilio a las «Iglesias particulares». Gran parte de esta tarea de adaptación ha de hacerla cada Iglesia particular, manteniéndose en el plano típico de las actuaciones unitarias de la Iglesia, que ya hemos dicho es el de los principios. Pero lo que es preciso es que esos principios pierdan generalidad y respondan a las situaciones reales y a los peligros de desviación ideológica que cada situación política lleva consigo. Siguiendo con el ejemplo anterior (de un régimen que por hipótesis suponemos justificada, aunque provisionalmente, autoritario), la Iglesia en él, sin que deje de recordar que una tal situación puede justificarse, lo que no puede dejar de hacer es actuar como contrapeso frente al oscurecimiento del recto concepto de la dignidad humana, que esas situaciones excepcionales, por su propia dinámica interna, llevan consigo. La difícil misión de tales Iglesias particulares consiste en hacer ver—con el simple recuerdo de sus principios—la interna problematicidad que una situación excepcional siempre lleva consigo, al mismo tiempo que deja abierto el camino a una comprensión de ese carácter excepcional.

b) Hemos dejado establecido que el plano, en que predominantemente se mueve la acción eclesial unitaria, es el de los principios más o menos particularizados. Pero no queda totalmente excluido—y la postulada adaptación a veces lo exigirá—el *juicio concreto* sobre una situación determinada.

En este terreno hay que ser extremadamente cautos, pues—como ya recordábamos al tratar en general de este plano de enjuiciamiento—el paso al juicio concreto supone un cierto salto en el vacío. La Iglesia no ha recibido de Jesucristo ni garantía de acierto ni autoridad para imponer los juicios técnicos y los análisis de situaciones que hay subyacentes a toda aplicación en el caso concreto. Por ello su postura ante él puede ser variada:

1.^a Muchas veces sus enjuiciamientos concretos de tipo moral tendrán un cierto valor hipotético, dependiente del valor que en cada caso haya que darle a las apreciaciones técnicas o situacionales subyacentes. No es que su juicio en esos casos no tenga importancia. Con frecuencia ocurre que no hay discrepancia entre los hombres en la apreciación de la situación, sino sólo en su valoración moral. En este caso la Iglesia con todo derecho puede dar su dictamen. Ello no obsta para que tal vez la historia se encargue de corregir la hipótesis en que tal dictamen se basaba; no por eso fue inútil la intervención eclesial, que consiguió su objetivo de impregnar de sentido moral a esas acciones humanas.

2.^o El caso normal es que no se dé—ni siquiera de modo histórico y provisorio—unanidad sobre los aspectos no morales que inciden en el caso concreto. La Iglesia entonces no puede decantarse ni a una parte ni a otra. Contra esa neutralidad frente al caso concreto se puede pecar tanto por

acción como por omisión y, en el primer caso, tanto con una intervención de signo negativo, como con una de tipo positivo. *Activa y negativamente* se traspasan los límites cuando, basándose en implicaciones técnicas legítimamente discutibles, se condena a una situación política determinada. *Positivamente* se peca cuando al faltar esas causas claras, o suficientemente clarificadas, para la condena, una Iglesia particular salta sin más de la no condenabilidad (a nivel eclesial unitario), a la necesidad de aceptación de esa situación política por todos los cristianos. A favor de esta actitud hay que aducir el que para la Iglesia y para el cristiano todo poder constituido tiene una presunción de legitimidad. Pero esa presunción no justifica: *en primer lugar*, el que se cierre el paso en la Iglesia a toda crítica y tendencia hacia el cambio de determinados aspectos concretos; *en segundo lugar*, el que se tenga por menos cristiano el juzgar en ciertas circunstancias, a título personal aunque guiado por la conciencia cristiana, que una determinada situación política no reúna los requisitos mínimos para que pueda ser aceptada por un católico; y *en tercer lugar*, que tanto en uno como en otro caso los representantes oficiales de esa Iglesia particular—Jerarquía, Acción Católica, etc.—, den la impresión de estar totalmente de acuerdo con la situación.

La Iglesia ha de enfrentarse ante la mayoría de las situaciones políticas de hecho viéndolas, juzgándolas, aceptándolas e incluso amándolas tal como son, es decir, como problemáticas, como una mezcla de bien y de mal, de luz y de sombra⁷⁹. Y ante ellas su actitud, si bien no puede ser de activa condena o activa aprobación masiva, tampoco puede ser la de inhibición—éste sería el pecado *por defecto*—sino la de sincero y humilde diálogo al que ella aporta siempre sus principios iluminadores que tienden a eliminar sus sombras y fortalecer sus esfuerzos y posibles aciertos. Es esencial a la misión de la Iglesia el introducir en todo una inquietud purificadora y superadora. Esta misión, cuya necesidad y legitimidad nunca se ha discutido tratándose de la esfera personal, ha de extenderse también a lo social y a las estructuras.

3.º Algunas veces, sin embargo, hay que llegar a la toma neta de posición ante el caso concreto. Esta toma de posición puede adoptar dos formas.

- Una—que es la menos corriente y factible, pero que, referida a puntos particulares puede ser relativamente frecuente—la declaración de que una cierta situación, solución o tendencia es incompatible con los principios cristianos. Ni siquiera en este caso la condena hay que entenderla en bloque y, mucho menos, como si ella obligase a los cristianos a emprender—*hic et nunc*—una acciones concretas, ya que los medios y el tiempo oportuno para la eliminación de la situación condenada siguen siendo siempre objeto de libre opinión.

- Otra *forma*—más difícil—es cuando la Iglesia se define posi-

⁷⁹ A la vida pública concreta se puede aplicar la misma imagen que el Concilio traza de ese mundo real, con el que pretende dialogar para ayudarle y aprender de él; se trata del mundo «con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación.» (IM, 2, 2.º)

vamente por una determinada solución temporal. De ordinario ello sólo sucede cuando, como consecuencia del rechazo de una acción temporal (el caso anterior), prácticamente sólo queda otra de recambio. En este caso la Iglesia, no es que apruebe y se identifique con esa solución de recambio, sino que la considera como la única aceptable entre las presentes, pero dejando abierto el camino a la crítica de ésta y a la creación de otras nuevas.

En ambos casos ese enjuiciamiento concreto parece debe reservarse a los casos señalados en la siguiente frase del Concilio y ejercitarse con las limitaciones y condiciones que aquí se señalan: «Es de justicia que la Iglesia pueda... dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo los medios que sean conformes al evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y situaciones»⁸⁰.

B) *Objetos de ese juicio unitario (en ambos planos)*

1. *En el plano de los principios* la mayor parte de las orientaciones políticas de la Iglesia se refieren a los *aspectos fundamentales*⁸¹.

a) *Una exposición de estos principios*, siquiera sea muy resumida, supera el marco de este artículo, ya demasiado largo. Vamos a limitarnos a estas cuatro observaciones sobre el capítulo dedicado a la política en la Constitución *Gaudium et Spes*.

⁸⁰ IM 76, 5.º

⁸¹ Al menos en lo referente a su actual doctrina sobre cuestiones específicamente políticas, doctrina que se ha desarrollado y adquirido consistencia propia a partir sobre todo de León XIII. Antes se miraba mas bien la problemática desde el ángulo de las relaciones Iglesia y Estado y de las obligaciones que ello imponía al Estado en las llamadas «cuestiones mixtas»: matrimonio, escuelas, etc. Con el Concilio Vaticano II se realiza un nuevo progreso: el mismo problema de las relaciones Iglesia y Estado se ha orientado y enmarcado dentro de la problemática de la libertad religiosa, que coloca al Estado, no frente a la Iglesia, sino frente al fenómeno religioso en general. A su vez, esta libertad religiosa es parte de la doctrina sobre los derechos fundamentales de la persona y de las comunidades dentro de la sociedad política. Así, la doctrina cristiana sobre la vida política se ha convertido en primaria y sistemáticamente previa a la de las relaciones Iglesia y Estado. Sólo desde esta perspectiva se comprenden hasta el fondo las siguientes palabras del Concilio: «La Iglesia nada desea tanto como desarrollarse libremente, en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y la familia y los imperativos del bien común». IM 42, 5.º. Con ello concuerdan también las afirmaciones de que la Iglesia no necesita privilegios. Cuando el régimen político concede la suficiente libertad civil a los ciudadanos, la Iglesia es también libre, mientras que una «pura libertad religiosa» para la Iglesia, sin libertades ciudadanas, amordazaría ciertas actividades fundamentales de la misma Iglesia, entre las que se cuentan las de poder «con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad y dar su juicio moral, incluso sobre cuestiones referentes al orden político, cuando lo exigen los derechos fundamentales de la persona y la salvación de las almas». IM 76, 5.º. Una verdadera libertad civil lleva consigo la libertad religiosa, mientras que una supuesta libertad para el ejercicio de la religión no es, sin libertades civiles, verdadera libertad religiosa.

1.º Todo el capítulo tiende a asentar estos *dos postulados* fundamentales:

- necesidad de un reconocimiento de los derechos de la persona humana, entre los que destacan «libre reunión, de libre asociación, de expresión de la propia opinión, de profesar privada y públicamente la religión»⁸²;

- necesidad de una participación activa de todos sin distinción en la vida pública a todos los niveles (constitucional, política general, etcétera)⁸³.

2.º Tanto uno como otro punto han de estar *garantizados*, y por ello hay que establecer «un orden jurídico positivo» y «unas estructuras jurídico-políticas que ofrezcan:

- «Una protección eficaz e independiente de los derechos» (de las personas, familias y asociaciones), «así como de su ejercicio»⁸⁴.

- «Posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente» en todos los aspectos de la vida pública⁸⁵.

Concretamente se propugna, entre otras, las siguientes soluciones instrumentales:

- La división de poderes⁸⁶.

- La fijación por los gobernados «de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones»⁸⁷.

- Las elecciones libres, entre otras cosas, «para la elección de los gobernantes» rechazando muy especialmente «la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre y de un solo partido»⁸⁸.

Sobre todo se rechaza abiertamente como inhumano, sin que nunca un estado de excepción lo pueda justificar, el que se «caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales, que lesionan gravemente los derechos de la persona y de los grupos sociales»⁸⁹.

3.º El número dedicado a la naturaleza de la comunidad política, que constituye *el fundamento* de todo lo demás, se mueve también dialécticamente entre estas dos afirmaciones:

- el bien común justifica a la comunidad política y la necesaria unidad justifica la autoridad en ella;

- pero tanto la recta noción del bien común, como la de autoridad suponen que esta autoridad, en la búsqueda del bien común, tiende

⁸² IM 73, 2.º; 75, 2.º.

⁸³ IM 75, 1.º; 73, 3.º.

⁸⁴ IM 75, 2.º.

⁸⁵ IM 75, 1.º.

⁸⁶ IM 75, 2.º.

⁸⁷ IM 75, 1.º.

⁸⁸ IM 75, 1.º y 6.º.

⁸⁹ IM 75, 3.º. Esta lesión grave de los derechos parece que se da concretamente en el caso «de torturas morales o físicas», de «conatos sistemáticos para dominar la mente ajena», «detenciones arbitrarias, deportaciones» (IM 27, 3.º), así como «cualquier esclavitud social o política» (IM 29, 4.º). Igualmente cuando se cae en «cualquier forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, color, condición social, lengua o religión», discriminación que, según el Concilio, debe ser vencida y eliminada, «por ser contraria al plan divino» (IM 28, 2.º, cfr. Rn 5). Muy especialmente se cae en estas formas totalitarias cuando se niega el derecho a la libre profesión y proclamación de la religión (LR 6).

a asegurar (al mismo tiempo que se basa en ellas) «la libertad y la responsabilidad de cada uno». Sólo cuando se respeta esa estructura que la justifica, y ello «dentro de un orden jurídico legítimamente establecido o—en el caso de no existir con las condiciones dichas—por establecer», es cuando «los ciudadanos están bligados en conciencia a obedecer»⁹⁰.

4.º Nuestra distinción de varios objetos de juicio y actuación política (al menos en su sentido más amplio, como distinción entre «juego» y «reglas de juego político») y la existencia de cauces efectivos para enjuiciar e influir en ellas con eficacia, se convierte⁹¹ en un postulado moral de esta concepción cristiana de la política. Si todo es «juego» libre (sin marco), no tendría sentido la autoridad, ni sería posible tender a un bien común. Si todo fueran «reglas» que no dejan margen al juego, o al menos sólo le dejan un margen irrisorio e irrelevante, no habría libertad. Más aún: el influjo del juego debe incidir sobre las mismas reglas, puesto que los ciudadanos deben poder participar con eficacia «en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política... en la fijación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones»⁹².

b) Esta breve exposición de la doctrina política del Vaticano II confirma las observaciones que hicimos al principio de que, en el plano de los principios, la Iglesia se ocupa sobre todo de las cuestiones fundamentales. Esta afirmación necesita de *dos puntualizaciones*.

1.º A veces muchas de estas cuestiones fundamentales que afectan a la constitución misma de un país, se debaten en un plano formalmente inferior al de las leyes fundamentales o la Constitución. El *efectivo disfrute* de unos derechos ciudadanos y la participación en la vida política depende con mucha frecuencia de las leyes ordinarias, cuando no de decretos o simples decisiones del ejecutivo. Los principios de la Iglesia tienden a incidir sobre la misma realidad, no sólo sobre lo que formalmente se llame Constitución o leyes fundamentales, y que muchas veces no son sino lo que acertadamente se ha llamado «constitución semántica»⁹³.

Ligado con esta observación está el hecho de que muchas orientaciones generales de la política de partidos e incluso ciertas decisiones concretas tienden a afectar a estas cuestiones fundametales. De ahí que la doctrina «cons-

⁹⁰ IM 75, 1.º

⁹¹ Véase la nota 7.

⁹² IM 75, 1.º

⁹³ La clasificación de las constituciones según que éstas se cumplan o no, es de K. Loewenstein X: *Verfassungsrecht und Verfassungsrealität*, en «Archiv des öffentlichen Rechts 77 (4), marzo 1952, págs. 387-435, según el resumen hecho por M. Jiménez de Parga en *Los regímenes políticos contemporáneos*. Madrid, Tecnos, 1960, págs. 20-21: constituciones normativas son las que «establecen un orden que coincide plena y enteramente con el descrito en el texto». *Son nominales* «las que tienen una aplicación parcial». *Semánticas*, en fin, son aquellas cuyos preceptos «se aplican en su totalidad y las instituciones establecidas en las mismas funcionan de hecho, pero con un fin preconcebido, a saber: el de enmascarar el juego de las fuerzas políticas reales que detentan el poder. El texto fundamental se pone al servicio de los poderes de hecho; la constitución es una «suma de palabras».

titucional» de la Iglesia ilumine también continuamente la vida política de cada día.

2.º Supuesto que el marco fundamental esté cristianamente estructurado del modo dicho, queda abierto un *cauce para canalizar otras posibles aspiraciones* deducidas de la visión cristiana de la vida. Entonces esas cuestiones no constituyen propiamente «problema político», aunque se debatan y decidan en el marco de la vida política. Por ejemplo, las orientaciones «sociales» del cristianismo no hay duda que tienden a incidir y concretarse en decisiones de la vida política. Si el orden fundamental funciona rectamente, a la Iglesia y a los cristianos les basta usar este orden para poder trabajar, eficazmente y sin privilegios, en la instauración cristiana de la vida social, cultural, familiar, económica, etc. Por eso en el *Mensaje a los gobernantes* del día de clausura del Concilio a la pregunta ¿qué pide de ellos hoy la Iglesia?, se respondía sencillamente: «No os pide más que libertad: la libertad de creer y predicar su fe; la libertad de amar a Dios y servirle; la libertad de vivir y llevar a los hombres su mensaje de vida»⁹⁴. Si se da esa libertad—que por lo demás la Iglesia pide no sólo para ella sino para todos—no habrá propiamente problema político cristiano, sino problemas particulares que inciden en la política y en ella se canalizan. Pero si esa libertad no se da o, al menos, no puede extenderse a «manifestar libremente el valor peculiar de su doctrina para la ordenación de la sociedad y para la vitalización de toda actividad humana»⁹⁵, entonces todo aspecto de la doctrina de la Iglesia (social, familiar, económico, etc.) que sus hijos no puedan proclamar suficientemente o que no puedan intentar libremente ponerlo en práctica a través de cauces reales aunque iguales para todos, se convierte artificialmente en un problema político. E incluso, aunque la Iglesia goce de ciertos privilegios, si esas limitaciones existen, habrá que decir que le falta algo muy esencial en su libertad: la Iglesia no puede cumplir su misión y «desarrollarse libremente en servicio de todos», sino en un «régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de las familias y los imperativos del bien común»⁹⁶.

De este modo—sin negar que existan orientaciones políticas sobre problemas particulares en la doctrina de la Iglesia—éstos, en cuanto problemas políticos, quedan radicalmente resueltos con la mera aplicación de los principios cristianos sobre el orden constitucional.

2. *En el plano de las aplicaciones* se invierten curiosamente los términos. Aunque siempre sea difícil el juicio sobre el caso particular; éste es mucho más fácil referido a una cuestión de detalle⁹⁷ que a la misma organización global de los poderes y de la vida política.

a) Esta inversión está *justificada*. En efecto, a la dificultad general para juzgar el caso concreto se une, cuando lo que se juzga es el todo, la complejidad inmensa de las situaciones que hay que someter

⁹⁴ *Mensajes del Concilio a la Humanidad*, A los gobernantes, 4.

⁹⁵ LR 4.

⁹⁶ IM 42, 5.º

⁹⁷ V. g., por citar algunos casos en que la Iglesia alguna vez se ha definido: segregación racial, intento estatal de monopolizar la educación de la juventud, prácticas policíacas lesivas de la dignidad humana, etc.

a análisis y el cúmulo de problemas interrelacionados que ello lleva consigo. Conviene aquí recordar, además, lo que en la primera parte llamábamos imperativos político-morales de eficacia.

Un ejemplo aclarará lo que queremos decir: supongamos *por un lado* un régimen que por hipótesis juzgamos excesivamente autoritario, sin que ese autoritarismo quede justificado de suyo por las circunstancias sociales, culturales, económicas, etc. (es decir, por una serie parcial del conjunto de circunstancias que constituyen el todo de la situación). Supongamos, incluso, que ese autoritarismo se usa para favorecer injustamente a un grupo vinculado con el poder. La Iglesia es evidente que no puede mostrarse de acuerdo con esta situación y que, incluso, puede y debe mostrar su disconformidad con las irregularidades que ello supone; pero esto no significa aún que deba ponerse en contra en el sentido de postular moralmente una acción concreta (aun legal) contra ese régimen, ni mucho menos decidir que esta acción debe emprenderse en un momento determinado (no hay decisiones, ni juicios concretos políticos destemporalizados). Supongamos también, *por otro lado* (y esta circunstancia formaría parte del todo de la situación) que una tal acción, por la mecánica de las fuerzas política, no haría sino provocar una reacción ultra-conservadora más opresiva aún, o que, al contrario, termine por llevar a la implantación de un régimen extremista, igualmente opresor de los derechos fundamentales. ¿Con qué argumento eclesial—que, en virtud de la misión recibida de Cristo y de la promesa de su asistencia, garantice de algún modo el acierto—podría la Iglesia responder a tales objeciones hechas por un católico sincero y técnicamente convencido de ello?

El argumento puede valer también referido al juicio sobre aspectos particulares, no porque ellos incluyan directamente el todo de la situación, sino que, por la interrelación de todas las cosas, hay también que mirarlos en función del conjunto. Sin embargo, siendo la dificultad de análisis normalmente mucho menor, será mucho más fácil emitir sobre ellos un juicio moral; juicio que además no propugna positivamente nada concreto, sino que se limita a condenar cosas, ante las que la Iglesia no puede callar.

El juicio sobre el conjunto normalmente lo tendrán que formar particularmente los cristianos orientados por una clara expresión de los principios por parte de la Iglesia y por la eventual toma de posición de ésta frente a una serie de detalles o casos concretos. Precisamente la crítica cristiana a estos detalles y la reacción oficial ante ella mostrará a los ojos de todos si se trata efectivamente de detalles e impurezas de la realidad en un conjunto aceptable o de piezas fundamentales de un conjunto totalitario, sin las cuales ese conjunto no funciona y que son expresión necesaria del espíritu que lo anima.

b) El análisis que acabamos de hacer nos muestra que la inversión de que hablábamos al comenzar este párrafo es sólo *superficial* y aparente. Es verdad que la Iglesia juzga en concreto con más facilidad los detalles que el marco institucional, pero sólo en cuanto que esos detalles implican, en uno de estos dos sentidos, cuestiones fundamentales: o porque los derechos fundamentales (que la situación política

de conjunto reconoce) quedan contradictoriamente conculcados en un punto particular, o porque ese punto particular no es sino la expresión y la consecuencia lógica de un conjunto viciado.

C) *Ulterior determinación del sujeto de juicio cristiano unitario*

Hasta ahora hemos hablado del sujeto Iglesia, sin puntualizar más. Pero ¿cómo llega a formar concretamente juicio ese sujeto colectivo? Y ¿cómo se encarna él en personas y actividades particulares?

1. Ante todo digamos que el formar juicio es, de ordinario, una *obra de colaboración eclesial*. Incluso en cuestiones estrictamente dogmáticas la plenitud de la luz—que es algo más que la infalibilidad, personal únicamente en el caso del Sumo Pontífice—sólo se alcanza si todos dan y reciben de todos «según que a cada cual repartió Dios la medida de la fe»⁹⁸. Mucho más será necesaria la colaboración entre seglares y pastores en estas cuestiones donde necesariamente se implican (incluso en el plano de los principios) muchos elementos técnicos. «De este trato familiar entre laicos y pastores son de esperar muchos bienes para la Iglesia... Pues estos últimos, ayudados por la experiencia de los laicos, pueden juzgar con mayor precisión y aptitud lo mismo de los asuntos espirituales que de los temporales, de suerte que la Iglesia entera, fortalecida por todos sus miembros, pueda cumplir con mayor eficacia su misión en favor de la vida del mundo»⁹⁹.

La última decisión en esa tarea unitaria la tomarán, sin duda, los pastores, pero acordándose que en la Iglesia no sólo existe Jerarquía y autoridad, sino también carismas por los que «les viene a cada uno de los creyentes el derecho y la obligación de ejercitarlos en la Iglesia, en la libertad del Espíritu Santo que sopla *donde quiere* (Jo., 3, 8). A los pastores pertenece ciertamente el juzgar su genuina naturaleza y su debida aplicación, no ciertamente para que apaguen el espíritu, sino para que todo prueben y retengan lo bueno» (cfr. Thess, 5, 12, 19, 21)¹⁰⁰.

Los seglares, por su parte, que, «en la medida de sus conocimientos, competencia y prestigio de que gozan, tienen el derecho y, algunas veces, la obligación de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que dicen relación al bien de la Iglesia», deben cumplir su tarea, «si el caso lo requiere, mediante instituciones establecidas al efecto por la Iglesia, y siempre con espíritu de veracidad, fortaleza y prudencia, con respeto y caridad hacia aquellos que, por razón de su oficio sagrado, personifican a Cristo»¹⁰¹.

2. En concreto, consideramos estos *planos de colaboración*:

a) El *Concilio* ha sido el gran ejemplo de esta tarea de colaboración. La Iglesia entera se ha puesto a dialogar en él para decir al mundo con plenitud de acierto vital (que es algo más que la infalibilidad) su palabra concreta y adaptada. Cuando este Concilio comenzó a tocar

⁹⁸ Rom 12, 5.

⁹⁹ I 37, 4.

¹⁰⁰ AS 3.

¹⁰¹ I, 37, 1.º

temas relacionados con las realidades temporales sintió en seguida la necesidad de llamar a seculares entendidos.

b) La adaptación del Concilio a cada pueblo y a cada mentalidad han de hacerla las *Iglesias particulares* con el mismo espíritu de colaboración; pensamos ahora sobre todo en las *Iglesias de cada país*; en ellas esta labor han de hacerla «los cristianos bajo la dirección de los pastores»¹⁰².

1.º Ello parece necesario incluso cuando se trata simplemente de la enunciación adaptada de los principios, si realmente se quiere que éstos queden propuestos de un modo realmente operante¹⁰³.

Pero sobre todo la colaboración es necesaria si se trata de enjuiciar situaciones: al derecho que la Jerarquía eclesiástica tiene de enjuiciar la conformidad de las instituciones con los principios morales, pone el decreto sobre el apostolado de los seculares la siguiente condición: «bien consideradas todas las cosas y sirviéndose de la ayuda de peritos»¹⁰⁴.

2.º Las diversas asociaciones de *Acción Católica*—no sólo la organización que lleva este nombre, sino todas las que cumplen las notas pedidas por el Concilio—parecen ser uno de los instrumentos más aptos para esta labor de colaboración. En ella «los seculares, cooperando, según su condición, con la Jerarquía, ofrecen su experiencia... en el examen diligente de las condiciones en que ha de ejercerse la acción pastoral de la Iglesia y en la elaboración y desarrollo del método de acción»¹⁰⁵. Aunque la frase tiene un sentido general, ella es especialmente verdadera cuando se trata de la colaboración necesaria para que se acierte en ese aspecto de la acción pastoral que es el enjuiciamiento de los problemas temporales.

Para que esta labor de cooperación pueda ser realizada por las asociaciones de *Acción Católica* o por otras formas de colaboración con la Jerarquía, es preciso que sus componentes sepan mantenerse, en cuanto tales, en el plano específico de la acción eclesial unitaria. Lo que esto supone de renuncia a una acción más concreta—que por lo demás pueden sus miembros realizarla como particulares—lo gana en eficacia y garantía de acierto. Esta reflexión proporciona uno de los argumentos más fuertes a favor de la conveniencia de la *Acción Católica* que, en nuestros días, se pone a veces en duda: si es necesaria una acción eclesial unitaria que incida en el plano de las realidades temporales concretas, y si esta acción ha de ser de colaboración, será preciso también contar con instrumentos de colaboración.

Este instrumento, además, potenciará enormemente la capacidad de enjuiciamiento de la Jerarquía. Si ella actúa sola, o rodeada de unos seculares sin suficiente espíritu de Iglesia, que no sepan o no quieran distinguir entre

¹⁰² IM 91, 2.º

¹⁰³ Las recientes «Reflexiones sobre la situación económica y social actual» y «Nota de la Comisión episcopal de acción caritativa y social, publicada con el consentimiento del consejo permanente de la Asamblea del episcopado francés» en febrero, constituyen un notable ejemplo de esta colaboración. La nota, según dice la introducción, ha sido redactada «con la ayuda de personalidades pertenecientes al mundo patronal y sindical». Puede verse el texto en *La documentación catholique*, 20 marzo 1966, págs. 495 y sgs.

¹⁰⁴ AS 24, 7.º

¹⁰⁵ AS 20, b.

el plano unitario y el del legítimo compromiso temporal, o que, al menos, no quieran ofrecer su colaboración en el plano unitario, no podrá en la mayoría de los casos influir y tocar con sus juicios la realidad palpitante. Si actúa sola, porque le faltará la luz suficiente. Si actúa presionada por seculares que no saben prescindir nunca de sus opiniones particulares e introducen el espíritu de partido en el juicio unitario, porque entonces los obispos tenderán legítimamente a sustraerse y ponerse por encima de esas influencias partidistas. Pero si unos y otros colaboran lealmente, la acción unitaria, aunque siempre restringida de la manera dicha, podrá iluminar muy de cerca la realidad. Es verdad que nunca esa acción unitaria podrá llegar a la formulación de un programa concreto, pero contribuirá a que se formulen tales programas cristianamente orientados y, además, alcanzará un grado elevado de cercanía. Condición para ello es que se acreciente en la Iglesia el espíritu de unidad y de diálogo.

3.º Una última observación: la tarea de adaptación y de enjuiciamiento en una Iglesia particular nacional cuando se trata de la política, parece que corresponde ante todo al *conjunto de sus obispos* (con la colaboración ya dicha de todos los fieles, a través, por ejemplo, de las organizaciones nacionales de Acción Católica). Este es uno de los casos en que con más claridad se cumple la afirmación del Concilio de que «sobre todo en los tiempos actuales, no es raro que los obispos no puedan cumplir su cometido oportuna y fructuosamente si no estrechan cada día más su cooperación con otros obispos»¹⁰⁶.

c) Lo dicho del Concilio y del conjunto de los obispos de una nación vale, a su modo, de cada *Iglesia particular diocesana*, que presidida por su obispo, actúa con la colaboración de sus sacerdotes y seglares. Sobre su misión concreta y el modo de ejercerla ha dicho el Concilio palabras preciosas, que versan sobre el contenido de la enseñanza episcopal respecto a las realidades temporales¹⁰⁷, sobre la independencia y libertad que el obispo debe tener en el desempeño de esta misión¹⁰⁸; sobre los colaboradores de que debe rodearse¹⁰⁹; en especial prescribe el establecimiento «en la diócesis de un consejo especial de pastoral presidido por el obispo, formado por clérigos, religiosos y seglares, especialmente elegidos»¹¹⁰.

d) Por fin ha de ser aquí considerada cada *Iglesia o comunidad local*¹¹¹, e incluso cada asociación o grupo de cristianos, que, manteniéndose en el plano de la actuación unitaria, «se presenta como signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo»¹¹². Esta comunidad adquiere un especial grado de consistencia cuando se reúne en torno a un altar y, por lo tanto, con un sacerdote.

¹⁰⁶ O 37.

¹⁰⁷ O 12, 2.º y 3.º

¹⁰⁸ O 19-20.

¹⁰⁹ O 25-35.

¹¹⁰ O 27, 5.º

¹¹¹ P 6, 4.º

¹¹² AS 18, 1.º De la parroquia concretamente se dice que se presenta «reduciendo a unidad todas las diversidades humanas que encuentra e insertándola en la Iglesia universal». AS 10, 2.º

Digamos unas palabras sobre el papel de sacerdotes y fieles en el seno de estas comunidades eclesiales:

1.º Los *presbíteros* «reúnen, en nombre del obispo, a la familia de Dios, como una fraternidad alentada unánimemente»¹¹³. Aunque de suyo, como cualquier ciudadano, tengan derecho a proclamar sus opiniones particulares¹¹⁴, la Iglesia les pide que, al actuar como sacerdotes, se mantengan en el plano unitario. Por ello, «en la estructuración de la comunidad cristiana, los presbíteros no favorecen a ninguna ideología ni partido humano»¹¹⁵. Más aún: «es cosa suya armonizar las diversas mentalidades de forma que nadie se sienta extraño en la comunidad de los fieles»¹¹⁶. Por otro lado es necesario «que los sacerdotes, uniendo sus esfuerzos y cuidados bajo la dirección de los obispos y del Sumo Pontífice, eliminen todo riesgo de dispersión, a fin de que toda la humanidad pueda ser conducida a la unidad de la familia de Dios»¹¹⁷.

Pero si por un lado «son defensores del bien común, del que han de cuidar en nombre del obispo», son también, y en ese mismo nombre, «propugnadores valientes de la verdad»¹¹⁸. Llegar a esa verdad no es fácil y menos en materia temporal; lo que sí es fácil es confundir la verdad eclesial con la propia opinión. Para realizar su papel con el mayor grado posible de garantías el Concilio les exhorta a que: «Respeten también cuidadosamente la justa libertad que todos tienen en la ciudad terrestre» y a que: «Escuchen con gusto a los seglares... aceptando su experiencia y competencia en los diversos campos de la actividad humana, a fin de poder reconocer juntamente con ellos los signos de los tiempos»¹¹⁹.

Aun así, la verdad alcanzada quedará, en la mayoría de los casos, en un cierto grado de generalidad. Por ello, «de los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésa su misión»¹²⁰.

Consejos especiales tiene el Concilio para los consiliarios de asociaciones apostólicas. «Los que se dedican a este ministerio, en virtud de la misión recibida de la Jerarquía, la representan en su acción pastoral. Fomenten las debidas relaciones con la Jerarquía adhiriéndose fielmente al espíritu y a la doctrina de la Iglesia. En diálogo continuo con los seglares, averigüen cuidadosamente las formás más oportunas para hacer más fructífera la acción

¹¹³ P 6, 1.º

¹¹⁴ I 31, 2.º. El texto alude directamente al ejercicio de una profesión secular. Es claro que ella no debe ser incompatible con el sagrado ministerio. Por eso el decantarse públicamente hacia una solución política puede ser un obstáculo para ello y lo será de ordinario. En cambio, intervenciones menos continuas y propagandísticas—como puede ser el ejercicio de derecho de voto—no hay dificultad ninguna en ponerlas por obra.

¹¹⁵ P 6, 7.º

¹¹⁶ P 9, 3.º

¹¹⁷ I 28, 5.º; IM 43, 5.º

¹¹⁸ P 9, 3.º

¹¹⁹ P 9, 2.º

¹²⁰ IM 43, 2.º

apostólica; promuevan el espíritu de unidad dentro de la asociación, y en las relaciones de ésta con las otras» ¹²¹.

2.º A diferencia de los sacerdotes que, en cuanto tales, se deben mantener en el plano unitario, los *seglares*, en cuanto fieles cristianos, «hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen por su parte la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» ¹²². Más aún: el carácter secular es propio y peculiar de los laicos» ¹²³. Ello lleva consigo, «por la misma economía de la salvación», el que no pueden mantenerse siempre en el plano unitario, sino que, por vocación, hayan de vivir en los dos. Pero en razón de la misma economía de la salvación los fieles han de aprender diligentemente a distinguir «entre los dos tipos de actuaciones» ¹²⁴.

A su actuación como sujetos diversificados, aunque guiados por la conciencia cristiana, dedicaremos la última parte de este trabajo en el próximo número de FOMENTO. A su actuación en el plano unitario hay que aplicar todo lo que llevamos dicho. En este plano deben mantenerse cuando pretendan actuar en nombre de la Iglesia o cuando las circunstancias hagan que su actuación se interprete legítimamente de ese modo. Ello ocurre siempre que se actúa con misión canónica ¹²⁵, con mandato ¹²⁶, e incluso cuando, sin tener este último, colaboren con la Jerarquía en una obra o asociación que tenga por fin «el fin general apostólico de la Iglesia» ¹²⁷. Más aún: si una asociación proclama como su fin específico ese «fin general apostólico de la Iglesia», ya sólo por ello, sin necesidad de que exista una colaboración con la Jerarquía, esa asociación se ha colocado a sí misma en el plano unitario ¹²⁸.

3.º Las acciones y juicios de la Iglesia, es decir, «que se realizan en nombre de la Iglesia en comunión con sus pastores» ¹²⁹, no son todas del mismo valor, ni comprometen igualmente a la Iglesia. El valor dependerá del modo de expresarse, de la materia de que se trate y del órgano a través del cual la Iglesia se exprese. Autorizadamente la Iglesia emite sus juicios a través de dos cauces ¹³⁰ expresivos:

a) El órgano normal es el *jerárquico*, sea cual sea el modo concreto que se ha empleado para formar el juicio. La gradación aquí va desde las decisiones de un concilio ecuménico o del Sumo Pontífice a las de un obispo particular, pasando por las decisiones de sínodos episcopales. En todos estos casos nos encontramos ante actuaciones de aquellos que han sido puestos por Jesucristo como maestros auténticos pastores de su Iglesia. En su grado se mueven también en esta línea las actuaciones de los sacerdotes, colaboradores en el ministerio de los obispos.

b) La acción de otros *colaboradores de la jerarquía* hay que tenerla muy en cuenta cuando se trata del enjuiciamiento de materias relacionadas con el orden temporal. En efecto, en muchas ocasiones

¹²¹ AS 25.

¹²² I 31, 1.º

¹²³ I 31, 2.º

¹²⁴ I 36, 4.º; IM 76, 1.º

¹²⁵ AS 24, 6.º

¹²⁶ AS 24, 5.º

¹²⁷ AS 20, d.

¹²⁸ AS 19, 1.º

¹²⁹ IM 76, 1.º

¹³⁰ La palabra *cauce* no es del todo apropiada para designar a los sujetos de magisterio en la Iglesia, que, en primer término, son los obispos. Ellos han recibido directamente de Cristo la potestad. En ellos, más que a través de ellos, habla la Iglesia.

resultará más conveniente que sea, v. g., la Acción Católica la que tome postura ante un problema determinado; si la Acción Católica no tiene «mandato», sus enjuiciamientos—aunque puestos en nombre de la Iglesia en el sentido explicado de pretender moverse en el plano unitario—no se emiten en nombre de la Jerarquía¹³¹. En nombre de la Jerarquía—aunque no siempre sea necesaria una aprobación específica de ésta¹³²—actúan en cambio las organizaciones con mandato, lo que las obliga a ser más cautas en sus apreciaciones.

Combinando entre sí los criterios de valor mencionados, resulta una gama matizada, en la que hay que apreciar muchas circunstancias: no es lo mismo una declaración conjunta del episcopado de una nación o una pastoral de un obispo que una homilía dominical o incluso una charla particular del mismo obispo. No es lo mismo una toma de posición de un sacerdote o de un grupo de sacerdotes (con o sin conocimiento de su obispo) que las decisiones de un sínodo diocesano. No es lo mismo un documento emanado por todas las organizaciones de Acción Católica a plano nacional que un editorial de una de sus revistas o que un artículo firmado por uno de sus miembros. Lo común a todas estas actuaciones es que tienden a expresar de algún modo el sentir unitario de la Iglesia, y que por ello deben lealmente esforzarse en no confundir los planos. Mucho menos deben aprovecharse para emitir juicios respetables, pero no suficientemente avalados por la doctrina católica y, por lo tanto, fuera de lugar. Sin duda, puede haber error a la hora de decidir cuál es ese pensamiento eclesial; por ello una cosa es el moverse en el plano unitario y otra acertar en él con el verdadero sentir de la Iglesia. La garantía de acierto dependerá de las circunstancias dichas, que son las que comunican distinto valor a las diversas expresiones.

¹³¹ Con el colaborador la Jerarquía establece el objeto de colaboración; en concreto, y respecto a la Acción Católica, la colaboración exige mantenerse en un plano unitario, ya que la Jerarquía no puede colaborar en aquello que no es su objeto propio. Pero esto supuesto, la acción concreta que se ponga—v. g., enjuiciar una situación que de hecho podría haber sido enjuiciada por la Jerarquía—no es acción de la Jerarquía, sino de un colaborador de la Jerarquía a quien ésta acepta por tal, sin por ello hacer propias sus acciones.

¹³² El mandatario, si no se sale de los límites del mandato, pone una acción en nombre del mandante, aunque éste no haya intervenido en la acción concreta, para la que dejó manos libres al mandatario, depositando en él su confianza y asumiendo una especial responsabilidad (AS 2).

Manuel Foyaca

desviaciones del catolicismo social en América latina

En la inestabilidad general que caracteriza esta época se extienden también en el catolicismo social de América planteamientos nuevos y posiciones inconsideradas que, oscureciendo principios, siembran la confusión y desvirtúan el esfuerzo, si es que no sirven abiertamente los intereses contrarios.

La crisis actual de nuestra América Latina, que con razón nos preocupa al poner en peligro su futuro cristiano, bien puede ser expuesta en función de un doble desequilibrio, cada día más acentuado: Aumento de la población por encima de la producción de bienes, y retraso del progreso social respecto al desarrollo económico. Unas cuantas cifras muestran claramente la justeza de este planteamiento.

A un incremento demográfico extraordinario, manifiesto en el índice de crecimiento anual de la población de 2,9 por 100 en los últimos años, corresponde una disminución acentuada de la tasa anual de aumento del producto bruto, que ha descendido de un 5 por 100 en 1950-1955 a un 3,6 por 100 en 1960-1963. Y, a base de estos números, es aún más ostensible el ritmo decreciente en el aumento del *per capita*, caído desde una tasa anual promedio de 3,3 por 100 en el quinquenio 1945-1950, a 2,0 en 1950-1955 y a 1,1 en 1955-1960.

Los datos relativos al desequilibrio económico-social son aún más elocuentes. Un ingreso *per capita* de 420 dólares para toda la población de América Latina sería aún aceptable—585 es el promedio mundial y 1.472 el de Europa occidental, todo en 1961—, si su distribución social no fuera tan arbitraria, determinando un muy bajo nivel de vida para la mayoría de la población. Las estadísticas de 1962 asignaban al 5 por 100 de los latinoamericanos el 33 por 100 del total de los ingresos, correspondiendo a cada uno 2.400 dólares—en Europa occidental a esa minoría toca sólo el 22 por 100—, mientras la mitad de la población se repartía tan sólo el 16 por 100, debiendo contentarse con 120 dólares al año¹.

¹ Cepal, «El desarrollo Económico de América Latina en la postguerra».

Ante estos números, una doble aspiración resume razonablemente todas las posibles soluciones de la crisis... ¡Producir más y repartir mejor!

UNA CRISIS DE DESARROLLO.

Esta crítica situación de América Latina plantea una serie de problemas cuya solución es urgente y que, en el fondo, constituyen la compleja problemática de los países en desarrollo, agravada en nuestro caso por una explosión demográfica que reduce el tiempo disponible y por un radicalismo político-social que exige revolucionariamente solución inmediata.

Es necesario en América Latina reestructurar en primer término su economía, estableciendo formas más dinámicas que permitan utilizar mejor los abundantes recursos naturales y aplicar con mayor eficacia la fuerza laboral humana. Se pasaría, así, de una economía esencialmente agrícola (que ocupando hasta el 48 por 100 de la población activa no representaría, sin embargo, más que el 27 por 100 del producto interno), a una economía industrial iniciada ya en algunos países, pero retrasada en la totalidad del continente.

Si la industrialización supone la disponibilidad de capitales, sería de todo punto necesario acrecentar las inversiones; no sólo ahorrando y reinvertiendo internamente, sino solicitando y aceptando el capital externo—el de U.S.A. y el de Europa—, a cambio de un razonable provecho, posible sólo en una atmósfera de garantía social. La «Alianza para el Progreso» se creó precisamente para vitalizar un economía que, en 1955-1960, sólo reinvertía el 15 por 100 del producto bruto, cuando en los países desarrollados de Occidente se devolvía a la producción del 16 al 21 por 100 de la renta nacional. Pero, aunque siempre la inmigración de capitales será deseable para el primer impulso, no sería tan necesaria en la América Latina si sus países obtuvieran precios justos, remunerativos, para sus principales productos de exportación... Recordemos, por ejemplo, el café, riqueza de Brasil, de Colombia, de Guatemala, Costa Rica y Haití, depreciado hasta un 36 por 100 en la segunda mitad de la década del 50.

La reorganización de la economía, en escala nacional primero y después continental, supone una «planificación»; y ésta sólo es posible—dada la complejidad del problema y el encuentro de intereses—si el Estado cumple en ella su función, ayudado por las corporaciones o cuerpos intermedios. De aquí la remodelación del Estado en sus fines político-económicos y en su eficiencia técnico-administrativa. La creación de servicios y de estructuras básicas que permitan el desarrollo e intercambio regional, frenado ahora por los obstáculos de la geografía americana, sería sin duda un primer paso, fecundo en consecuencias; ya que los países latinoamericanos, aislados por cordilleras, bosques tropicales y desiertos, no obtendrán su madurez económica hasta que, caídas las fronteras de su inútil autarquía, se decidan a integrarse para intercambiar, formando un bloque, sus riquezas con las de otros continentes.

El éxito logrado en la reciente experiencia centroamericana señala ya el camino justo para corregir la insuficiencia del mercado interno... En diez años estos cinco países han cuadruplicado sus exportaciones, cuando en igual período la América Latina las redujo a la mitad.

Junto con estos problemas estrictamente económicos debe la América Latina plantearse también y resolver en breve plazo otros aún mayores en el orden económico-social. Una más justa distribución de la renta nacional, realizada primeramente por una sabia política social (irreflexiva muchas veces en su aspecto salarial y no tan providente como seguridad y previsión social), y completada por una justicia distributiva que amplíe la captación fiscal de lo superfluo para invertirlo en servicios que beneficien a toda la comunidad: higiene, habitación, educación, vestido y alimento... ¡Tantas formas de ayuda, posibles al Estado moderno con su intervención directa, o fomentando asociaciones autónomas de promoción popular! Una política de mejoramiento de la vida del campo, que esperan impacientes las mayorías latinoamericanas, y de integración en la vida cultural y nacional de los indios, negros y mestizos que constituyen amplios sectores en la mayor parte de los países... Tareas inaplazables que deben realizarse, en lo posible, por bien de la tranquilidad social, sin esperar por años a que por obra del desarrollo económico futuro, crezca la parte que corresponda a cada uno en la justa distribución.

La solución de estos grandes problemas requiere necesariamente cambios fundamentales en todos los países de América Latina. Cambios de estructuras que transformen su vida económica, social y política; nuevas leyes complementarias que ayuden a plasmar una nueva configuración del Estado. Tales serían las Leyes de Reforma Agraria, de la Empresa, de la Política en su triple aspecto electoral-administrativo-fiscal, de la Educación..., sin olvidar los cambios pertinentes a una integración cultural, económica y, en lo posible, política de todo el continente.

LOS DOS FRENTES: COMUNISMO Y CRISTIANISMO.

Ante esta coyuntura histórica de América Latina y frente a la movilización del Comunismo que, desde sus varios centros de influencia (Rusia, China, Yugoslavia y sobre todo Cuba) concentra la propaganda y el ataque por imponer su sistema, el Catolicismo Social despierta resuelto a dar a la transformación de América un cauce democrático y cristiano. Sin pretender el recuento de las fuerzas de uno y otro bando que hoy se enfrentan en los diversos sectores de la lucha, es oportuno anotar algunas de las Instituciones que en los últimos años han venido a reforzar los Secretariados y los apóstoles sociales, no siempre comprendidos de la primera mitad del siglo. Tales son los Centros de Investigación de Sociología Religiosa organizados en Santiago de Chile, Río de Janeiro, Bogotá, México; las Uniones y Federaciones Cooperativas extendidas en casi todos los países; los Sindicatos Cristianos confederados en la C.L.A.S.C. y, dentro del sector trabajador también,

pero en su aspecto confesional, el Movimiento de la J.O.C.; las asociaciones de Empresarios Católicos, aún minoritarias, pero de creciente influjo, unidas a la U.N.I.P.A.C.; los Centros de Investigación y Acción Social creados por la Compañía de Jesús ya en casi todos los países y al servicio de la Iglesia; la bien concebida organización para el desarrollo de América Latina, D.E.S.A.L.; los cursillos de Capacitación Social, dados en la región del Caribe para los universitarios; las Ligas Agrarias aún muy a los principios, pero de seguro porvenir entre el campesinado; los Partidos Demócratas Cristianos, con fecunda experiencia en Chile, Venezuela, Perú, Uruguay, Argentina... Nombres de Instituciones por demás genéricos, pero que muestran a los católicos sociales de América Latina bien situados y resueltos, no sólo a la defensa, sino a orientar los cambios necesarios según sus principios.

Mas, desgraciadamente, en la inestabilidad general que caracteriza esta época se extienden también en el catolicismo social de América planteamientos nuevos y posiciones inconsideradas que, oscureciendo principios, siembran la confusión y desvirtúan el esfuerzo, si es que no sirven abiertamente los intereses contrarios. Enumerar estas desviaciones es el fin de estas líneas, en la esperanza de que ayuden a rectificarlas; o, al menos, como alerta al peligro que encierran. Evitando susceptibilidades, estos comentarios, claros en la exposición doctrinal, han de ser indeterminados respecto a personas, salvo aquellos nombres de dominio público por las publicaciones.

EL RIESGO DE LA INTERIORIZACIÓN.

Una primera desviación, no muy extendida aún por su importación reciente en el sur de América, procedente al parecer del norte católico de Europa, es el concepto de una nueva Pastoral que impide a los católicos actuar como tales en la vida política y social. Reduciendo la evangelización a una formación de las conciencias que facilite a Cristo el «reino interno» de las almas, renuncia a cristianizar las instituciones, públicas y privadas, por entender en primer término, que no es de su incumbencia: la invasión de lo sacro en la esfera profana la realizó, no sin alguna resistencia, la Edad Media con su Cristiandad; pero, esto no es ya posible en el mundo moderno, donde los campos de Dios y del César se encuentran tan celosamente separados. Y, en consecuencia, ¡nada de instituciones específicamente católicas!... Predíquese el Evangelio, adminístrense los Sacramentos y florezca la Sagrada Liturgia, que esto basta a la Iglesia. Las Universidades y Colegios, las Cooperativas, Sindicatos y Partidos Políticos son afanes civiles que los católicos no tienen por qué «sacralizar»... Y en nombre del pluralismo de la sociedad actual se renuncia a acomodar la vida política y social a las normas divinas contenidas en el derecho natural y en la revelación cristiana; olvidando fácilmente que todo lo creado pertenece a Dios que, por la esencia de los seres o por la palabra de su Cristo, les impuso una forma específica y necesaria. Conformar las instituciones y el uso de las cosas a esta doble norma, natural y positiva, pero las dos divi-

nas, para hacer posible al hombre su vida sobrenatural en la tierra, es lo que constituye un «humanismo cristiano», negado como impensable por algunos autores de la nueva Pastoral... Estos llevan su exageración hasta lamentar que los católicos sociales traten de promover ciertas organizaciones de poder social, como cooperativas y asociaciones de vecinos, porque al provocar el recelo marxista podría entorpecerse el diálogo... Cerrando el comentario a esta curiosa desviación y sin negar la impotencia civil de los católicos en muchos Estados modernos y en alguno de nuestra América—piénsese en Méjico y, tal vez, en Uruguay—es grato constatar que no es ésta la situación en la casi totalidad de nuestros países. Los católicos en ellos se encuentran en tan abrumadora mayoría—sin que obste el escaso fervor de los más—, que sin estorbar la obvia libertad religiosa de los que no lo sean, ni aspirar a imponer desde el Poder su privilegio, bien pueden velar eficazmente porque se establezca un «orden cristiano» basado en la justicia del derecho natural y en la caridad evangélica.

EL RIESGO DE LA «NO VIOLENCIA».

Muy cerca de esta posición, y como ella poco extendida, está la opinión de los que niegan al catolicismo social y en general a la Iglesia el derecho a defenderse frente al ataque comunista. Es la doctrina de la «no violencia», de «paz a toda costa», exigida a quienes están acorralados por la violencia marxista. Una exposición de esta filosofía la hizo últimamente un católico canadiense que vivió en La Habana y que escribió sobre la actitud de la Iglesia en la revolución de Cuba; pero sirviéndose del caso para sentar cátedra de pacifismo. Me refiero a Leslie Dewart y su libro «Cristianismo y Revolución», traducido y difundido en América². No es de interés señalar aquí las numerosas inexactitudes al relatar los hechos, ni lo arbitrario de ciertas interpretaciones de la vida de la Iglesia y de la sociedad cubana; baste consignar la tesis general de la obra, cuya exposición parece el objetivo principal de Dewart. La Iglesia universal, como la de Cuba—dice en forma grandilocuente—, se encuentra ante «una naciente civilización universal» que liquida «no sólo el mundo medieval, sino también el "moderno", el postmedieval, juntamente con sus propios fundamentos en las formas culturales heredadas del mundo clásico grecorromano». ¿Volverá ahora la Iglesia a consustanciarse con la estructura de la época en crisis, como lo hizo por ceguera cuando el protestantismo? Porque no se trata solamente «de cómo contender con el imperialismo ruso y con la atracción del marxismo-leninismo»; es que la vida cambia y las instituciones humanas se retrasan, permaneciendo arcaicas³. La «socialización» creciente es una de las causas de la crisis; crisis del mundo que es crisis de la Iglesia por vivir en el mundo... Y en un juego de palabras anodino si no fuera falso, afirma que en esta evolución de for-

² Leslie Dewart, «Cristianismo y Revolución». Herder, Barcelona, 1965.

³ L. Dewart, l. c., págs. 135-137.

mas la Iglesia no debe hacer proselitismo mezquino, dando ideas y enseñando moral; esto sería «orgullo espiritual en su exponente más alto», porque nosotros, los católicos, «no otorgamos nuestro amor al mundo para que éste pueda entrar en la Iglesia», sino que «la Iglesia fue establecida sobre la tierra para que pudiéramos dar nuestro amor al mundo»⁴. Tanto más que, al no existir formas ideales cristianas, no hay por qué empeñarse frente al comunismo, si el cristianismo no está ligado a ninguna forma social. Es injusto, por tanto, defenderse con la fuerza amenazando la integridad física del prójimo, cuando la Iglesia puede florecer en auténtica vida interna bajo todos los regímenes; aun volviendo a las catacumbas, si fuera necesario. Ante el ataque frontal del comunismo debiéramos todos los católicos—no sólo los de Cuba—«esforzarnos por redimirlo, esto es, por hacerlo verdadero, no espurio, por servir sus mejores móviles y lograr su propia realización no en el error, sino en la verdad»...⁵.

MARXISTAS Y CRISTIANOS CONTRA EL CAPITALISMO TRADICIONAL

La posición del catolicismo social frente al marxismo tiende a ser confusa en América Latina, sobre todo entre los estudiantes y los intelectuales jóvenes, no sólo por el abuso de una terminología que insensiblemente arrastra a compartir forma y fondo, sino también por la aceptación en bloque de la crítica de Marx a la producción capitalista y sus teorías sobre el desarrollo futuro de la sociedad. Aplicando sin depurar estos criterios a la compleja situación actual, muchos católicos sociales, justamente irritados por la miseria social flagrante en todas partes, unen su voz a la del comunismo para reforzar el *slogan* «¡Abajo el capitalismo!». No consideran suficientemente cuánto ha evolucionado la organización de la economía en este siglo XX, tan diferente ahora de la que justamente criticara Marx; ni advierten cómo sin acercarse aún al ideal, se realiza en toda América una transformación al dictado de la intervención creciente del Estado y de las poderosas fuerzas sindicales. Envolver en una condenación global las varias formas de producción económica ahora existentes como si respondieran a la categoría capitalista de hace cien años, sólo porque no pertenezcan a un Estado que administre en nombre del proletariado, es demasiada irreflexión para un católico social; a menos que, por oportunismo partidista, quiera ganar la masa... No es infrecuente, en declaraciones políticas, una más apasionada condenación del «salarinado» que del totalitarismo comunista; y crece hasta tal punto este fervor iconoclasta, que algunos se preguntan si el acento se pone en el amor al pobre o en el odio al rico.

Ante el peligro de ser mal interpretado por las consideraciones anteriores, voy a detenerme un tanto en subrayar la posición oficial de los Partidos Demócratas Cristianos de América ante el capitalismo; posi-

⁴ L. Dewart, l. c., pág. 146.

⁵ L. Dewart, l. c., págs. 160, 202 y 207.

ción, a mi entender, estrictamente ortodoxa. En la primera reunión celebrada en Montevideo, en abril de 1947, con asistencia de los fundadores demócratas cristianos de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, se acordó incluir en la Declaración final, base 8.^a, que el Movimiento se empeñaba «en la superación del capitalismo, individualista y estatal, por medio del humanismo económico» en el que predominaban la moral sobre el lucro, el consumo sobre la producción y el trabajo sobre el capital; y en el que el patronato fuera sustituido por la asociación y el salario por la participación⁶. Idéntica manifestación se hizo en la reunión siguiente, en julio de 1949, también en Montevideo, con la asistencia nueva de las representaciones de Colombia y Perú y las adhesiones de Ecuador y Bolivia. Esta posición programática sería años después comentada en Uruguay por Horacio Terra Arocena, en circunstancias críticas para la unidad doctrinal del Partido, en 1964: «La lucha por la justicia económica no se concreta seriamente cuando se enuncia sólo una lucha «contra el capitalismo», o «contra el poder económico, los privilegios y los abusos del capitalismo nacional, o del capitalismo internacional. En las realidades vitales de la sociedad no se suprime lo que no se substituye por otra cosa. Combatir los privilegios y los abusos del capital puede ser también urgente y necesario. Pero es necesario igualmente que coincidamos positivamente en esa otra «cosa» y no solamente en una lucha, a menudo de «palos de ciego», contra «el capitalismo», que resulta desviada contra cualquier forma de capital sea cual fuere su sentido social en el destino, en el uso, o en las remuneraciones del trabajo humano»⁷. Quede, pues, claro que no discrepo de la posición oficial de los Partidos Demócratas Cristianos frente al capitalismo. Sólo constato el desbordamiento de los fundadores por parte de la juventud, generosa en sus propósitos, pero no tan acertada en sus pronunciamientos.

ACTITUDES DE TREGUA

La contemporización con la teoría marxista se va extendiendo en un sector social cristiano con creciente audacia. En el Congreso Internacional Demócrata Cristiano de Santiago de Chile en 1955 se acordó respecto al comunismo una oposición esencial e irreductible, tanto en lo filosófico como en lo político; dispuestos a llevar la lucha a todos los frentes, aunque con procedimientos democráticos y un respeto siempre a la persona humana; de aquí la imposibilidad teórica y práctica de una colaboración sistemática⁸. Tal la posición oficial de los demócratas cristianos de América Latina, hasta ahora no desmentida. Pero diez años más tarde, dos ideólogos chilenos, presuntos orientadores de la juventud social cristiana de América por la difusión de sus escritos,

⁶ «Congresos Internacionales Demócratas Cristianos». Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, S. A., 1957.

⁷ Horacio Terra Arocena, «Memorandum a la Junta Nacional del Partido Demócrata Cristiano», en mimeógrafo.

⁸ «Congresos Internacionales Demócratas Cristianos», págs. 222-224.

afirmaban sin rebozo: «Tenemos un buen juicio del marxismo. Las verdades más claras sobre la economía, la sociedad moderna, el hecho de las clases sociales y su importancia decisiva en la vida del hombre y el desarrollo de la sociedad han sido enseñadas por el marxismo, y quien no asimile estas enseñanzas entenderá muy poco del mundo que tiene delante de sí. Pero el marxismo está muy lejos de agotar la verdad y hay ciertas cosas que convierte en absolutas (alienándose en ellas sin darse cuenta) y otras que no ha visto o que ha visto a medias (por ejemplo, lo psíquico, lo espiritual). Diríamos que tiende a hacerse más insuficiente en algunos sectores, a «revisarse» en otros, y a la vez a incorporarse definitivamente a la conciencia general en sus grandes aciertos»⁹. Pasemos por alto el reconocimiento tan fácilmente otorgado a los aciertos de Marx en el terreno de la economía, de lo social y de lo político, para examinar cómo tratan los autores las discrepancias filosóficas entre el marxismo y el cristianismo, hasta ahora consideradas «esenciales e irreductibles»... Su respuesta categórica es esta: Se trata de ideología, de conceptos que «por sí mismos ya no es mucho lo que dicen»; lo que importa son las exigencias profundas contenidas en el sistema filosófico, prescindiendo de su validez lógica: «las mismas y seculares aspiraciones del hombre, siempre reiteradas, y que se encuentran descritas en todas las grandes filosofías, religiones, utopías, en una u otra forma, bajo una u otra invocación, no importa el lenguaje que se use». Y así enfocado el problema, no hay que dar mucha importancia a la filosofía materialista de Marx, ya que este materialismo, si es dialéctico, tomará formas superiores, llegando a convertirse por su dinámica interna en espiritualismo. Y, deshecho así el escrúpulo cristiano, no hay sino seguir presurosos el curso de la historia que nos abre el éxito...»¹⁰

DEMOCRACIA Y SINDICATOS CRISTIANOS

Dos son, hasta ahora, los grandes movimientos continentales de masas del catolicismo social latinoamericano: la Democracia Cristiana en lo político y los Sindicatos Cristianos unidos en la C.L.A.S.C. Es interesante para nuestro objeto examinar hasta qué punto se consideran vinculados con la doctrina social católica, aparentemente profesada al usar la etiqueta «cristiana». No se trata, desde luego, de movimientos estrictamente «confesionales», ya que parten de la distinción entre lo

⁹ J. Silva y J. Chonchol, «El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina», Santiago de Chile, 1965, pág. 24.

¹⁰ J. Silva y J. Chonchol, l. c., págs. 25-29.

“¿Quién tiene, pues, la primacía? ¿La materia o el espíritu? Cualquiera respuesta deja igual el fondo de la cuestión. Será siempre el reino del hombre contra el hombre, de una parte del hombre contra otra parte de sí mismo. De lo que se trata, como decía el poeta León Felipe, es que muera el rico y el pobre para que nazca el hombre. Un hombre que no será materialista ni espiritualista, no será ambas cosas a la vez, porque no está dividido socialmente tampoco lo estará dentro de sí. No tendrá, pues, que plantearse el dominio de su materia sobre su espíritu o de su espíritu sobre su materia, ni deducir concepciones «materialistas» o «espiritualistas» de la realidad.” (Ib., pág. 29).

temporal y lo sobrenatural y actúan en un orden político y económico-social directamente confiado a los ciudadanos y no a la responsabilidad de la autoridad eclesiástica. La Declaración de Montevideo fue explícita en 1947, al afirmar que el Movimiento no tendría «carácter confesional», pudiendo participar en él todos los que aceptaron sus principios; y en la segunda reunión de 1949 se dió un paso más al confirmar la «autonomía de lo temporal en función de las circunstancias históricas. Hasta aquí no hay duda... Pero el problema se suscita y crece por momentos en algunos sectores, cuando se trata de determinar qué relación doctrinal encierra el uso programático del término "cristiano". Al nacer en Bélgica en el siglo pasado la "Democracia Cristiana", la Escuela de Lieja quiso testimoniar, al adoptar el nombre, su adhesión a la doctrina social de la Iglesia, precisamente en su forma más estricta, la de la justicia social. Y, continuando esta tradición, la Democracia Cristiana nació en América como Movimiento supranacional para promover «una verdadera democracia política, económica y cultural, sobre el fundamento de los principios del humanismo cristiano»; confirmando esta posición en la segunda reunión de Montevideo de 1949 y en el Congreso Internacional de Santiago de 1955¹¹. Jaime Castillo, autorizado exponente del Partido Chileno, explicó esta relación en 1963 de un modo acertado: «La Democracia Cristiana de nuestro tiempo reclama también las concepciones del hombre y de la sociedad que son peculiares al Cristianismo. De ahí que no sea posible promover un movimiento político cristiano sin recurrir a la filosofía en cuyo origen descansa esa fe... Las Encíclicas sociales no son toda la doctrina de la Democracia Cristiana. Son, en cambio, toda la doctrina social de la Iglesia Católica. Entre ésta y aquélla hay una coincidencia y una discrepancia. La primera consiste en que la Democracia Cristiana, en cuanto cristiana, no puede ir contra las ideas básicas desarrolladas en las Encíclicas. La discrepancia radica, a su vez, en que estas últimas definen una posición eclesiástica y la primera constituye una posición política... La Democracia Cristiana es una política de inspiración cristiana»¹².

¹¹ En la segunda reunión de Montevideo se declaró:

El Movimiento reafirma «primeramente las conclusiones fundamentales de la filosofía cristiana en torno al problema de la persona humana y de la sociedad».

«La tarea esencial de los demócratas cristianos es la de instaurar un tipo de civilización en que los valores del Cristianismo sean realmente vividos en las instituciones políticas, sociales y económicas.»

«En consecuencia, los cristianos plantean, como objetivo inmediato, el de la restauración de la Cristiandad, porque sólo bajo su absoluta vigencia pueden alcanzar plenitud los valores democráticos de la libertad y el respeto a la dignidad del hombre.»

«Es deber de los cristianos participar "directa y personalmente" en el esfuerzo para la creación de un nuevo orden social que sea, en su inspiración y en sus relaciones, eminentemente cristiano.»

En el Congreso Internacional de 1955 se dijo: «Una política de inspiración cristiana reconoce plenamente el hecho de que el cristianismo supone una filosofía de la vida que debe expresarse individual y socialmente. Las estructuras del Estado han de basarse en el humanismo cristiano y dar paso a las instituciones sociales correspondientes.»

¹² Jaime Castillo, «Las Fuentes de la Democracia Cristiana», Santiago de Chile, 1963, págs. 14, 102 y 103.

Con igual decisión se expresa, a su vez, Horacio Terra Arocena en su Memorán-

HETERODOXIAS DOCTRINALES

Frente a estos nítidos pronunciamientos, tradicionales hasta hace poco entre los demócratas cristianos de Europa y América, J. Silva y J. Chonchol iniciaron en 1951 una sutil desviación, partiendo de la distinción esencial, por nadie discutida, entre el social-cristianismo, movimiento político peculiar de nuestra época, y la doctrina social-cristiana, patrimonio de la Iglesia. Dando por supuesta la misión histórica del proletariado, llamado «a realizar la revolución y a construir la sociedad del futuro», aceptan la legitimidad de los planteamientos marxistas —entonces sólo rechazaban su metafísica por su «perversidad intrínseca»— y distinguen dos tipos de social-cristianismo: uno, paternalista, que aspira a reformas sociales dentro del sistema capitalista, como reacción burguesa ante la miseria del proletariado, y otro, revolucionario, decidido a construir una sociedad no capitalista con otra forma de propiedad y de libertad, obra del proletariado mismo¹³. Años después, en 1965, vuelven sobre el tema en un nuevo libro que, en parte, recopila el material anterior; y, entonces, rechazando la existencia de una solución particular «católica» o «cristiana» para los problemas políticos y económicos, aceptan, sin embargo, la denominación, ya que el cristianismo es fuente de inspiración para la acción terrestre, no siendo práctico ocultar tal hecho. Pero, advirtiendo que ese cristianismo inspirador de una acción política no es «el cristianismo en cuanto credo religioso, particular de los creyentes», sino en cuanto «expresa la fe del hombre en su humanidad plena y en su lucha continua por encaminarse a ella»; estando, de este modo, los militantes unidos en la acción sólo por «la tarea de construir una civilización solidaria (junto a los demás hombres que trabajan en el mismo sentido), tarea en la que no están sujetos a otra autoridad ni a otro programa que los que ellos mismos den». No se trata, por tanto, al referirse al cristianismo, de la doctrina social de la Iglesia como hasta ahora se sostuvo, sino de un «fermento evangélico» que, para los autores «trabaja sobre la conciencia profana, despertando en los hombres una vocación por los grandes ideales que condensó el movimiento cristiano en su origen, levantándolos hacia lo mejor de sí mismos, dirigiéndose a la comunión y fraternidad»¹⁴. Difundida esta doctrina procedente de Chile, no extraña ya que el Partido Demócrata Cristiano de Ecuador, en su último Manifiesto, ponga en la base de su filosofía político-social un «espiritualismo cristiano genérico», del que se duda pertenezca ahora al patrimonio de una Iglesia que, en general, se dice no ha colaborado «con los esfuerzos de cambio de estructuras o con los movimientos de fundamentación social y

dum: «...la acción política cristiana es la aplicación de los principios cristianos a los problemas de orden temporal que se plantean en el campo político».

¹³ J. Chonchol y J. Silva, «Condiciones de una Política Social Cristiana», Santiago, 1951, págs. 33-47.

¹⁴ J. Silva y J. Chonchol, «El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina», Santiago, 1965, págs. 17-19.

de espíritu revolucionario cristiano»¹⁵; y que uno de los portavoces del Social-Cristianismo en la República Dominicana haya reconocido a las Encíclicas Sociales como una de tantas fuentes de su inspiración, de la cual sea posible disentir, por ejemplo, al combatir como «intrínsecamente mala» toda suerte de empresa capitalista.

La postura de la C.L.A.S.C. respecto al cristianismo, tiene como precedente una respetable tradición sindical en Europa y en América: en ella puede inspirarse. Desde los tiempos de la «*Rerum Novarum*» quedaron ya establecidas las características de un sindicalismo que quisiera ser cristiano, aun cuando en el nombre consignado en los Registros no se hiciera expresa constancia. Quedaba a la prudencia táctica la declaración explícita; pero a nadie le ocurrió que una etiqueta cristiana no exigiera la autenticidad de la ideología. Consecuente con esta ética profesional, J. Goldsack, presidente de la Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos, manifestó a su tiempo que su institución pretendía «la inmigración de un orden social cristiano a la luz de la doctrina de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única depositaria de las verdaderas soluciones»; sin que tal declaración estorbara la admisión de toda clase de trabajadores, siempre que aceptaran los principios doctrinales. Esta posición, clara en los comienzos como interpretación del término «cristiano», se viene, no obstante, oscureciendo, tal vez por pretendidas exigencias tácticas más que por abandono de la ideología inicial. Se quiere multiplicar rápidamente el número barriendo masas y se tropieza con el recelo confesional de algunos y la presencia de otras organizaciones ha tiempo establecidas por la solitud de la Iglesia; y, en consecuencia, surge la tentación de minimizar las exigencias ideológicas, reclamando plena libertad, teórica y práctica, sin trabas que estorben las oportunas maniobras; más usufructuando, desde luego, el término de indudable reclamo en un continente aún cristiano. Se expresa correctamente Emilio Máspero, secretario general de la C.L.A.S.C., cuando a tenor de la gramática afirma que «en el sindicalismo cristiano, el sustantivo sigue siendo «sindicalismo», mientras el adjetivo es «cristiano»; y sigue la auténtica tradición cuando se añade que el adjetivo «cristiano» «define la inspiración doctrinaria y ética del tipo de sindicalismo»... Pero se torna incorrecto y menos exacto cuando explica que «el término cristiano para nosotros no tiene ninguna exigencia confesional, religiosa, eclesiástica, teológica o dogmática»; ya que aceptando como inspiración fundamental la filosofía social y la ética del cristianismo, el movimiento en su doctrina no puede ser «totalmente independiente de las autoridades eclesiásticas», como pretende Máspero, aunque sí autónomo en su actividad específica. Con mayor exactitud se expresa Goldsack cuando reconoce ante el C.E.L.A.M. que, aunque el sindicalismo, en su parte técnica, dependa directamente de sus propios dirigentes inmediatamente responsables, con todo, si es cristiano y se arroga este nombre en sus campañas, debe someterse a las normas sociales de la Iglesia y a las orientaciones de su autoridad.

¹⁵ «Declaración de Principios y Fundamentos Ideológicos», págs. 39 y 40.

FILOSOFÍA DE LA PROPIEDAD

En el problema de la propiedad privada y sus repercusiones en la forma de la empresa económica, clave de las discusiones y piedra angular de las nuevas estructuras que quieren en América, la Democracia Cristiana fue siempre muy explícita en sus declaraciones oficiales, siguiendo la doctrina social de la Iglesia contenida en las Encíclicas. Ya en 1947 los delegados en Montevideo insistieron en «una distribución más justa de la propiedad como base económica de la libertad y el progreso; reconociendo con Pío XII la importancia social de la pequeña propiedad agrícola, comercial e industrial, y proponiendo «la superación del capitalismo, individualista o estatal, por medio del humanismo económico». En 1949, puntualizando el régimen de empresa propio del humanismo cristiano, se pide «sustitución progresiva del actual régimen de la empresa por otro en que los instrumentos de producción pertenezcan a los hombres que los trabajan, organizados en comunidad, lo que se procurará por la distribución de los rendimientos entre los aportadores del capital y el trabajo y por la participación creciente de los trabajadores en la propiedad y la gestión de la empresa»¹⁶. En 1955, con la participación de casi todas las organizaciones demócratas cristianas de América y de Europa (incluida la C.L.A.S.C.), se ratifica «la incorporación efectiva de los trabajadores a la empresa misma, dentro de una nueva estructura que corresponda a su verdadera naturaleza, reconociéndola como una «comunidad humana» formada para conseguir el bien común de los hombres que la integran dentro de bien común general. De esta manera, el catolicismo social de América Latina hacía suya la doctrina oficial de la Iglesia sobre la propiedad y el régimen de empresa, aspirando a una mayor distribución de aquélla y a propiciar la transformación del «salariado» en un «contrato de sociedad»¹⁷. Sin embargo, ya en 1951 se había publicado en Chile un librito, no de gran divulgación por el momento, pero donde se insinuaba una concepción de la propiedad que habría de ampliarse y extenderse con el tiempo. El ya citado Julio Silva, en su ensayo «A través del marxismo», intentaba un acercamiento entre los fundamentos racionales de la propiedad en Santo Tomás y en Marx, dando una nueva interpretación a la teoría del primero: Santo Tomás, partidario de la propiedad privada «como una adquisición de la razón humana» añadida al derecho natural, se refería a la propiedad artesanal de su tiempo y no a la propiedad de bienes de producción propia del capitalismo actual. Al mismo tiempo, Silva comentaba cómo en las Encíclicas Sociales los Papas sólo pretendieron defender la propiedad personal y familiar de los bienes de consumo y de aquellos otros fruto del trabajo. De estas premisas bien podía concluir que, en la época moderna, el principio de la propiedad privada o personal sólo podría realizarse (aparte bienes de consumo) a base de la propiedad colectiva o comunitaria de los medios de producción en manos de los trabajadores colec-

¹⁶ «Congresos Internacionales Demócratas Cristianos», págs. 41-59.

¹⁷ *Ib.*, págs. 319-321.

tivamente y no por separado¹⁸. Posteriormente, en 1965, desarrollando más el tema, Silva señaló la discrepancia entre Santo Tomás y León XIII, que en la «*Rerum Novarum*» hizo a la propiedad privada institución de derecho natural y no meramente positiva, uniéndola en demasía con el capitalismo al englobar en una misma exigencia natural los bienes de consumo y los de producción¹⁹. Estas teorías, siempre en avance, han colocado a Julio Silva—arrastrando en la responsabilidad a Jacques Chonchol al compartir la firma—, en una posición muy cercana a la de Marx, que pudiéramos reducir a las siguientes tesis: 1.ª Sólo es legítima la propiedad privada de los bienes de consumo y de los bienes productivos de carácter personal; y esto, no por derecho natural, sino por decisión de la razón histórica²⁰. 2.ª Los medios de producción deben ser propios de los trabajadores, pero comunitariamente, no como individuos²¹. 3.ª El capital, en la empresa comunitaria propiedad del trabajo, «no recibe interés y su utilización excluye el provecho individual»; debe ser propiedad de los trabajadores²². 4.ª La economía comunitaria conducirá a la sociedad fraternal de todos los hombres, abolidas las clases económicas en un régimen socialista comunitario²³. 5.ª La función del Estado será subsidiaria, aunque muy amplia a los principios, mientras los órganos más directos de la población vayan asumiendo sus funciones²⁴. 6.ª No se excluye una etapa de dictadura del Estado de los trabajadores, para echar a andar la nueva disciplina social²⁵. 7.ª El paso del capitalismo al comunismo será suave o violento, según las circunstancias²⁶. 8.ª Pero será el paso decisivo a la sociedad sin clases, idílicamente descrita por los autores con estas palabras: «En una etapa más remota, habituado el hombre a un estilo comunitario de vida y a la nueva conciencia que habrá de desarrollarse a partir de tal situación; habiendo alcanzado, por otra parte, una base muy amplia de bienes materiales para satisfacer sus necesidades y abierto nuevas perspectivas a su vida, más positivas que el lucro y la acumulación individual, podrá verse cómo desaparece por sí solo el sentido mismo de la propiedad (de lo mío y de lo tuyo). Con ello perderá también sentido la línea demarcatoria entre el campo de la propiedad personal y el de la propiedad social»²⁷. Hasta aquí la descripción que Silva hace del «socialismo comunitario» o, con mayor propiedad, del «comunismo», si se quiere dar al término eufemístico «comunitario» la verdadera significación que tiene en el contexto. Es justo, sin embargo, añadir que en la segunda parte de la obra, escrita a lo que creo

¹⁸ J. Silva Solar, «A través del marxismo». Santiago, 1951, págs. 100-103.

¹⁹ J. Silva y J. Chonchol, «El desarrollo de la nueva sociedad en la América Latina», Santiago, 1965, pág. 58.

²⁰ J. Silva y J. Chonchol, l. c., págs. 60, 71-82.

²¹ J. Silva y J. Chonchol, l. c., págs. 35, 73-74.

²² J. Silva y J. Chonchol, «Hacia un mundo comunitario», 1951, pág. 63.

²³ J. Silva y J. Chonchol, «El desarrollo de la nueva sociedad en la América Latina». Santiago, 1965, pág. 38.

²⁴ J. Silva y J. Chonchol, l. c., p. 38.

²⁵ J. Silva y J. Chonchol, l. c., pág. 39.

²⁶ J. Silva y J. Chonchol, l. c., pág. 42.

²⁷ J. Silva y J. Chonchol, l. c., pág. 74.

por Chonchol para adaptar la teoría a las realidades de América Latina, los términos no son tan avanzados y permiten una más suave interpretación.

EMPRESA COMUNITARIA

Lanzada por los Congresos Demócrata-Cristianos la consigna de la «empresa comunitaria», como asociación común de capital y trabajo que en la mente de los Papas permitía superar la lucha actual, pronto la «empresa-comunidad» se convirtió en «empresa comunitaria obrera», exclusiva propiedad de los trabajadores. Este malabarismo ideológico se observa con toda claridad en los Programas de los Partidos de México y de Ecuador, que figuran entre los más recientes. En un documento a mimeógrafo, en el que se exponen las nociones fundamentales de la Democracia Cristiana de México, se afirma que rechazando el Movimiento toda suerte de capitalismo—incluso el «capitalismo popular», que tiende a «diluir» la propiedad del capital—, se acepta la copropiedad y co-gestión del trabajador en la empresa; pero sólo como la primera etapa de un proceso de transformación, que culminará en la «empresa comunitaria», cuando todos los obreros y sólo los obreros sean los dueños de todo el capital y de la empresa. En parecidos términos se expresa el Partido de Ecuador en su Declaración de Principios, al aceptar la promoción del trabajador en la participación, gestión y propiedad conjunta de la empresa con los capitalistas, bien sea por iniciativa del patrono o por imposición del sindicato; pero, añade descubriendo toda la intención, que esta promoción «de ninguna manera significa el nacimiento del régimen comunitario, ya que además de no responder este proceso evolutivo a un hondo contenido comunitario—que no es simple distribución de propiedad y de riqueza en los moldes intocados de la «sociedad anónima»—no se contempla, por otro lado, el papel del Estado como agente impulsor de una planificación integral—en todas las estructuras administrativas—, que armonice los intentos de los evolucionistas en el aspecto económico y muy concreto de la propiedad con los otros intereses políticos, socio-económicos y culturales»²⁸. Baste subrayar, como comentario, el acento puesto en el Estado. Esta interpretación de la «empresa comunitaria» es ya usual en la propaganda sindical de muchos líderes obedientes a la C.L.A.S.C., con graves consecuencias en la deformación de los criterios tenidos por «cristianos» y en el manejo político de los conflictos laborales. Estos son los presupuestos y los corolarios lógicos de su postura doctrinal:

- 1.º Es injusta toda apropiación privada de los medios de producción por parte del capital, ya que éste es siempre explotador, sin que dé esperanzas de un futuro reconocimiento de los derechos del trabajo.
- 2.º Sólo es legítima la empresa propiedad de los obreros.
- 3.º Si la empresa actual es en su estructura injusta, será lícita toda reivindicación

²⁸ «Declaración de Principios y Fundamentos Ideológicos», pág. 19.

obrero, siempre que tienda a arruinar y transformar un orden en sí malo...Y he aquí una impostación de la economía fuera de la proyección de la doctrina social de la Iglesia, aunque esa «empresa comunitaria» propiedad de los obreros se sitúe dentro de un cooperativismo de producción. Al limitar innecesariamente la libertad individual impidiendo al que ha ahorrado construir su propia empresa, se incurre en la condenación que hace el marxismo a todo capital, considerándolo fruto de la explotación de un trabajo ajeno; y se cae en la inconsecuencia de dar por imposible la «conversión» del patrono, cuando se espera que toda la humanidad verá utópicamente transformada su psicología por obra y gracia del comunismo.

EN EL BRASIL

La necesidad urgente de un cambio de estructuras que facilite el bienestar popular, dando escape al mismo tiempo a las tensiones ya a punto de explosión es hoy reconocida por todos los católicos sociales de América Latina. La diferencia está sólo en el cómo; pues, mientras unos, conscientes de las dificultades acomodan las medidas a la fragilidad de las estructuras económicas, incapaces de un violento remoldeo, otros pretenden confiarlo todo a la magia de una revolución que, al menos, nivele la actual desigualdad. La postura romántica de los revolucionarios gana cada día más adeptos, sobre todo entre los jóvenes, sin excluir los eclesiásticos. Brasil es un ejemplo del poder de este fermento revolucionario: basta recordar su más reciente movimiento, el de la Acción Popular. Amonestada la Juventud Católica Universitaria por el Episcopado, renuente a autorizar su alianza con el comunismo en la política estudiantil, los jóvenes católicos decidieron sacudirse la tutela eclesiástica formando un nuevo movimiento, ni confesional ni político, que les permitiera cumplir la misión providencial a ellos confiada por la Historia en la revolución social de Brasil. Así nació la Acción Popular en 1962, como instrumento de los jóvenes universitarios católicos, unidos a los intelectuales académicos. El Movimiento dio un Manifiesto que con razón puede llamarse del «socialismo cristiano», y su contenido es éste: No es posible abandonar por más tiempo los medios de producción en las manos privadas siempre explotadoras; deben pasar a manos del Estado en un régimen socialista; mas no como el soviético, tan perjudicial a la persona como el capitalismo, sino en una nueva forma que se determinará en el futuro. Para realizar el cambio de estructuras económicas se precisa la conquista revolucionaria del Poder, ya que el Gobierno (el de Goulart) representa a la oligarquía y nunca aceptará los cambios. Pero la revolución debe ser preparada sobre todo en el campo, formando la conciencia; y en esta labor se aceptará la colaboración de todos, sin prejuicios sectarios, utilizando todo hecho para subrayar su sentido político agitando las masas. Dueños del Poder, una etapa de dictadura de partido único será posiblemente necesaria, ya que el procedimiento no fue exclusivo de Lenin. Una concepción cristiana de la vida y de la historia matiza de espiritua-

lismo el programa... Hasta aquí el pronunciamiento de Acción Popular, última creación revolucionaria de los estudiantes e intelectuales jóvenes de Brasil, a quien en muchas diócesis se confió oficialmente la alfabetización de masas.

De más está decir que, salvo la concepción espiritualista de la historia—por sentar postura opuesta al materialismo histórico—, la coincidencia de fines y procedimientos con el marxismo-leninismo no puede ser más estrecha. La misma crítica total del régimen de «salariado»; la misma organización socialista de la economía a base del Estado; la misma táctica de agitación revolucionaria usada por Lenin y hasta la misma previsión de una dictadura del proletariado... No extraña el resultado si los ideólogos pretendieron refundir en molde de exterior cristiano todo el *pathos* anticapitalista despertado por el comunismo.

CAMILO TORRES

Un último episodio de esta serie de desviaciones en el catolicismo social de América Latina lo escenificó en Colombia, con desenlace trágico, el Pbro. Camilo Torres. No intento enjuiciar en este breve comentario su alzamiento, ni si en sus superiores eclesiásticos encontró o no resistencia. Quiero, tan sólo, presentarlo como exponente de este revolucionarismo a ultranza, determinado por sentimientos sin duda nobles, mas por criterios desviados. La secularización pedida por el P. Torres tuvo su origen en la desaprobación por la Jerarquía de un titulado «Programa de Acción Unitaria del Movimiento Social Cristiano». Reseñaremos brevemente sus principales tesis, de modo que el lector católico pueda juzgar por sí mismo...

1.^a Las mayorías desheredadas de Colombia necesitan un aparato político propio con que vencer la resistencia al cambio que ofrecen las minorías oligárquicas que ocupan el Poder.

2.^a La tierra será del que la trabaje con la ayuda del Estado, que «confiscará» las que se necesitaren para la Reforma.

3.^a Cada familia habitará su propia casa, permitiéndose percibir tan sólo las rentas de un inmueble a falta de otro ingreso. Todo cuarto o habitación no debidamente utilizada por su dueño pagará un impuesto a favor de los planes de viviendas.

4.^a Nadie podrá invertir su dinero fuera del plan del Estado.

5.^a Un impuesto progresivo gravará los ingresos a partir de 1.000 pesos mensuales hasta un límite fijado por la ley. Los ingresos superiores a los necesarios para la vida decorosa de una familia promedio colombiana se invertirán en los planes del Estado o serán confiscados. Los trabajadores sólo pagarán impuestos a partir de 5.000 pesos de ingresos.

6.^a Se nacionalizarán los bancos, hospitales, clínicas, laboratorios, transportes públicos y los recursos naturales.

7.^a La educación será gratuita y obligatoria, ampliándose su duración.

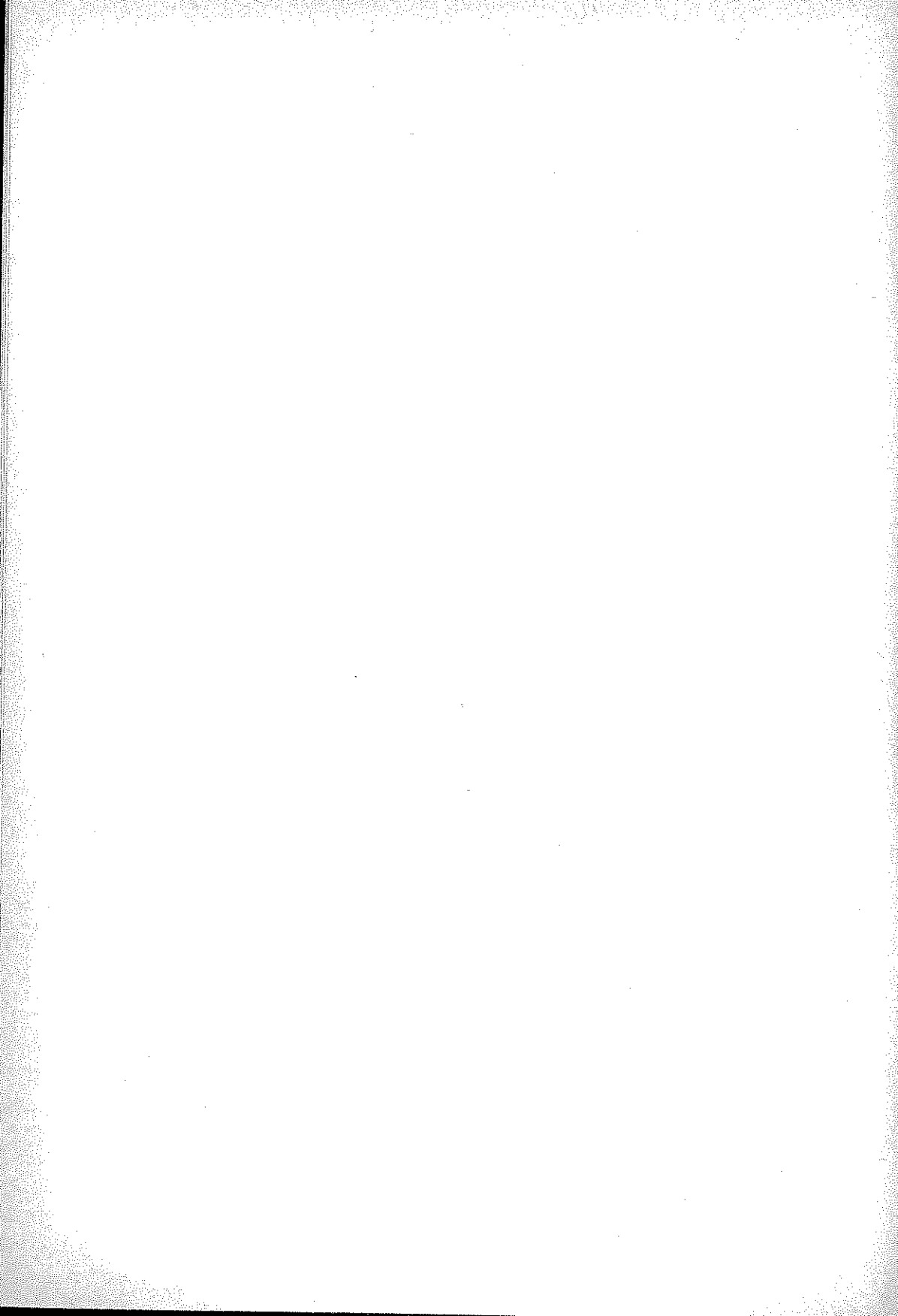
8.^a Las concesiones petroleras a extranjeros tendrán un límite máximo de diez años, quedando para el Estado el 80 por 100 de las utilidades y equiparándose los sueldos y salarios de nacionales y extranjeros.

9.^a Se socializará la medicina dentro de ciertos límites.

Si estas medidas propugnadas por Camilo Torres son o no justas, realizables o utópicas en un país en desarrollo, encuadrado en categorías económicas internacionales apenas influenciadas desde un país pequeño, el lector lo juzgará por sí mismo; desde luego, no creo se pudiera exigir de la Jerarquía que viera en todas ellas un fiel reflejo de la doctrina social de la Iglesia...

* * *

La América Latina necesita urgentemente un cambio de estructuras que permita a su creciente población un mayor nivel de vida, y ofrecen sus modelos la ideología marxista y la social-cristiana. Para el comunismo, interesado ante todo en la conquista del Poder, el atajo es la desesperación del pueblo que sume sus energías a la revolución política. Para el catolicismo social, que parte del amor al prójimo y condena el odio, todo paso debe ser medido y ponderado en orden a la construcción; de aquí la dificultad de su camino, cuando todo, en cambio, puede ser utilizado por el enemigo. Concentrado en la reconstrucción de un orden temporal con sus valores materiales, nunca el catolicismo puede olvidar sus fines sobrenaturales como proyección final. Tanto más, que, inciertas las próximas décadas por la intrínseca dificultad de la obra económica, un nuevo acopio de energías espirituales necesitarán los pueblos de América para saber llevar la larga espera. Una doble atención conviene, pues, al catolicismo social latinoamericano si quiere cumplir su cometido: reconstruir el orden temporal a base del amor fraterno y mantener la verdadera escala de valores, dando su puesto a los espirituales. Tal es la garantía de la "hora de Dios" en América.



Melecio Agúndez*

humanismo marxista y humanitas cristiana

*un nuevo encuentro con el marxismo
las conversaciones en Baviera*

"Hay un marxismo abierto al diálogo: el de los hombres, y un marxismo cerrado al diálogo: el de las instituciones. Nuestra esperanza y la esperanza del mundo es que en esta tensión dramática entre el hombre y la institución, la victoria final será para el hombre."

J. GIRARDI

La pasada primavera fue Salzburgo el escenario del encuentro. El ensayo, leal y franco, valiente y responsable—para muchos «peligroso»—, revistió los caracteres de gran acontecimiento intelectual. Por lo menos, a juzgar por su resonancia: un grueso volumen de 700 páginas, recientemente publicado, recoge parte del eco que en la Prensa suscitó el Diálogo. Hoy tiene ya su nombre propio: *Las conversaciones de Salzburgo*. Así, sin más.

Este año se ha preferido suelo alemán: la *Isla de los hombres* (Herreninsel), en el «Mar de Baviera», allí donde el excéntrico Luis II hizo construir su Palacio de pretensiones versallescas. En el *Chiemsee*—nos dicen—se ha buscado un clima de «paz y distanciamiento de negocios y politiquesos». Porque este Diálogo, recalca Kellner, «no es cuestión de política, sino de humanismo». Añadamos, por nuestra parte, que un temporal descortés y llorón colmó la «paz» y extremó el «distanciamiento»... incluso de la contemplación estética de un paisaje incomparable. El encuentro se benefició de ello. Han sido tres densos días de abierta confrontación de ideas, que pronto se harán *su* nombre. A título personal y provisorio, yo me permito bautizarles con el de *Conversaciones de Baviera*.

* Profesor de Filosofía Política y de Filosofía del Derecho en la Universidad de Deusto.

I. PRESENCIAS Y AUSENCIAS.

Organiza el Diálogo la *Paulus-Gesellschaft*. Dura del 28 de abril al 1 de mayo. Asisten más de 200 intelectuales de 18 países, todos por rigurosa y controlada invitación. En relación con las conversaciones de Salzburgo, éstas de Baviera han tenido una base representativa más ancha. Así lo reconoció Kellner en relación con el marxismo: en el mundo occidental—dijo—tienta dolorosa sospecha de que el marxismo apremia al diálogo allí donde está excluido del poder, mientras que parece rehuir toda confrontación en los países en los que ha impuesto su mando. (Y cita un suelto de *L'Osservatore* en este sentido.) Esta impresión—continuó—pudo verse confirmada en el pasado encuentro, pero no parece tener vigencia en el presente. Garaudy, por su parte, se congratulaba de ver más diferenciado el bloque cristiano con la entrada más nutrida de representantes protestantes y anglicanos.

He aquí unos cuantos rasgos del cuadro sociológico del Congreso:

Destacan, en primer lugar, los dos bloques de miembros natos de la Asociación, es decir, *filósofos y teólogos cristianos*, por un lado, y *científicos* de las distintas ramas del saber positivo, por otro. En conjunto, la flor y nata de la intelectualidad germana.

Como invitados especiales, los *pensadores marxistas*. Asisten representaciones de cinco países socialistas: Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría, Rumanía y Yugoslavia. Todos ellos profesores de Universidad o miembros de las respectivas Academias de las Ciencias. A su lado, representantes de los partidos comunistas de cuatro naciones occidentales: Francia, con Garaudy; Italia, con Luporini y Di Marco, que intervinieron en el Diálogo, más Natta (director de *Crítica Marxista*) y Pierantozzi (redactor de *Rinascita*), que quedaron inéditos. Austria, representada por Hollitscher. España, con M. Azcárate (director de *Realidad*) y S. Alvarez.

En las filas socialistas se notan tres huecos fundamentales. Kellner explica sus ausencias. Primero, los rusos: agradecen la invitación, juzgan «interesante» el ensayo, pero no pueden asistir «porque se les cursó ya muy tarde la invitación». Kellner confirma: efectivamente, se les cursó la invitación hace sólo unas semanas. Después, los polacos: A. Schaff «está enfermo». Una verdadera pena, porque el presidente de la Academia de Ciencias de Varsovia pisa fuerte en materia de humanismo. Y, por fin, los alemanes orientales: de Berlín, dice Kellner, hace dos meses habían prometido su asistencia; últimamente escriben: nos resulta «extremadamente desagradable y penoso» tener que comunicar que no se nos ha concedido el oportuno visado. De Leipzig llegan noticias similares. Una explicación imparcial de esta triple ausencia no tendrá derecho a prescindir de las circunstancias de lugar y tiempo del diálogo.

En cambio, destaca un reducido grupo de cristianos del telón de acero: un canónigo de Belgrado, el decano de la Facultad Teológica Protestante de Praga, dos periodistas católicos de Budapest, etc.

Hay dos testigos de excepción, extranjeros: el Prof. F. Skoda, del Secretariado para los no creyentes, que asiste como «observador», y el P. A. Varga, asistente general de la Compañía de Jesús. Asisten más italianos que el pasado curso. Hay, en cambio, menos franceses. Un selecto florilegio de damas intelectuales. Y una digna representación de cuatro países americanos.

II. RESPONSABILIDAD Y ESPERANZA DEL DIÁLOGO.

Primero, los saludos de rigor. Y el minuto de silencio en memoria de los que se fueron. Y luego, los primeros aplausos, precisamente para dos españoles: los PP. Alfonso Alvarez Bolado y Jesús Aguirre, por la puesta en marcha, el presente curso, de una rama española de la *Paulus-Gesellschaft*. No sería la última vez que lo español daba colorido al encuentro.

Finalmente, son Kellner y Garaudy los encargados de hacer entrar al Diálogo en agujas. Garaudy—voz abaritonada, acento mitad pensador-mitad vidente, concepto mediterráneo-cartesiano, dicción impecable—sitúa el presente encuentro en el más amplio horizonte del diálogo en general, como necesidad objetiva de nuestro tiempo:

«Chers amis»—comienza. El diálogo entre marxismo y cristianismo se abre en extensión al mismo tiempo que sube en calidad. Causa alegría ver crecer una idea o ,mejor, un estado y movimiento del espíritu, que no es otra cosa que la toma de conciencia de las condiciones objetivas de la supervivencia humana en nuestra época. Porque «el tiempo de las cosas corre más veloz que el tiempo de los hombres». Un vertiginoso ritmo de evolución en la ciencia y en la técnica ha ensanchado prodigiosamente el poder del hombre sobre las cosas. Pero el ritmo de humanización del hombre es más lento. «Este desfase será mortal si no se le reduce»: el admirable poder del hombre sobre la naturaleza puede volverse de rechazo contra la humanidad misma. Aquí radica la necesidad de una «organización planetaria» (T. de Chardin) de nuestras posibilidades y esperanzas. Y de ahí la conciencia, «en cuantos aman el futuro del hombre», de la necesidad, posibilidad y responsabilidad de tratar de encontrar, «por encima de nuestras insalvables divergencias teóricas», unos fines comunes o finalmente convergentes y los medios para su realización. Esta es la más urgente razón de ser de nuestro diálogo y del diálogo en general. Pero el diálogo exige unas actitudes previas. «Cada uno debe volver a lo fundamental». Es preciso desterrar integrismo y dogmatismos. «Nuestros principios sólo serán fecundos si cada uno está dispuesto a aceptar las objeciones del otro». Ni marxistas ni cristianos pretenden hacer del diálogo una «avanzadilla» del poder. Debemos aprender unos de otros, en la convicción de que la sociedad del futuro no podrá construirse «sin la diversidad y fecundidad» de la aportación de los diversos grupos y familias.

Luego se acerca a los micrófonos Kellner, el benemérito sacerdote bávaro, fundador y alma de la Asociación. Sus palabras giran en torno a un doble polo de interés: la circunstancia ideológico-cultural que enmarca el diálogo, y el sentido de la temática programada.

El presente encuentro—dice—se inscribe en un ámbito ideológico definido por dos tipos de acontecimientos de singular relieve. Por parte católica, la clausura del Concilio Vaticano II, suceso de innegable trascendencia, «bien sea que su importancia haya de explicarse por la acción del Espíritu Santo, o bien por otras razones» (y pone en la expresión su poco de sal y pimienta, que la Asamblea acoge con muestras de hilaridad). Por parte marxista, la celebración de los Congresos del Partido en París, Roma y Moscú: acontecimientos de indudable significación, «bien sea que su alcance haya de explicarse por la presión de las circunstancias o porque

tal vez estuvo allí algún Espíritu: ¡no juzgo!» (También los marxistas encajan con complaciente benevolencia la picardía del orador.) De estos sucesos se nutre una corriente de responsable renovación cuyo exponente y signo es la valiosa literatura que publican ambos bandos.

En este clima de honrado examen de conciencia—prosigue—se abre el actual Diálogo, «que no es cosa de política, sino de Humanidad (Humanität), de autorrespeto». Porque «lo que el hombre necesita más que el pan es un principio moral general de humanitarismo, un principio de acción concreta basado en el incondicional respeto del hombre a sí mismo y a los demás». Afirmación del hombre real concreto. Y afirmación científica. Es preciso dar de mano a toda «ideología», a toda concepción fixista e interesada del hombre. Cualquier sistema que se precie de científico no podrá sentar afirmaciones que estén en contradicción con verdades suficientemente probadas por los métodos de la ciencia positiva. De ahí que todo humanismo, toda afirmación del hombre concreto, tenga el deber de someterse a los dictados objetivos de la ciencia, que es hoy «la única potencia universalmente reconocida».

III. TEMA Y PROBLEMA DEL ENCUENTRO.

Desde este triple punto de mira (urgencia y responsabilidad del diálogo, psicología de renovación, apasionada afirmación «científica», no «ideológica» del hombre concreto) cobra su verdadero relieve el tema de las conversaciones. Su lema general es: «*Christliche Humanität und Marxistischer Humanismus*». Aquí vamos a traducirle así: «*Humanitas Cristiana y Humanismo Marxista*». El internacionalista de la Universidad de Würzburg, Prof. von der Heydte, explicaba el significado de los conceptos centrales de la siguiente manera: *Humanismo* es una forma de pensar, un modo de comprensión axiológica del hombre. *Humanitas* (Humanität-Humanidad) es una forma de comportamiento, una manera de actuación basada en la previa comprensión del hombre como valor.

El solo enunciado del tema deja entrever toda la grave problemática —¡y problematicidad!—de las conversaciones: ¿existe, de parte marxista y del lado cristiano, una coherente concepción del hombre como valor? Si existe, ¿puede deducirse de ella una norma concreta humanitaria de comportamiento, válida para las diversas esferas de actividad de la existencia humana? En caso positivo, ¿los dos tipos de normas habrán de ser esencialmente antagónicas o permitirán finalmente una convergencia hacia una convivencia digna y una colaboración leal? ¿En qué medida, bajo qué condiciones, con qué esperanzas, a costa de qué riesgos? Que estos interrogantes y otros en ellos implicados pesaban sobre el ambiente es indudable.

Pero sería estúpido creer que alguno de los congresistas esperase de las conversaciones una inequívoca y satisfactoria respuesta teórica. Mucho menos, una solución de acción práctica inmediata, es decir, política. Por encima de todo simplismo practicista, pensamos que la sola formulación abierta y concreta de estas preguntas, la toma de conciencia—personal y comunitaria—de la gravedad de las mismas, la forzosa localización con pulcritud el núcleo de las dificultades y la

necesidad de una descarnada revisión y puesta a punto del propio sistema para dar coherente acogida a las inquietudes y esperanzas de antagonistas políticos e ideológicos, es no sólo tarea digna de cualquier docta asamblea, sino ya un fruto esperanzador de ella.

IV. ¿UN HUMANISMO DESDE EL PASADO?

Nos referiremos al pasado biológico, no al histórico, de la especie humana. ¿Tiene viabilidad el intento de definir el «Humanismo» y de establecer la «Humanitas» partiendo del animal, aceptado antecesor biológico del hombre? Fue Jores, profesor de Medicina interna en la Universidad de Hamburgo y presidente de la *Paulus-Gesellschaft*, el primero que aludió a este camino y sus aporías. *Humanitas* es «lo que caracteriza al hombre frente a los animales». Es innegable—afirmó—que esta concepción naturalista es la que predomina en el ámbito de la Ciencia. Sería necio cerrarse a este hecho. Pero—continuó—el concepto plenario de lo humano no puede obtenerse desde «atrás» o desde «abajo», sino desde «arriba» y desde el «después» del hombre. Cuán acertada era esta observación los probaron superabundantemente las eruditas disquisiciones de los «científicos» en la primera mañana del encuentro.

El encargado de desarrollar la ponencia fue el profesor de Fisiología de la Universidad de Heidelberg, H. Schaefer. El título general rezaba: *Lo «humano» en la ciencia y en la técnica*. El profesor de Física en Aquisgrán, W. Fucks, desplegó en dos certeras cuestiones el apretado contenido del tema: «¿Qué pueden decir la ciencia y la técnica sobre el hombre? ¿Qué pueden hacer la ciencia y la técnica por el hombre?» Decir y hacer. Porque ésa era la pretensión de las Conversaciones: alumbrar, desde la teorías humanistas, cauces de acción humanitaria. Pero el estudio del problema así enunciado hubiera exigido imposibles dimensiones de tiempo. Schaefer condensó los resultados de su investigación en 16 concisas tesis a las que tituló modestamente: *Tesis sobre el concepto del humanismo*. Su punto de mira, dicho queda, fue el «científico». Y cuando aquí se habla de «ciencia», ya se entiende que nos referimos a la ciencia natural. He aquí los rasgos más salientes de su disertación:

El concepto científico-natural del hombre se elabora mirando primariamente a su diferenciación del animal. En este sentido es «negativo».

El animal posee facultades similares a las del hombre: habla un lenguaje primitivo, cuenta rudimentariamente, posee elementales conceptos abstractos, etc. Las diferencias son sólo cuantitativas. «Diferencias esenciales» habrán de añadirse en fuerza de argumentos secundarios, no científicos, sino filosóficos. La diferenciación primaria no puede basarse en el factor emocional, puesto que tanto la anatomía como la fisiología conocen mecanismos emocionales iguales e igualmente fuertes en el hombre y en la bestia. El hombre aventaja al animal en el enorme (y ¡cuantificable!) desarrollo de su inteligencia, que anatómica y fisiológicamente tiene su correspondencia en la mayor complejidad de su cerebro: el cerebro humano está hecho para la elaboración de información.

Por su más grande inteligencia puede dominar su emocionalidad; de la acción recíproca entre inteligencia y emocionalidad brotan modos de comportamiento constitutivos de lo humano. Es el único ser vivo que posee el concepto del futuro, partiendo probablemente de la noción de tiempo; la elaboración de estos conceptos se realiza inconscientemente. Como todos los seres vivos está enfocado a la acción; pero, frente al animal, puede controlarla con su más crecida inteligencia, bien sea reflexivamente, bien sea cuasi-automáticamente mediante ritos, tabús, normas, usos. En virtud de este control, el hombre puede ser asocial: el animal, no.

Como en todo proceso biológico, los modos típicos de comportamiento humano están sujetos a un continuo reajuste, sin el cual es impensable ninguna evolución biológica perfecta; lo peculiar en el hombre consiste en que estos ajustamientos, muchas veces inconscientes, son provocables por la inteligente reflexión. Los procesos que más decisivamente determinan lo humano son los reajustes sociales, los acoplamientos del comportamiento al entorno humano. El entorno humano es el resultado de un largo proceso de acciones recíprocas entre individuos y grupos. La Cultura nace de este sistema de interrelación activa, y en su género juega un esencial papel el desarrollo de ideas de «deber» que determinan actitudes sociales. Estas ideas influyen en los conceptos sobre el hombre y sus posibilidades: lo que llamamos Antropología.

En toda reacción de grupo que exalta al individuo aparece en primer plano su concepto de la Antropología, en torno al cual cristaliza lo que denominamos «Humanismo» (aquí—dice horadadamente el disertante—las analogías biológicas con el animal ofrecen bien poca luz).

El Cristianismo está abierto ciertamente a una antropología científica; pero no la ha desarrollado nunca de modo satisfactorio. Los conceptos de tal antropología no pueden fundamentarse científicamente si no es en un plano histórico-genético. Son, en cambio, analizables en función de sus implicaciones.

El mundo de la técnica es, en su concepto, *a-humano*. Por eso, toda técnica necesita un control de reajuste mediante el concepto antropológico. A partir de aquí puede desarrollarse una teoría de la Política.

A una cabeza formada en los métodos y conceptos de las Ciencias Humanas le resulta por lo menos extraño todo este tinglado ideológico. Pero éste es el modo de pensar del mundo de las Ciencias Naturales, y sería necio (*töricht*), para utilizar la expresión de Jores, cerrar los ojos a este hecho. Dentro de la *Paulus-Gesellschaft* los «científicos» forman un bloque compacto y relevante; la singularidad de su ideología dio pie a que, pasada la primavera, a las *Conversaciones de Salzburgo* se las denominase, con más que dudosa ortodoxia semántica, pero con indudable acierto de fondo, no Diálogo, sino *Triálogo*: científicos, teólogos, marxistas.

¿Qué alcance tienen los métodos científico-naturales en orden a la definición de lo «humano»? ¿Qué valor teórico tienen sus resultados? ¿Qué vigencia para definir una «humanitas» como modo concreto de comportamiento? Y puesto que el Marxismo fue y es interlocutor en el Diálogo ¿qué dice al Marxismo este estilo de pensar? Sin una formulación tan explícita como la que aquí ofrecemos, estos interrogantes fueron los que orientaron la discusión de más de tres horas que siguió

a la ponencia. Merece la pena recoger, aunque sólo sea a grandes rasgos, las orientaciones fundamentales del diálogo.

La postura «científica» parte de una convicción de fondo y de una opción metodológica. La *convicción de fondo* la formuló así F. P. Möhres, profesor de Zoofisiología en Tübingen: «Hoy sabemos que el mundo humano está profundamente enraizado en el mundo animal». La *opción metodológica* se traduce en la aceptación del «principio del paralelismo» como vía de comprensión del ser humano en función de sus semejanzas con el reino animal. Con un postulado básico: «lo más complejo es lo más perfecto». Y una acotación fundamental: este principio no es una teoría inducida o deducida, sino un postulado de economía metodológica (Fucks).

La crítica de la postura «científica» arranca de este doble punto de partida. «¿Hasta dónde llegan las posibilidades de explicación desde abajo? ¿Desde dónde comienzan las dificultades?», preguntaba Möhres. Respuesta de Schaefer: «Es un problema falsamente planteado: sabemos que hay dependencia, sabemos que determinadas estructuras de conciencia (lenguaje, etc.) no son esencialmente distintas, sino cuantitativamente diferentes... La ciencia constata los hechos.» Y apostilla de Illies, biólogo del Instituto Max-Planck en Plön: «No hay patente resolutive de diferenciación entre el hombre y el animal; desde Darwin estamos en un *continuum*. Puede preguntarse por dónde pasa la frontera, pero ello es poco importante: es cuestión de definición.» Kautzky, profesor de Neurología en Hamburgo, radicaliza aún más: «No hay nada diferente en el hombre y el animal; lo único distinto es nuestra manera de concebirlo.» «Entonces—objetaba Müller-Markus, del Instituto Oriental de Friburgo—, ¿por la sola complejidad del mecanismo cerebral puede explicarse «la espontaneidad creadora del espíritu», el «sentimiento de felicidad» que el hombre experimenta en sus creaciones, el «mundo de los valores y de las valoraciones»? Fucks sonríe ante lo de «espontaneidad creadora»: todo se reduce a complejidad del mecanismo, a fuerza acumulativa, al azar y al control del azar. Y hace referencia a los cerebros electrónicos. Schaefer no se atreve a ir tan lejos: «El naturalista puede decir que existe una mayor complejidad cerebral, que existe una relación entre inteligencia y complejidad. Pero esto no es una explicación *total*. Existen otras ciencias con otros métodos.» Ahora entra a la carga Heintel, profesor de Filosofía en Viena: «Para explicar unos fenómenos valen los métodos naturales; para dar razón de otras estructuras, no: caemos en un dualismo metodológico. ¿Por qué no dar de mano los métodos científico-naturales?»

Es una postura similar a la del marxista austríaco Hollitscher, aunque éste parte de otros presupuestos: «Como marxista no puedo aceptar el principio de paralelismo.» La especie humana está enraizada biológicamente en la animal. Con el descubrimiento y la utilización de la herramienta por él construida, el animal se convierte en un hombre. La cooperación necesaria para la producción de bienes convirtió la Horda en Sociedad. Desde entonces, el hombre es el ser que se crea a sí mismo en su trabajo, dirigido por la ciencia y potenciado con la técnica. El desarrollo de las fuerzas productivas—entre ellas, en primer lugar, el trabajo humano—marca el desarrollo de la humanidad y del humanismo. Las discusiones biológicas y fisiológicas «son anticuadas; con ellas no se saca nada».

Se le podría preguntar a Hollitscher cómo se explica la invención de la primera herramienta. Esto aparte, tiene plena razón al afirmar que lo verdaderamente «humano» es algo específico y singular sólo aprehensible con categorías y métodos es-

pecíficos. Que estas categorías hayan de ser las de «autocreación, ciencia, técnica, trabajo, fuerzas productivas», etc., será el punto de discusión con el marxismo. Pero una cosa parece clara: las Ciencias Naturales pueden presentar una idea (parcial) de lo que *es* el hombre, es decir, una teoría (parcial) *antropológica*; no pueden ofrecer una idea de lo que el hombre *vale*, es decir, una teoría *humanística*. Y toda teoría que deja a un lado la dimensión axiológica del hombre es una teoría, por lo menos, manca.

Insuficiente el método, pobres los resultados teóricos, inepto el punto de partida para un diálogo con el marxismo ¿puede la Ciencia Natural establecer principios de «Humanidad», normas concretas de comportamiento? No era éste el primordial cometido de los «científicos». Pero marginalmente se intentó. Por ejemplo, Jores: el animal posee las potencias del hombre, pero le falta la conciencia. El proceso de «hominización» va marcado por el ascenso y apertura de la conciencia. Todo anquilosamiento en ideas e ideologías fijas es un parón en el proceso de «humanización», que aún no está cerrado. De ahí la necesidad de la apertura mental y humana. De ahí la necesidad de la confrontación de ideas, es decir, del diálogo. También Schaefer: lo peculiar del hombre es su capacidad de elaboración de información; para ello está hecho su cerebro. Una inepta información es la fuente de la mayoría de las enfermedades sociales. (Y lo dice, naturalmente, con intención política...) O esta otra del mismo Schaefer: «El hombre es un ser social que puede hacerse asocial; es preciso, pues, crear las estructuras que permitan la evolución de la dimensión social del hombre. «Hoy (!)—prosigue textualmente—parece que estas estructuras han de tener el máximo de libertad y el mínimo de coacción. Fichte tiene razón (!)»

En resumen. Tiene razón Kellner al afirmar que es preciso superar toda *Ideología*, es decir, toda concepción fixista e interesada del hombre. Que el camino sea presentarse honestamente ante el tribunal de la «Ciencia» («la única potencia hoy universalmente reconocida»), es por lo menos dudoso. Posiblemente tiene razón Schaefer al afirmar que el Cristianismo no ha desarrollado aún una verdadera Antropología. Su consecuencia: que «el único verdadero interlocutor del Marxismo» sobre temas de Humanismo sea la «Ciencia» parece, por lo menos, excesivamente optimista.

V. HUMANISMOS DESDE EL FUTURO.

Consumido el turno de los Científicos, era llegada la hora de pasar revista al «Humanismo» y a la «Humanitas» del Cristianismo en su perspectiva teológico-filosófica. Las dos ponencias principales están concebidas bajo el signo de «*Vuelta a lo fundamental*», condición que postulaba Garaudy para liberar de innecesario lastre a un Diálogo ya de suyo laborioso.

La ponencia del teólogo católico de Münster, J. B. Metz llevaba por título «*Responsabilidad de la Esperanza*». Sobre la marcha la colgó este otro: *Humanismo de la esperanza creadora*. No se trata primariamente de definir un concepto de hombre o de humanismo, sino de investigar teológicamente el genuino carácter de una no adulterada *actitud* cristiana frente a la vida.

Rasgo característico de la conciencia del hombre moderno es la afirmación del *primado del futuro*: lo *antiguo* es considerado como lo *anticuado*; el presente se disuelve en un surtidor de quehaceres en orden al futuro; la «edad de oro» no está detrás de nosotros, sino delante. Pero el futuro es *lo nuevo*, lo «aún nunca sido»; por eso, la actitud del hombre moderno no es la contemplativa de algo «ya sido», sino la *operativa* de algo por hacer; exponente de esta voluntad de acción es la moderna «pasión por lo posible», y su signo, las modernas revoluciones técnicas, sociales y políticas.

Todos los humanismos e ideologías de Oriente y de Occidente están animados de esta conciencia operativo-futurista. Así, el Marxismo con su teoría de una sociedad sin clases en un mundo futuro producido y manipulado por el hombre. Incluso la crítica moderna toda de la Religión, y en primer lugar la marxista, se condensa en la afirmación de que la Religión es incapaz de justificar idealmente el puesto de honor de que el futuro goza en la conciencia moderna y de alentar la mística de creatividad que distingue al hombre de nuestro tiempo.

¿Qué dice la Fe ante esta situación? El Cristianismo puede satisfacer las exigencias de acción y la pasión de futuro si previamente toma conciencia del olvido en que la *Teología* ha dejado caer al futuro; olvido que corre paralelo al descuido del mismo en la filosofía, ya se trate de la metafísica ontológica de cuño escolástico, ya de la metafísica transcendental o personal o existencial. Es preciso que en la Teología vuelvan a fundirse los dos factores que tanto tiempo y tan perniciosamente han caminado separados: la transcendencia—el «más allá», el cielo «sobre nosotros»—y el futuro—el «después», las «últimas cosas»—, convergiendo en la escatológica «Fe esperanzada en el Señor que llega pronto». Entonces podrá preguntarse: ¿de dónde procede y en qué se basa el predominio del futuro, característico de nuestra edad?

Porque «la moderna orientación hacia el futuro y la consiguiente comprensión operativa del mundo como historia arrancan—ellas mismas—de la fe bíblica en las promesas». En efecto, la Palabra del Antiguo Testamento no es primariamente afirmación, sino promesa. La promesa funda la Alianza, la solidaridad de los que tienen esperanza. Desde entonces el mundo debe concebirse como *historia* hacia un futuro que surge de la promesa de Dios y de cuya realización-asecución son responsables los que poseen la misma esperanza, en contraposición a la concepción griega del mundo como naturaleza cósmica hecha y cerrada. El Antiguo y el Nuevo Testamento saben del «pathos de lo nuevo», en contraste otra vez con el mundo griego para el cual «nada hay nuevo bajo el sol», y cuya concepción de la historia se cifra en el eterno retorno de lo mismo dentro de un marco fixista del Cosmos. El moderno proceso de secularización del mundo fue posible en fuerza de la experiencia y comprensión del mundo mismo en el horizonte escatológico de la promesa. «En este horizonte aparece el mundo no como una realidad fija e intocable en su armonía preestablecida, sino como una realidad en devenir que por la libre acción histórica del hombre puede ser cambiada con miras a un futuro mayor».

La responsabilidad cristiana de la esperanza frente al mundo en torno puede definirse teológicamente con el concepto de «*escatología militante creadora*». El cristiano no es mero intérprete del futuro. La verdad «prometida» es una verdad que debe ser «hecha». La *ortodoxia* del creer debe probarse en la *ortodoxia* del hacer escatológicamente orientado. Y dado que no existen dos fines, sino un *único fin* sobrenatural del hombre, la esperanza del cristiano no puede realizarse al margen del mundo y del futuro del mundo. La misma Iglesia «no es simplemente No-

Mundo; es aquel mundo de los hombres que intenta vivir de la promesa del Futuro de Dios, y que por lo mismo pone en tela de juicio a todo mundo que quiera entenderse a sí mismo a partir únicamente de su presente propio y de sus propias posibilidades».

Por esta razón, la *escatología militante creadora* incluye, como momento esencial interno, una especie de «*teología política*»: teología de los compromisos terrestres en el horizonte de la comunidad, de «los muchos». Pero no es una Ideología del futuro. No se jacta de saber más sino menos que los sistemas ideológicos de Oriente o de Occidente, sobre el futuro: por eso es siempre una actitud *abierta*. Es esencialmente diferente de todo optimismo militante: por eso no canoniza el progreso provocado por el hombre ni se encastilla en estructuras u organizaciones «salvadoras». Es y sigue siendo «la expresión de una esperanza contra toda esperanza que nos viésemos tentados a cifrar en los ídolos de nuestra secularizada sociedad fabricados por nosotros». El Futuro del cristiano tiene su fundamento en sí mismo, «no nace de las posibilidades de nuestra humana libertad y de nuestro humano hacer», sino que es radicalmente promesa que llama hacia sí a nuestra libertad provocando el despliegue de históricas posibilidades.

Sin solución de continuidad pasamos a escuchar a K. Rahner. De la definición de la *actitud* genuinamente bíblica entramos en el análisis del *concepto* y de las *características* del humanismo cristiano. Del redescubrimiento y reafirmación de una verdad medular de la Revelación, a una concienzudamente planeada operación quirúrgica para liberar de circunstanciales adherencias a un intocable núcleo de doctrina. La ponencia se titula sobriamente «*Humanismo Cristiano*». Y tal vez con un signo de interrogación detrás, aclara.

¿Qué clase de relación existe entre Cristianismo y Humanismo? «Precisamente eso es lo que yo no sé con mucha precisión», contesta. Si con esta respuesta el marxista tiene la impresión de que el cristianismo no puede decir con exactitud en qué consiste su humanismo...—aun así, es preferible ser sincero. Tal vez el marxista tendrá que interrogarse honradamente si él sabe mucho más que su hermano cristiano.

De dos maneras puede definirse el concepto de Humanismo». Si por «Humanismo» se entiende «la afirmación de la dignidad y del valor del hombre, de su responsabilidad, libertad, espiritualidad, sociabilidad», todo resulta fácil para el teólogo: «él sabe del hombre, sabe de Dios, sabe del Hombre-Dios. De este modo, él confiesa un *humanismo absoluto*. El puede decir que nadie puede tomar más en serio al hombre que el cristiano. El puede decir que el Cristianismo reconoce a cada hombre concreto una vigencia y una importancia absoluta (cosa que no se atreverán a afirmar ni las Religiones pre- o acristianas ni las modernas Ideologías)». Sobre esta base puede entablar diálogo con otros Humanismos. Puede preguntar por qué el mensaje cristiano sobre el hombre ha de ser una superflua «Ideología» y no mas bien la última radicalización de la dignidad humana. Cómo, sin este momento «ideológico» de la convicción de la absoluta dignidad del hombre, puede asegurarse a la Humanidad el curso de su Historia. Puede preguntar al marxista si el Cristianismo así concebido no es un Humanismo. Si él conoce un humanismo más radical. Por qué este humanismo es un «Opio del pueblo». Y si no es mejor prescindir de toda dialéctica retórica y dejar que el futuro y la *praxis*

decidan qué humanismo es más eficaz en la defensa del hombre y qué teoría es confirmada por la *praxis*.

Pero este tipo de «Humanismo» se agota en la abstracta afirmación de características esenciales y generales del hombre, que han de entenderse y realizarse de un modo concreto. Por eso, si por «Humanismo» ha de entenderse «la concreta comprensión de la existencia humana y la concreta realización de su ser», comienzan las dificultades para el teólogo. Porque «¿qué sabe él propiamente en su propia Antropología sobre el hombre? Que es el *ser que se pierde en Dios*. Y propiamente, fuera de esto, nada más». Ahora bien: si Dios es el Misterio inefable, incomprendible e inmanipulable, el hombre es el ser proyectado sobre lo «siempre mayor», sobre un futuro «cada vez más grande», sobre el «*Deus semper maior*». Por esto, el Cristianismo «prohíbe al hombre la pretensión de querer entenderse adecuadamente». Por eso es imposible un único total modo de realización de su existencia. En este sentido, no tiene *ningún único concreto* Humanismo; es la «relativización de todo concreto humanismo» «hace contingente a todo humanismo concreto, es decir, derogable en pro de algún otro ulterior, porque a todos los emplaza en el abierto horizonte del Futuro de Dios».

Una cadena de consecuencias: es justo decir que el Cristianismo no está ligado a ninguna cultura concreta, con lo que se reconoce como legítimo un pluralismo de humanismos. Esta apertura no se refiere sólo a los humanismos ya existentes, sino que ha de extenderse a los por venir. La cristiana actitud humanista es una actitud de constante revisionismo superador. El Cristianismo es «la condenación de todo Humanismo que se afirme como absoluto, cerrando así explícita o implícitamente al hombre la apertura a otro futuro concreto ulterior y con ello al Absoluto Futuro Divino».

Y una cadena de interrogantes: ¿Tienen que ser enemigos los humanismos cristiano y marxista? Me parece que no, si por ambos lados se comprende que estamos más ligados al futuro que al pasado. ¿Tendrán que ser enemigos porque el futuro concreto que plasma el marxista contradice al que el cristiano quiere construir? Pero el Cristianismo, como tal Cristianismo, no exige un futuro concreto determinado, y supongo que el marxista no pensará que le tiene ya en el bolsillo, listo en forma de plan quinquenal.» ¿Por qué, entonces, no planear juntos un futuro que a los dos nos es desconocido? ¿Es que el cristiano va a tomar menos en serio el futuro terreno porque le considera como una plataforma para el Futuro Absoluto? Ciertamente que el futuro concreto cristiano exige determinadas estructuras; por eso mismo ¿por qué no conceder a unos y otros un ámbito de libertad?...

La disertación de Metz—ágil, de altos vuelos histórico-culturales, de profundo aliento bíblico—y la lección de Rahner—maciza, consistente y al mismo tiempo incisiva—habían acumulado suficiente carga explosiva para la discusión.

«Dos cosas quedan en claro tras las ponencias de los profesores Metz y Rahner—afirmaba el psiquiatra münichés profesor P. Matussek—: «que la Teología está presente a los afanes e inquietudes de nuestro tiempo y que toma en serio el futuro». Efectivamente, «este lenguaje nos resulta perfectamente inteligible»—confirmaba Garaudy, refiriéndose fundamentalmente a la disertación de Metz. Pero ¿no habría habido una excesiva inflación de futuro? Así lo hizo ver la certera pregunta que el P. Alvarez Bolado, profesor de Historia de la Filosofía

Moderna en la Universidad de Barcelona, dirigió a Metz: ¿no se han cargado demasiado las tintas sobre el futuro con detrimento de la solidaridad con el pasado? Creo que tiene razón Alvarez Bolado: ninguna actitud humanista puede desconocer su vinculación con las generaciones pretéritas, con sus esfuerzos, sus logros y sus fracasos; un ser sin raíces o con las raíces al aire sería un fantasma o una bestia, porque le faltaría la Historia, dimensión esencial del ser humano. Por otra parte, ninguna antropología que pretenda entrar en diálogo con el marxismo podrá desconocer o minusvalorar lo histórico en su sentido de pasado.

La ponencia de Rahner no sólo había planteado una serie de urgentes (casi hirientes) cuestiones al marxismo, sino que contenía lecciones muy certeras para los cristianos. Para no citar más que una, yo creo que, a la luz de las disquisiciones rahnerianas, la mayoría de los asistentes tomamos conciencia de cuán peligrosa resulta toda «cristianización» o «catolización» (estados «católicos», partidos «cristianos») de culturas o instituciones. Peligrosa, no por lo que pueda tener de positiva realización de valores, sino por la tentación, nunca imposible, de absolutizar las realizaciones contingentes o de monopolizar la compleja e inabarcable escala de valores cristianos. Pero el coloquio no se orientó por estos derroteros. El teólogo madrileño P. Jesús Aguirre formuló una pregunta de fondo, «políticamente» neutra (el profesor marxista Florentino C. Luporini la hizo suya): Rahner ha manejado conceptos-límite; pero ¿cómo configurar concretamente el mundo desde el futuro? Porque la Iglesia es algo concretísimo, su moral también, el Derecho Canónico lo es igualmente... La objeción, desde otra perspectiva, apuntaba en la misma dirección que la que Alvarez Bolado había dirigido a Metz. Rahner se reafirmó en su postura: del futuro del hombre se pueden derivar algunas normas materiales: respeto a la libertad, ilicitud del asesinato, etc. Un plenario sistema de instituciones y normas no puede deducirse. Podrá parecer decepcionante, pero ello indica que Dios ha dejado a las discusiones de los hombres la organización concreta de su convivencia: «no existe un modelo concreto de Cristianismo, sino muchos posibles esquemas discutibles y superables» (Garaudy toma postura: «nosotros admitimos la relatividad de nuestro humanismo, si bien no en nombre de ideas en las que no creemos»). La respuesta de Rahner es, según creo, válida. Pero no disipa la inquietud de fondo que motivó la pregunta: una teoría humanística (cristiana) tiene que tomar en cuenta otros factores además del futuro; y entre ellos, en primer término, *la perspectiva del pasado histórico (cristiano) del hombre*.

Como era de suponer, el coloquio entró pronto en el escabroso sendero de lo concreto. Bastaba con enganchar con los múltiples e intencionados interrogatorios que Rahner había dejado colgando en su disertación: absorción (teórica) del individuo en la masa, asfixia (real) del individuo en estructuras totalitarias, fixismo anquilosado, monolitismo dogmático, incómoda situación de grupos no marxistas en países socialistas... Todo ello, naturalmente, en forma de corteses preguntas a los «amigos marxistas». Sólo recojo aquí la intervención del joven e inteligente profesor de Antropología en el Instituto Sociológico de la

Academia de las Ciencias de Praga, M. Prucha: «Me da pena tener que polemizar no sólo en Checoslovaquia, sino también aquí, con el estalinismo. No hay un único marxismo: *existen marxismos*. Estas posturas radicales occidentales, respecto al marxismo, no nos facilitan nada nuestra lucha antiestalinista. El diálogo sólo será fructuoso si no se ridiculiza al contrario». Esta última frase provoca una salva de aplausos. Pero alguien le pregunta: ¿cómo podemos en concreto ayudarles a cumplir su empeño «liberalizador»? Prucha se azara un poco: «yo soy filósofo, no político. ¿Cómo pueden ayudarnos?: luchando contra el anticomunismo, que es lo que allana el camino al estalinismo». (Puede comprenderse la reacción de la Asamblea. Pero debemos notar aquí la postura de un teólogo anglicano, haciendo referencia a esta expresión de Prucha, si bien dándola la vuelta y refiriéndola al grupo occidental alemán: «es una herejía presentar al comunismo como la encarnación de la demoníaco ("die Verteufelung des Kommunismus"). Es una herejía que nos imposibilita para la lucha contra lo malo que hay en el comunismo. Luchar contra *este* anticomunismo es luchar por la libertad, porque lo que alimenta el comunismo es *este* tipo de anticomunismo». Era evidente la alusión política a la prohibición germana del comunismo como partido. Y para las circunstancias concretas políticas alemanas tal vez tuviera razón.

VI. ¿UNA ANTROPOLOGÍA DESDE LA INFRAESTRUCTURA?

La ponencia de H. Thieleche, teólogo protestante de la Universidad de Hamburgo, puede ser considerada como el eslabón de transición de las disquisiciones humanistas cristianas a la concepción marxista del humanismo. Lleva por título: «*Antropología Cristiana y Marxista*».

Sin duda que el interés primordial de Marx se centra en el hombre. Pero sus premisas no son válidas para fundamentar sus afanes humanistas. Para Marx el hombre es «un objeto de compasión y de terapéutica social»: le interesa liberarle de sus «alienaciones». Ahora bien, las raíces de toda alienación y su cura se nutren de lo socio-económico; por eso cree Marx poder comprender y curar totalmente al hombre si le comprende y cura en su esencia de «homo oeconomicus». No le interesa el «Misterio» del hombre. Por eso no se eleva del hombre a la «humanitas»: no tiene una auténtica antropología.

Reducida la conciencia a reflejo de situaciones socio-económicas, no hay lugar para la persona como ser en sí. Lo social-colectivo absorbe toda posible dimensión individual. En el perfecto estadio comunista, la conciencia del hombre redimido es el puro reflejo de *lo colectivo*: la sociedad se engulle a la persona. Ahora bien, «este hombre colectivizado, reflejo de lo social, ¿no se convierte en un fantasma?» La libertad no es un poder elegir sin determinación; sometido el hombre a necesarias leyes histórico-naturales, su libertad consiste en conocer el curso necesario de la historia («Einsicht in die Notwendigkeit») y colaborar con las fuerzas naturales haciéndolas actuar hacia determinados fines («planmässig wirken lassen»). Pero ¿por qué motivo «colaborar»? Si la conciencia es puro reflejo de la situación, no se puede hablar de móviles de justicia, verdad, ideal..., sino de pura presión social.

De ahí que el marxismo cristalice en sistemas totalitarios. En el estudio perfecto comunista, el hombre logra su libertad real porque, libre de obstáculos entorpecedores, «conoce, quiere y hace lo que las leyes históricas y naturales dictan». El individuo es absorbido por lo natural y por lo histórico. La *persona* se reduce así a «una red de situaciones y relaciones»: no tiene el marxismo un concepto positivo de la personalidad. La *dignidad de la persona* se reduce a su carácter de «señor de la técnica». Reducido a «portador de un eminente servicio» ¿sólo es valioso cuando es valioso productor?, ¿o también cuando es inútil para el trabajo? (De ahí, las «liquidaciones».)

El error de Marx consiste en haber pretendido deducir empíricamente el ser del hombre partiendo de los datos económicos y siguiendo el curso de la historia. Pero el hombre no se deja determinar empíricamente. Es preciso llegar a un «alienum» esencial para la comprensión del hombre y que es el misterio de toda antropología. Ese «alienum» puede ser lo económico (Marx), o lo racial (Hitler), o lo trascendente (cristianismo). Si se opta por un «alienum» infraestructural, el hombre es reflejo de lo humano. Si se acepta el «alienum» trascendente divino, el hombre se convierte en portador de la intangibilidad y dignidad divina, de la «gloria Dei». La «relacionalidad» del hombre es esencial. Pero esta «relacionalidad» no es captable empíricamente. Y aquí radica el problema de toda antropología.

He apretado con exceso noventa minutos de disertación. Es preciso tener en cuenta esta circunstancia para no infravalorar en demasía una ponencia que no careció de pacientes y sutiles análisis. Porque el estudio de Thielicke fue sometido a una crítica implacable, tanto por parte cristiana, como sobre todo por parte marxista. Precisamente por esto, el coloquio que siguió a la intervención del teólogo hamburgués fue, en el plano de la teoría pura, uno de los momentos más interesantes de las Conversaciones: en él convergieron y chocaron sin miramientos la interpretación más tradicional y clásica de la Antropología marxista y las más nuevas corrientes que se afanan por crear, dentro de los mismos supuestos marxistas, un cómodo acomodo al individuo como valor autónomo, a la subjetividad y a la transcendencia de la persona. Es la corriente que impulsan Bloch, Schaff, Garaudy, Luporini, Kolakowski, etcétera. Recogemos a continuación, en forma casi taquigráfica, los más salientes momentos de la discusión.

Primero, unas observaciones de tipo más general y externo:

Inicia el diálogo el profesor J. Hromadka, decano de la Facultad Teológica Protestante de la Universidad de Praga y presidente de la Conferencia cristiana de la Paz: como ciudadano cristiano de un país socialista se ha esforzado por comprender a los comunistas. Es preciso estudiarles en su marco real, histórico, concreto. La tarea de Marx fue la de transformar la sociedad. Esta misión marxista se ha concretado en «la lucha por la herencia de cada una de las culturas» en las que se ha implantado el marxismo. Los marxistas no viven sólo de ideas de Marx y Engels («cosas académicas»). Hoy el comunismo es una síntesis de ideas marxistas y valores históricos. Como teólogo cristiano «creo que algo falta a la Antropología marxista: ¿qué? ¿Superación de la estricta causalidad? ¿Superación de la cerrada immanencia? No sé. Pero el marxismo es también un método dialéctico que se es-

fuerza por completar lo que le falta a su teoría. ¿Sabemos nosotros mucho más sobre el hombre desde nuestro punto de vista cristiano?»

Continúa O. Mandic, profesor de Filosofía en la Universidad de Zagreb: Thielicke dice que el marxismo cristaliza siempre en estructuras dictatoriales. En Yugoslavia tuvimos una dictadura personal, luego una dictadura burocrática; ahora la dictadura está desapareciendo. Seguir afirmando esto, es crearnos muchas dificultades para el diálogo—lo ha dicho con un mal humor poco disimulado—. Thielicke agradece la información y se disculpa: «piense que nos vemos inclinados a interpretarlo así por la experiencia de la *muralla*». (Pone toda la vaselina que puede en su acento. Y Mandic asiente ampulosamente.)

Rahner vuelve a su tesis favorita: cierto que toda Antropología apunta a un «alienum», y la cristiana a un «alienum» trascendente. Pero este término de la relación no es algo intuido y transparente que permita sacar conclusiones en orden a una completa antropología intramundana. Marxistas y cristianos sólo tenemos «inicios», «principios formales». De la inserción de estas intuiciones básicas en lo histórico saldrá una antropología material concreta. Y esto es tema de diálogo con el marxismo.

Y se entra en la discusión de fondo, que voy a resumir sistemáticamente:

1) Reducir la esencia del hombre al «homo oeconomicus» es caricaturizar a Marx. Lo económico es sólo una de las dimensiones—no la principal—de la antropología marxista. (Postura general.)

2) El ser humano no es, para Marx, una «suma de relaciones» (en este caso se esfumaría toda posible personalidad); es «un individuo puesto en un sistema de relaciones». Marx destaca la dependencia del hombre frente a la naturaleza, la historia y la sociedad. Pero no lo disuelve en ninguna de las tres categorías (Luporini).

4) Es falso que Marx no tenga un positivo concepto del ser humano. Para Marx, el hombre es «el ser que se crea a sí mismo con su trabajo». Y esto es positivo. Para liberar su potencia creadora es precisa la recta ordenación de la situación socio-económica. Lograda ésta, queda libre su «espontaneidad creadora»: comienza la Historia (Garaudy, Wetter).

5) Es falso que la libertad quede absorbida por la necesidad. Según Marx hay siempre una tensión dialéctica entre decisión, medios a emplear y condiciones objetivas. Por eso no se excluye la responsabilidad (Garaudy). Es falsa la pretendida inconciliabilidad entre libertad y necesidad (Hollitscher y Wetter).

6) No puede decirse que, para Marx, la conciencia sea un puro reflejo de la situación. Marx habla de una «relativa autonomía» del arte, la moral, la ciencia, etcétera (Luporini).

Y termina la discusión (Thielicke se reafirma en sus análisis) con un resumen y una pregunta del psiquiatra muniqués Matussek: para los marxistas el hombre no es un puro *homo oeconomicus*; no es un puro reflejo de la presión exterior, sino que es *individuo*, ser en sí. Pero este individuo, en una situación socio-económica deformada, no es aún plenamente libre; está encadenado por la presión exterior. Eliminada esta coacción externa, en una sociedad comunista, el individuo puede libremente desplegar la «espontaneidad creadora», que es su esencia. Pero

si esto es así, ¿por qué en Rusia se elude el Psicoanálisis? Si se entrase por este camino, ¿tendría diversas manifestaciones el hombre marxista, instalado en una situación socialista correcta, que el hombre capitalista, ciudadano de una circunstancia socio-económica opresora?

VII. ENTRE ESCILA Y CARIBDIS. LOS TRES PLANOS DEL DIÁLOGO.

Escila: la olímpica contemplación abstracta, esteticista e inoperante de los problemas. Caribdis: el ensañamiento quirúrgico, tan irritante como esterilizador, en las torpezas de los fracasos históricos. O a la inversa: porque tanto monta... Dada la calidad intelectual de los dialogantes, su procedencia político-nacional, la ambivalencia del tema y las circunstancias de lugar y tiempo, las conversaciones podían quedar engullidas en cualquiera de estos dos monstruos dialécticos. O en los dos a la vez. Contra esta posibilidad clamaba una y otra vez Kellner. Por eso se aceptó, como higiénica medida metodológica, una propuesta de Garaudy, que con retoques de Rahner y Girardi, establecía la necesidad de distinguir, con pulcritud y lealtad moral, un triple nivel de discusión: 1.º, el nivel de las altas ideas y principios. 2.º, el nivel de las encarnaciones de ideas y principios en actitudes, doctrinas e instituciones. 3.º, el nivel de las deformaciones.

Digamos, de paso, que incidentales correrías por este tercer nivel fueron inevitables. Pero su resultado final fue también positivo: tónico nervioso y pasional de efectos fulminantes en un clima de densa y fatigosa programación, sirvió para muchas cosas: para escuchar un humilde y bien motivado *mea culpa*, por ambos lados. Para remachar la injusticia que implica el método, tan barata e irresponsablemente usado, de comparar bellas teorías de unos con sucias acciones de otros. Para tomar viva conciencia de que no es prudente tirar piedras al tejado ajeno, cuando el propio es de vidrio. Y, sobre todo, para localizar y definir el más común y efectivo origen de las realizaciones desviadas. Le describió así Garaudy: «Si han existido deformaciones en la práctica es porque antes las hubo en la teoría». Garaudy se refería al marxismo de cuño estalinista. Con las inevitables variantes, esta observación hubo de ser admitida como válida también para el mundo cristiano. No se trata de errores en las instituciones básicas y en los principios fundamentales, sino en los conglomerados sistemáticos inmediatamente deducidos de arriba e inmediatamente aplicables abajo, que llamamos *doctrinas*. De ahí la constante y urgente necesidad de «*volver a lo fundamental*».

VIII. «HUMANISMO DE UN TIEMPO POST-ATEO».

Con la intervención de Garaudy, las tareas primordialmente especulativas de las Conversaciones entraban en su fase final. Se le había asignado el tema del «*Humanismo Marxista*». Pero el teórico francés habló

también de otras cosas—del Diálogo, por ejemplo. Y cuando abordó el tema del Humanismo lo hizo más en un tono apologetico que directamente expositivo.

Los movimientos de liberación nacional, la implantación del socialismo en muchos países, el vertiginoso desarrollo de la ciencia y de la técnica han planteado una serie de problemas específicos al marxismo y al cristianismo, al mismo tiempo que han creado un clima de comunes preocupaciones. Esta circunstancia obliga a la revisión de muchos puntos de vista y a la decisión de dar de mano todo dogmatismo, como condición de posibilidad de todo diálogo.

El actual tiene por objeto el hombre como valor. ¿Cabe en el marxismo una teoría coherente del hombre como valor? Se afirma que no porque: a) aprisiona al hombre en un concreto sistema cerrado inconciliable con su innata pasión de infinitud; b) lo absoluto en el marxismo no es el hombre, sino la humanidad: el individuo como valor queda absorbido por la colectividad como única vigencia absoluta; c) Praxis y Revolución son elevadas a criterio supremo moral de la acción. (Cita a Goldwitzer y a Girardi, con cuyos escritos polemiza). Estas objeciones confunden—dice—el marxismo con el hegelianismo o con el pragmatismo. Tres concretas confusiones: a) confusión de la especie de Marx con el espíritu de Hegel. El espíritu de Hegel llega a su estadio de *absoluto* y con él se cierra la Historia. La especie de Marx llega al estadio comunista y en él se cierra la Prehistoria, abriendo las puertas de la Historia. Del hegelianismo procede el fascismo, que implica implantación de un sistema concreto total y estructuralmente cerrado e inmóvil. El comunismo es un sistema abierto en busca de más perfectas estructuras. b) Se confunde la praxis marxista con el pragmatismo de James. Es cierto que el valor de la acción se define por su eficacia. Pero la eficacia no se determina por su sentido inmediato, como en el pragmatismo, sino en función de la historia toda del hombre: el criterio supremo de valor en la acción consiste en hacer de cada hombre un hombre creador. c) Se confunde el fin con los medios: la Revolución no es ni fin último ni siquiera fin inmediato en sí. La producción económica no es fin sino medio para llegar a liberar la espontaneidad creadora de ser humano. Todo sistema que hable de fines sin tratar de medios económicos es, o un escamoteo o una hipocresía.

¿Y qué postura adopta la teoría axiológica marxista respecto de la Religión? ¿En qué relación está con la axiología humanista del hombre creyente? Tres etapas de ateísmo conocen los últimos tiempos: el *ateísmo político* del siglo XVIII, en forma de lucha contra la Religión, que canonizaba la tiranía con el derecho divino de los reyes. El *ateísmo científico* en el siglo XIX, como repulsa de la tiranía dogmática que asfixiaba el despliegue libre de la ciencia. Y el ateísmo marxista, que es un *ateísmo humanista*. El padre Metz le ha calificado de «*humanismo post-ateo*». «La expresión me gusta», dice Garaudy. En él, la increencia en Dios no es afirmación, sino presupuesto, punto de partida. La negación de Dios sólo entra *in obliquo* en el sistema marxista. Pero el marxismo conoce el lado positivo de lo religioso. Afirmar que la Religión es sólo reflejo de una miseria, «Ideología», «Opio», es desconocer la doctrina de Marx. Para Marx la Religión es también «protesta», modo de acción: «así lo hemos hecho ver a los soviéticos».

Por otra parte, marxismo y cristianismo convergen en la afirmación de los mismos valores, si bien por distintas vías y hacia distintas metas. El roce con el marxismo le ha obligado al cristianismo a repensar su valoración de lo social y

de la acción. En contacto con lo cristiano, el marxismo ha tenido que replantear el tema de la subjetividad. Desconocer la relativa autonomía de la persona, su libertad y su trascendencia sería empobrecer al marxismo. Y el marxismo afirma estos valores. Se dice que para Marx el hombre es «una suma de relaciones»; pero sería un error considerar esta suma como mera suma mecánica de situaciones. Para Marx el ser humano es el «ser activo y creador», inserto en un sistema de relaciones: no es ni el ser abstracto hegeliano ni el ser totalitario individualista y egoísta del liberalismo; es un error pensar que se empobrece al hombre si se le considera relacionado con otros. Se dice que la libertad queda encadenada en la necesidad; pero Marx dice que es el hombre el que hace la historia. Se dice que el marxismo canoniza la praxis, la revolución y la violencia, desconociendo el supremo valor del individuo; pero «nosotros no hemos podido escoger. Condenar la violencia del esclavo es hacerse cómplice de la violencia del amo. No se trata de sacrificar una generación ante el Moloch de la especie o del futuro. *Se trata de pasar del horizonte de uno al horizonte de todos.* Y esto no es posible en régimen de clases.»

La ponencia de Garaudy, como se ve, está en línea con el más nuevo y valioso movimiento del pensamiento marxista, con la corriente que se esfuerza por abrir cauce desde presupuestos y con categorías marxistas a la afirmación coherente de la persona como ser relativamente autónomo y supremo valor. Pero nunca las disertaciones de Garaudy se cierran en la pura teoría. Una de sus constantes es la llamada urgente, casi apocalíptica, al Diálogo como condición de supervivencia de la especie humana en nuestro siglo. Por eso termina su intervención con una concreta propuesta: la fundación de una «Federación de la Esperanza», compuesta por «cuantos aman el futuro del hombre». Y la publicación de unos *Cuadernos internacionales para el diálogo*, especie de laboratorio universal en el que se investiguen y elaboren aquellos medios de desarrollo espiritual, económico y social que permitan a cada hombre ser realmente hombre.

El diálogo subsiguiente fue muy heterogéneo y de desigual valor. Por premuras de espacio sólo puedo recoger aquí la intervención del dominico francés P. Dubarle.

La afirmación y confrontación de los respectivos valores humanísticos contribuye a aclarar una atmósfera muchas veces enturbiada por recelos e incomprendiones. Cumple, por tanto, una misión necesaria y positiva. Pero el diálogo halla su radical justificación en la imperiosa urgencia de conjurar posibles coyunturas-límite, catastróficas para la humanidad entera, y en la necesidad de rectificar concretas situaciones inhumanas. Se impone, pues, un descenso a lo concreto. Por eso aplaude la iniciativa de Garaudy de discutir fines y medios determinados.

Sobre este plano de concreción, es preciso que los dialogantes tomen clara conciencia del papel que juegan en el diálogo y del alcance de sus compromisos. Por parte cristiana, Dubarle lo define así: yo entro en el Diálogo *como hombre*, con el derecho y el deber de no comprometer mi pequeña libertad inalienable; entro *como creyente*, con la obligación y la exigencia de que no se me pida nada que dé pie a una opresión o que implique traición a mi fe. Pero, sobre todo, entro *miembro* de toda mi comunidad eclesial. Soy responsable también de su fe y de

su libertad. El dialogante cristiano tiene el derecho y el deber de exigir que el Diálogo alcance, en la posibilidad de su realización y en la repercusión de sus consecuencias, a toda—no sólo a una parte—de su comunidad eclesial. Por supuesto—aclara—acepto como justa una similar pretensión por parte marxista. En suma: «*discutamos la realización práctica de este humanismo en todas partes*»: qué es lo que hay que acomodar en las instituciones políticas reales al propio modelo de humanismo.

Garaudy comprende: «*todos nos sentimos solidarios de nuestra comunidad; yo me siento solidario del comunismo mundial*». Si en los principios hay un mínimo esencial de acuerdo, discutamos las realizaciones. Las realizaciones *en todas partes*, porque «¿dónde hay un país en el que su organización esté en consonancia con el humanismo cristiano?»

Dubarle se reafirma: «Yo soy solidario del pueblo cristiano y de su historia. Yo estoy dispuesto al compromiso (engagement). Si el diálogo nos permite y obliga a examinar nuestra conciencia individual y colectiva, bien venido sea: yo estoy dispuesto a la autocrítica y a buscar los medios de realizaciones más humanas.

IX. CONSECUENCIAS PARA LA IDEOLOGÍA Y PARA LA POLÍTICA.

Estas reflexiones de Dubarle y Garaudy fueron el prelude del último acto de las Conversaciones. De las inmaculadas esferas de las ideas y los principios descendían ahora a los inciertos planos de las doctrinas, actitudes e instituciones. Corresponde desarrollar el tema principal al profesor J. Girardy, del Instituto Pontificio Salesiano de Roma, y al profesor C. Luporini, de la Universidad de Florencia. Los dos parten de la conciencia de la necesidad y transcendencia del Diálogo. Los dos suponen que el Diálogo no ha de estancarse en la mera confrontación de ideas, sino que ha de prolongarse en una fructífera conjunción de esfuerzos. Para ninguno de los dos es un misterio la dificultad que tal decisión entraña. Y se estudian las condiciones de posibilidad y sus hipotéticas directrices fundamentales, sus esperanzas y sus riesgos.

Girardi titula su ponencia: *Marxismo e Integrismo*.

La misma idea de un diálogo suscita, tanto en el mundo marxista como en el cristiano, reacciones muy vivas y contradictorias. Ello es señal, no sólo de la actualidad del tema, sino también de que la aceptación o negación del diálogo es una decisión histórica: si esta aceptación se realizase, de un lado y de otro, con todas sus consecuencias, estaríamos en un momento crucial de la historia; porque no sería un simple acto volitivo, sino que sería una abertura estructural que comprometería a todo un sistema de pensamiento y un método de acción.

Los que consideran imposible el diálogo aducen un argumento que no carece ciertamente de importancia: marxismo y cristianismo son dos sistemas de pensamiento muy compactos, en cuyo interior todas las afirmaciones están estrechamente implicadas. Para valorar justamente la objeción es preciso definir con toda precisión el concepto de integrismo. Integrismo es «una concepción de la organicidad de los valores, en virtud de la cual la afirmación de unos arrastra la afirmación

de todos o de los más fundamentales». Monolitismo axiológico, primacía de una comunidad o grupo en el que se consideran encarnados los valores, organización totalizante y sin fisuras del grupo en cuestión, son sus caracteres fundamentales. La inconciliabilidad de esta postura con una actitud de diálogo es evidente.

Ahora bien, la tentación de integrismo es muy fuerte, tanto en el cristianismo como en el marxismo. En la Iglesia ha existido y existe todavía una fuerte dosis de integrismo. El Vaticano II significa una inequívoca decisión de evolución.

¿Qué sucede con el marxismo? Numerosos escritores marxistas rechazan toda concepción integrista. Esta voluntad de apertura puede leerse en textos oficiales de Congresos y de Comités de varios partidos: en el marxismo algo cambia. Pero por espíritu de objetividad debe evitarse todo excesivo optimismo en relación con el alcance de esta evolución. La versión integrista del marxismo está aún ampliamente extendida y es la oficialmente dominante en todas las partes donde el comunismo está en el poder. Entonces debemos preguntarnos: «¿es esencialmente integrista el marxismo? ¿Se puede sobrepasar el integrismo marxista a partir del marxismo mismo? Y por consiguiente, ¿se puede criticar sobre los planos doctrinal y práctico el marxismo de tipo soviético en nombre de Marx? ¿Se debe exigir a los marxistas que escojan entre Marx y el diálogo, o bien se puede entablar con ellos un diálogo a partir de Marx?» Para dar fundada respuesta a estos interrogantes es preciso abordar los diferentes aspectos del problema de los valores, a saber, las relaciones entre base y superestructura, entre clase y humanidad, entre persona e institución; y como soporte fundamental de todas, la relación individuo-historia.

Los análisis de Girardi sobre las relaciones entre los términos de los cuatro binomios indicados se orientan en la misma dirección del ala abierta al marxismo intelectual. A través de ellos, Girardi llega a la conclusión de que, sin traicionar el núcleo esencial del marxismo, más aún, por fidelidad a las más genuinas esencias de Marx, puede superarse la actitud integrista. Ello implica la superación del economicismo y del determinismo aún mantenidos por la U.R.S.S., y el redescubrimiento de la persona y de la subjetividad como valores primordiales superiores al grupo y a la institución. Puede superarse. Pero ¿se superará? «He ahí el problema. Hay un marxismo abierto al diálogo: el de los hombres. Y un marxismo cerrado al diálogo: el de las instituciones. La victoria final será para el hombre».

A Garaudy le irrita que tan explícitamente se haya hablado del integrismo marxista y tan sin miramientos se haya condenado la ideología y las maneras políticas de la U.R.S.S. en nombre del mismo Marx. «Très fraternelment», se siente en la obligación de expresar abiertamente a Girardi su decepción y le pregunta si ha medido el alcance de su decisión. ¿Qué diríais—pregunta—si, en nombre de una interpretación personal del Cristianismo, yo condenase el integrismo de vuestras comunidades? ¿Por qué no corregís primero vuestros integrismos? Girardi responde: hablar en abstracto y callar nuestras objeciones de fondo a las situaciones concretas del comunismo institucionalizado sería traicionar la sinceridad y verdad, base de todo diálogo. En cuanto a la interpretación del marxismo, «ha recibido—dice—el *Impri-matur* de sus colegas italianos (Garaudy afloja: a la interpretación y o

también la doy mi *Imprimatur*, interrumpe sonriendo). El que haya hablado de los integristas marxistas y no de los cristianos—prosigue Girardi—obedece a un previo acuerdo con Luporini: «yo hablaría de vuestros integristas y él juzgaría los nuestros».

Pero Luporini no se enfrenta con los monolitismos cristianos. Vuelve a la carga con el tema del Diálogo y sus condiciones previas.

Es más fácil—comienza diciendo—probar la necesidad del diálogo que su posibilidad. Este modo de proceder implica, en cierto modo, una inversión de la ética habitual marxista: en contraposición al kantiano «*debes, luego puedes*», Marx establece el postulado inverso: «*puedes, luego haz*». Con todo, de alguna manera se puede justificar marxísticamente este proceso discursivo, tomando como apoyo el principio de que «la humanidad sólo se plantea problemas que puede resolver».

Para la viabilidad del diálogo es de vital importancia que se enfrenten dos procesos históricos en despliegue. Para el marxismo es importante que el futuro no sea indiferente a los cristianos, que ejerza un influjo sobre su comportamiento. La relación del futuro escatológico transcendente al futuro inmanente histórico es, desde el punto de vista teológico, ambivalente y ambigua; por eso, esa relación—tanto en la doctrina como en la acción—puede ser reducida a un mínimo o puede cobrar poderosas dimensiones. Y esto último es lo que está pasando en el período post-conciliar.

Dada esta orientación operativa hacia el futuro, el marxismo cree ser el más importante interlocutor es el Diálogo que ha abierto la Iglesia, aunque en los documentos oficiales se la considere aún en el círculo más exterior del mismo. Durante más de treinta años los marxistas han estado pidiendo este diálogo. Ahora son muchos comunistas los desconfiados, y puede notarse una diferencia en la actitud de los que están y de los que aún no han llegado al poder. Por otra parte, muchos católicos temen que el Diálogo se desvirtúe, que se transforme en otra cosa distinta, en una especie de conferencia en la cumbre y de pacto entre los poderes.

Todo diálogo exige algunas perspectivas en común sobre la realidad. ¿Existen perspectivas compartidas? «Yo diría que sí, por lo menos en lo referente a la descripción de esa realidad y a la toma de conciencia del problema.» Por ejemplo, el peligro de una guerra atómica, la plaga del hambre, el tema guerra-paz.

Honda preocupación del lado cristiano nace de la actitud marxista frente a la Religión. En esta cuestión debe distinguirse el lado especulativo del lado práctico. En contraposición a Feuerbach, Marx no tiene una crítica metafísica de la Religión. La Religión es considerada como elemento de las «formas de conciencia social», y es juzgada (condenada y valorada) por la función social que cumple. Ahora bien, en dos Congresos sucesivos, los comunistas italianos han constatado que la lucha por una sociedad socialista no sólo puede realizarse entre hombres creyentes, sino que este esfuerzo puede encontrar su estímulo precisamente en la conciencia religiosa.

Pero el cristiano tiene una pregunta sincera y dolorosa que hacer: ¿nos invitáis a la construcción de una sociedad atea? A esta pregunta el marxista responde que a nadie invita a la construcción de una sociedad atea, sino al logro de una situación en la que la explotación del hombre por el hombre haya quedado liquidada. Pero ¿qué pasará una vez instaurada la sociedad socialista? Desde el punto

de vista marxista, «para este estadio es esencial la liquidación de cualquier alienación real y de sus reflejos en la conciencia». El creyente se negará a admitir que la actitud religiosa sea una alienación real. Tendrá derecho a pensar en su perdurabilidad dentro de cualquier situación socio-económica. Y para pensar de este modo no le faltaría un apoyo en la misma doctrina marxista de la relativa autonomía de los valores y de su transmisibilidad.

El marxismo no pide a la Iglesia que ella se decida por el socialismo, sino que deje a sus miembros libertad de decisión. «Naturalmente que entonces queda exigido, como condición previa, el que no se mine al individuo en la plenitud de derechos de su conciencia y de miembro de su comunidad, y con ello también el respeto a los derechos soberanos de la Iglesia dentro de su propio orden.» Sobre esta política pesa la sospecha de ser una táctica. Y se piden garantías: «nosotros no creemos necesario dar ninguna clase de garantía de nuestras *buenas intenciones*». Las garantías sólo pueden residir en la forma como conjuntamente se planea el futuro y en la manera cómo se realice. En este empeño, el marxismo «considera no sólo posible, sino deseable, una Religión *mejor*». Deseo que se corresponde con la tensión de *purificación* que hoy caracteriza a la conciencia religiosa.

Finalmente, el marxismo cree que la humanidad avanza hacia una unificación y lucha por acelerar el proceso. ¿Cómo puede conciliarse esto con el afirmado pluralismo? «He ahí el problema. Pero es una problema de hoy y de mañana.»

Muchos y muy graves problemas habían puesto sobre el tapete las dos últimas disertaciones. Para no alargar más esta ya excesivamente prolija crónica, voy a insinuarlos someramente:

1) *Dos presupuestos tácitos*. Primero, da la impresión de que el marxismo traspone hacia fuera, sin corrección ni retoque, las soluciones que, en sus querellas internas, ofrece a las objeciones de colegas más intransigentes. Parece suponer que la dificultad—única o principal—del creyente radica en el temor a perder su libertad o su fe en el mundo a cuya construcción se le invita. Por eso da garantías y trata de convencerle—¿de convencerse?—de que la conciencia religiosa es un factor positivo de lucha. Pero el creyente, *como hombre y como creyente*, puede no estar conforme con el supuesto implícito en esta manera de encarar el problema: a saber que el socialismo, tal como le propugna el marxismo comunista, sea bueno o mejor que otro posible tipo de estructuración socio-económica y política. Y esto, aun cuando se le garantice un *status* de privilegio a su condición de creyente. Si al cristiano se le pregunta si el liberalismo capitalista es mejor, éste podrá responder preguntando qué es *hoy* eso que tan expeditivamente se titula «capitalismo». Y además, se negará a dejarse coger en las tenazas de un dilema, por incompleto, falso. A la altura del siglo XX, en los años 60, sería lamentable que el cristiano, *desde sus supuestos ideológicos cristianos*, tuviese que verse forzado a elegir entre eso que se dice «socialismo» y eso que se apellida «capitalismo». Esta problemática la planteó abiertamente, si bien de modo original, el padre Calvez en las Conversaciones de Salzburgo. Este año no ha aflorado en Baviera.

El segundo supuesto implícito, íntimamente conectado con el primero del carácter bueno y óptimo del socialismo, es el de que el marxismo sea la doctrina por derecho propio dirigente del avance social. Por eso es el cristiano el que ha de colaborar con el marxista para los fines marxistas y bajo dirección marxista. Esta convicción la formuló expresamente el comunista español Azcárate: «nosotros somos conscientes de nuestro papel de dirigentes, porque poseemos la concepción científica propia de nuestro tiempo». Es lógico que un marxista piense así, y nadie

se lo reprochará a Azcárate, que por otra parte dio sobradas pruebas de un sentido realista. Pero es posible que un cristiano, *desde sus supuestos de creyente*, no entienda por qué la concepción marxista es *científica*, mucho menos, la concepción científica de nuestra época. Y que, *por sus concepciones religiosas*, se crea en el derecho de poder ser líder de movimientos políticos, sociales y económicos justos. Dos o más liderazgos posibles en conflicto deben preguntarse y responderse sobre los *medios y modos* de su actuación.

Si he aludido a toda esta problemática de fondo, no lo he hecho por prurito de polémica. Tampoco para levantar más vallas en esta ya laboriosa carrera de obstáculos que es el Diálogo. Precisamente porque comparto la opinión de Girardi de que el Diálogo-confrontación de ideas y el Diálogo-conjunción de esfuerzos puede marcar el comienzo de una nueva época histórica, creo que es preciso tratar por todas sus caras las dificultades y posibilidades de un problema complejo.

2) *El problema de las garantías.* Lo habían insinuado Dubarle y Luporini. Lo puso abiertamente sobre el tapete una intervención de Alvarez Bolado refiriéndose al caso de España. En un país todavía mayoritariamente católico sería utópico pensar que el catolicismo oficial pueda cómodamente prestarse a la admisión de un cuerpo extraño que posiblemente habría de devorarlo desde dentro. Por encima de la «buena voluntad» es preciso pensar muy en serio en el tema de las garantías. Alvarez Bolado postula, siguiendo en parte la inspiración de Dubarle, unas garantías *previas y a nivel estructural comunitario*: sólo si las sociedades socialistas se abren efectivamente en sus estructuras, dando una cómoda cabida a los grupos religiosos propios se habrá creado el clima de confianza objetiva que precisa el diálogo en su doble vertiente. Azcárate se levanta para exponer, casi literalmente, las garantías programáticas del partido comunista español. Azcárate participa del punto de vista de Luporini: *garantías previas a nivel de programa oficial*. Otro tipo de garantías no es posible; será la misma praxis quien las creará a través de los resultados producidos por una colaboración eficiente y leal. ¿Estamos en un callejón sin salida?

3) *¿Monolitismo o Pluralismo?* La respuesta, aunque no sea más que por inercia antiestalinista, es unánime: pluralismo político, cultural, religioso. Pero ¿cómo organizarlo? Para Luporini ése es «problema de hoy y de mañana». Los marxistas del telón de acero son más expeditos, al menos, en lo relativo al sector religioso: «para nosotros no es problema la cuestión de la libertad religiosa», dice el húngaro Szigeti, director del Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de Budapest. Kellner insiste: ¿tienen en su país las mismas oportunidades el cristianismo y el ateísmo? Szigeti responde que sí. Luporini le apoya: él ha vivido la experiencia de Polonia... Wetter objeta: en la legislación leninista, que tiene carácter de «ejemplar» para los países socialistas, al marxismo se le da derecho a la propaganda; a la Religión, sólo al culto.

4) *¿Estado ideológicamente «neutro» o «comprometido»?* Es el punto culminante de la discusión. Szigeti no concibe cómo un Estado puede ser ideológicamente «neutro»; pero la matización ideológica del poder no implica estructuras cerradas totalitarias y monolíticas. S. Di Marco, el marxista profesor de Pedagogía en Palermo, es el más abiertamente radical: estado neutro y desideologizado; por supuesto, el monopartidismo no es marxista. Luporini matiza: estado «neutro», sin ideología, no existe ni en los países de poder derechista ni en los de significación

izquierdista. Ni es pensable ni es necesario. Estado «neutral», que no acapare el monopolio del poder para imponer coactiva y excluyentemente su ideología «es la tesis oficial de nuestro partido», dice.

* * *

En la imposibilidad de hacer aquí un balance total del encuentro, quiero cerrar estas páginas con las impresiones que fueron el broche de oro de las Conversaciones:

Una impresión presimista: La de M. Siguán, profesor de Psicología en la Universidad de Barcelona: en Salzburgo los comunistas hablaron más claro de la «neutralidad» del Estado; los cristianos afirmaron con menos miramientos la «colaboración»; el diálogo no ha avanzado. Por otra parte, es preciso pensar en lo práctico: en tiempos de Marx existían graves miserias humanas y sólo había Estados capitalistas que no las remediaban; hoy las miserias no son menores, y existen imponentes Estados socialistas frente a países liberales: ¿son mejores los remedios? No creo que ni los unos ni los otros estén dispuestos a sacrificar una parte de su renta para aliviar miserias ajenas. Es preferible menos teoría y más autocrítica respecto de la realidad.

Una impresión matizada: La de Girardi, en relación con el diálogo en general y en particular con las Conversaciones de Baviera: el Diálogo es necesario. Es posible. Es difícil. Los ensayos actuales tal vez sólo sean un comienzo. Pero esto ya es importante si puede abrir una nueva época en la Historia.

Una impresión esperanzada: La de Garaudy. El fin del diálogo es lograr que cada hombre sea más hombre sin renunciar a lo que él piensa o a lo que él es. Pertenece a dos frentes distintos: la sociedad del futuro no será construida si cada uno de nosotros no aporta lo que de más valioso hay en él. Podemos ya constatar una positiva aportación, fruto en gran parte de estos encuentros: «si nuestro combate por el hombre, vuestro sublime precepto del amor fraterno corre el riesgo de perderse en la inutilidad e ineficacia. Sin vuestra apasionada afirmación de la subjetividad y transcendencia, nuestra lucha por el hombre corre el riesgo de quedar aprisionada en un horizonte sin estrellas».

La *Paulus-Gesellschaft* no es ni pretende ser la plataforma de un diálogo institucionalizado con el Marxismo. Pero se reafirma la voluntad de seguir dialogando. ¿El próximo año en un país socialista? (sonaban entre bastidores los nombres de Zagreb, Belgrado o Praga). «Ellos tienen la palabra», concluyó Kellner, en un tono a la vez de reto, de ofrecimiento y de súplica.

El Nahal en Israel: para el entrenamiento civil de los reclutas

Son muchos los países, particularmente los países en vías de desarrollo, en los que se multiplican las experiencias formativas en materias civiles a lo largo y con ocasión del servicio militar. Campañas de alfabetización, de formación intensiva profesional, etc., como está sucediendo actualmente en nuestro país. Por la dimensión social de estas experiencias queremos traer hoy la realizada en el nuevo Estado de Israel con el nombre de *Nahal*¹.

El Nahal es una organización nacida en 1948 al amparo del Ministerio de Defensa Nacional. Tiene como finalidad el simultanear las tareas de preparación militar de los reclutas, con la formación para la labor de desarrollo y progreso de la patria. Se da una importancia grande a la preparación en sentido estrictamente técnico y profesional; pero lo característico del Nahal es el relieve que otorga a la formación para la convivencia y el desarrollo comunitario.

En la organización del Estado de Israel es bien conocida la importancia que tienen las comunidades cooperativas, particularmente en la agricultura. El original tipo de convivencia propio de los *kibbutzim*, o empresas colectivas y de los *moshav ovdim*, o aldeas cooperativas, es algo que no se improvisa fácilmente. Por eso las autoridades de Israel pretenden mediante el Nahal imbuir de espíritu comunitario a los jóvenes y a las jóvenes que, a los dieciocho años, ingresan en el servicio militar obligatorio por un período de dos. El Nahal, así, está integrado por grupos voluntarios de soldados que realizan sus prácticas en empresas cooperativas especialmente agrícolas.

Escribo especialmente porque, aunque la agricultura sea el campo más frecuente de actuación de los grupos integrados en el Nahal, no es, sin embargo, el único. Porque el Nahal ha realizado funciones de desarrollo comunitario en las zonas fronterizas, ha colaborado en la creación de cooperativas industriales, ha realizado diferentes labores de culturización y de aprendizaje y enseñanza del hebreo como lengua nacional. Pero, como queda dicho, su principal labor ha tenido por objeto el sector agrario.

La mayor parte de los jóvenes orientados hacia la agricultura comienzan por

¹ Cfr. *Revista Internacional del Trabajo*. Enero 1966.

agregarse, en grupos organizados, a diversos establecimientos agrícolas colectivos, generalmente a los *kibbutzim*.

En ellos y durante todo un año cada grupo se inicia en el trabajo de la tierra, tomando parte en las labores agrícolas de la comunidad que lo acoge. Al mismo tiempo, su permanencia en el *kibbutz* ofrece a los jóvenes un ejemplo del tipo de vida al que podrán consagrarse y constituye una prueba por la que habrá de pasar la cohesión del grupo.

Algunas de estas comunidades son establecimientos creados por el mismo Nahal, que con el tiempo llegaron a ser colectividades civiles, muchos de cuyos componentes fueron miembros del Nahal. Otras son, por ejemplo, comunidades establecidas de antiguo o pueblos fronterizos. El punto de establecimiento se elige teniendo en cuenta, además de las ventajas que presenta para la formación de los jóvenes, factores tales como las necesidades de defensa, las condiciones de mano de obra, la posible instalación ulterior de nuevos miembros, etc.

La designación de un *kibbutz* para recibir grupos del Nahal es objeto de acuerdo entre el *kibbutz* mismo y el Ministerio de Defensa. La situación del grupo del Nahal dentro de la comunidad de acogida se reglamenta punto por punto. Sigue constituyendo una unidad del servicio de defensa y tiene cuarteles propios. Muchachas y muchachos trabajan con los miembros del *kibbutz* en diferentes actividades: las primeras más bien en los servicios y con el ganado, los segundos preferentemente en el campo.

El *kibbutz* paga al Ministerio de Defensa una suma equivalente a los salarios de este trabajo, deducidos los gastos de alimentación. Aunque no se disponga, al parecer, de cálculos exactos, se dice que la recepción de los grupos del Nahal en los *kibbutzim* no siempre obedece a la consideración de la ayuda económica que aportan; ejercen su influencia otros factores, especialmente el interés de la colectividad, la seguridad y la política de población.

Para el Nahal, sin embargo, la remuneración del trabajo de los jóvenes durante este período y el rendimiento de sus propios establecimientos constituyen una importante fuente de financiación, que cubre prácticamente los gastos de funcionamiento del servicio, característica notable de este sistema.

En el Instituto Agrícola Central del Nahal se celebran cursos intensivos para diferentes especialidades agropecuarias, con medios modernos: proyecciones, maquetas, centro de experimentación, etc.

En los establecimientos de avanzada del Nahal, y después del período de formación, los muchachos y muchachas del Nahal pasan los restantes meses de su servicio de defensa constituyendo una especie de destacamento (aunque sigan siendo elementos del dispositivo de defensa). Con la ayuda de sus instructores y monitores, el grupo emprenderá ahora la experiencia de la vida en comunidad agrícola, sus miembros se encargarán de las diversas funciones sociales y económicas de una colectividad de este género, como en un *kibbutz*; cultivarán la tierra, criarán ganado y montarán las instalaciones. Las instituciones públicas o semipúblicas proporcionan el material apropiado y se construyen los edificios necesarios.

Para evaluar los resultados, más en concreto, la cantidad de instalaciones definitivas de antiguos miembros del Nahal en comunidades agrícolas, puede tomarse como referencia la proporción del número de miembros que permanecen en ellas al cabo de tres años; su media para los últimos diez años se eleva al 34 por 100. Debe señalarse que la proporción más elevada (aproximadamente el 40 por 100) corresponde a los grupos constituidos por las organizaciones de la juventud. Por el

contrario, entre los miembros que ingresaron individualmente en el Nahal, la proporción es notablemente inferior y desciende al 15 por 100 entre los individuos de menor formación moral y social.

Las realizaciones han sido verdaderamente notables. Durante los últimos quince años la labor de los jóvenes del Nahal ha beneficiado a cerca de 200 comunidades agrícolas, entre las cuales figuran en particular, al lado del centenar de comunidades que recibieron ayuda, un centenar de establecimientos cuya fundación misma fue debida, en todo o en parte, a ellos (30 creados, 10 reconstituídos y otros 60 más cuya población completaron durante el período de su creación).

Si se consideran estos resultados desde un punto de vista puramente cuantitativo en relación con el desarrollo del conjunto de establecimientos rurales (que forman más de 700 aldeas o comunidades colectivas, de las que más de 400 han sido fundadas después de 1948-1949), puede comprobarse que las actividades organizadas por el Nahal, sin pretender constituir el elemento principal del desarrollo y colonización del campo, ocupan un lugar de primera importancia.

No podemos detenernos aquí a considerar en detalle la organización, estructura, vicisitudes del Nahal a lo largo de sus dieciséis años de vida. Quede el dato, solamente, la referencia a una iniciativa que, debidamente adaptada, puede ser de utilidad también, sin duda, en otras latitudes.

J. G.

ESPAÑA

I ASAMBLEA NACIONAL DE TRABAJADORES DEL CAMPO

En los últimos días de mayo se celebró la I Asamblea Nacional de Trabajadores del Campo.

Cuatro fueron las ponencias fundamentales, objeto de estudio por Comisiones: «La integración del trabajador en la empresa», «Las bases para una ordenanza general del trabajo en el campo», «La despoblación del campo» y «El desarrollo comunitario en el ámbito rural».

Los titulares de los Ministerios más directamente interesados por el temario hicieron acto de presencia subrayando alguna idea. El de Trabajo, comprometiéndose al estudio de una ordenanza laboral para el campo y aduciendo, como prueba de la preocupación agraria del Ministerio, la nueva Ley de Seguridad Social Agraria, en esos días aprobada por las Cortes, «que si bien no cubre, en un principio, todos los objetivos sociales de este terreno, supone la consecución de algunas metas que, en otro tiempo, parecían imposibles. Para el Ministro de Trabajo no hay ni puede haber diferencia entre trabajadores de la industria y obreros agrícolas».

El ministro de Agricultura califica de difícil la actual situación del campo; lo pone de manifiesto, por ejemplo, el éxodo de la población activa campesina hacia la industria y los servicios, haciéndole decrecer de cinco millones a escasamente cuatro. Esta despoblación se debe a que la vida del campo es dura y la rentabilidad de las explotaciones es deficiente o nula; hay que conseguir aumentar esa rentabilidad y dar mayor participación al trabajador en la renta final.

En el acto de clausura, el ministro secretario insistió en varios puntos de interés: «A medida que avanza nuestra necesaria industrialización, nos cala más hondo el problema de nuestro campo y nos lleva al convencimiento de que una política bravamente campesina es lo que puede hacer colocar a España en el lugar que le corresponde... El problema de la despoblación del campo ha de constituir una de nuestras principales preocupaciones. Oímos con frecuencia, y nosotros quizá lo hayamos repetido, que en el campo sobran hombres, que el censo agrícola es excesivo comparado con otras naciones, que la industria llama al hombre sobrante del campo... Y empezamos a rechazar su alegre planteamiento. En un campo pobre, en un agro en cultivo rutinario, sin industrialización complemen-

taria, con la educación alejada, con las comodidades limitadas y con ingresos insuficientes, no hay duda que sobra gente, y si no se pone valiente y urgente remedio, nadie quedará en este trabajo.»

Otro tema que destacamos es el de la clave de la balanza de pagos: «Ya no está sólo en el turismo, sino en que el campo español entregue al mercado esos miles de millones que hoy se lleva el extranjero, después de haberse llevado también a nuestros hombres y su capacidad de producción, de riqueza y de trabajo. De poco nos serviría el desarrollo industrial si hemos de pagar al extranjero los productos básicos que deben alimentarnos, desequilibrando así el signo antes positivo de la balanza de pagos agrícola. Ofreceremos una idea sucinta de las ponencias.

INTEGRACIÓN DEL TRABAJADOR EN LA EMPRESA AGRARIA

En la ponencia se afirmaba previamente que el Plan de Desarrollo, más económico que social, tiene una filosofía más partidaria del sistema de empresa capitalista que de socialización. Y, además, deja muy en segundo plano a la agricultura respecto a la industria.

Se parte del supuesto de que, en la agricultura, como en la industria, es necesaria una reforma de la empresa. Debe darse una realización que responda a los principios doctrinales, tanto de la doctrina social de la Iglesia como de la legislación española. Ha procedido muy tímidamente aún: ¿cuántos Convenios Colectivos de empresa existen en el campo? ¿Cuándo y cómo se ha previsto la participación en beneficios?

Las líneas de una nueva política agraria tienen a la propiedad como punto de partida y la meta está representada por la empresa. Ha de basarse en un humanismo cristiano: la economía ha de estar al servicio del hombre; la antítesis individuo-Estado se resuelve en el personalismo cristiano potenciado por una socialización bien entendida. La propiedad debe cumplir su función social, que supone, en el propietario, la obligación de llevar a cabo un cultivo eficiente, directo y correcto. No solamente se debe prohibir el abandono de las tierras, sino exigir un cultivo que alcance determinados niveles. La eficiencia requiere que el director de empresa sea profesional, especialmente preparado y ayudado por otros mandos; puede ser el mismo propietario, o bien un trabajador que, con preparación cuidada, hubiera llegado a especializarse y destacar. La propiedad de la tierra debe ir unida, en la persona del propietario, a una actividad creadora y a una responsabilidad efectiva por los resultados de la explotación. La función social impone, objetivamente, la necesidad de una estructura más justa que permita y facilite el acceso de los trabajadores, individualmente o asociados, a la propiedad de la explotación, relegado a segundo término el problema del acceso a la propiedad de la tierra.

LA DESPOBLACIÓN DEL CAMPO

Es un hecho importante y cierto. Solamente un dato: en diez años (1951-60) se desplazaron 1.960.452 personas. En 1965 pasó del medio millón la población desplazada en el interior del país, a los que hay que añadir los 326.000 que salieron al extranjero; disminuyendo la población activa agraria en 1964 en 250.000.

El éxodo rural se produce como consecuencia de una necesidad de conseguir un mínimo vital y no por el deseo de abandonar las zonas de origen. Afecta el éxodo no solamente a los trabajadores por cuenta ajena; está realizado de forma anárquica.

No admiten los asambleístas la emigración como medida de gobierno; aun cuando se vea como un remedo inevitable de una situación de emergencia.

Entre las numerosas conclusiones de esta ponencia destacamos algunas: determinar las necesidades de la mano de obra agraria y cuantificar sus excedentes; realización de los presupuestos anuales de población activa agraria como medio de tutelar al campesino. Que los desplazamientos migratorios se realicen con las garantías mínimas que exige la dignidad de la persona humana dentro de una civilización cristiana. Intensificación de la formación profesional agraria. Equipos móviles de promoción profesional obrera. Se hace necesaria una Ley de Formación Profesional Agraria con el fin de promocionar a los hombres del campo. La política de desarrollo debe estimular y promover en las provincias pobres la instalación de actividades no agrarias que permitan los trasvases necesarios de mano de obra sin desplazamientos geográficos.

El segundo Plan de Desarrollo debe incrementar su acción sobre política agraria, política de desarrollo regional; política de mano de obra; ayuda efectiva al campesino.

EL DESARROLLO COMUNITARIO EN EL ÁMBITO RURAL

Se parte del supuesto de la necesidad de mejora en los extremos siguientes: condiciones materiales, profesionales, culturales, cívicas o de convivencia y espíritu comunitario.

El desarrollo comunitario no es una utopía; es la puesta en marcha de todos los recursos humanos y sociales en una comunidad para, en esfuerzo de conjunto, conseguir la mejora de la situación económica, social y cultural.

Tiene su programa y su método y requiere condiciones: comunidad, como sentido de unidad vital social; promoción interna de la acción que busca ampliar los horizontes vitales de la misma con el esfuerzo de sus miembros; organización eficaz que permita el esfuerzo continuado hacia los fines previstos.

El desarrollo comunitario rural en España se hace evidente en las zonas rurales, por sus especiales condiciones de aislamiento y de pervivencia mayor o menor de un sentimiento de comunidad. La diferencia de clima, de tipos de explotación, de nivel cultural... hacen inútil tratar de buscar una panacea para toda España. Como conclusiones se señalan por la asamblea:

Que el plan de desarrollo social agrario forme parte integrante del futuro Plan de Desarrollo Económico-Social. La Organización sindical preparará los técnicos necesarios para el desarrollo comunitario a distintos niveles; siendo tarea urgente la creación de una conciencia comunitaria en el ámbito rural, solicitando la participación de los habitantes, fomentando las empresas asociativas y comunitarias dentro de las posibilidades estructurales económicas, tendentes a la consecución de rendimientos óptimos en las explotaciones por región, comarca o zona; promoviendo la formación profesional agraria con vistas a la fijación en la tierra del campesino, adaptándole a las nuevas técnicas.

F. V.

J. E. Repullés

convenios colectivos sindicales

RESOLUCION de la Dirección General de Ordenación del Trabajo por la que se aprueba el Convenio Colectivo Sindical, de ámbito interprovincial, de aplicación a todos los centros de trabajo de la Empresa «Sociedad Española de Automóviles de Turismo» (S.E.A.T.).—B. O. E. 27 de mayo de 1966.

En nuestro escudriñar los *Boletines Oficiales del Estado* no podíamos pasar por alto la publicación de este Convenio Colectivo Sindical de carácter interprovincial que afecta al personal de la S.E.A.T., no sólo por la importancia y contenido del mismo, sino por la experiencia que supone a los negociadores de la S.E.A.T., ya que fue una de las primeras Sociedades de carácter interprovincial que se lanzó a la lid de los Convenios Colectivos.

Consta el Convenio de 147 artículos, tres disposiciones transitorias y una final, aparte de cuatro anexos que corresponden, el primero, a una tabla de correspondencia entre los rendimientos del III Convenio y del IV Convenio Colectivo, con el valor de las primas horarias directas y de las incidencias, correspondientes a trabajos de producción principal y a otras de primas horarias directas y de incidencias, correspondientes a trabajos de producción interior y otros a rendimientos medidos, con excepción de los de producción principal; el segundo, dos relaciones de trabajos, tipos «A» y «B», por los que se denominan una serie de puestos, con indicación de su dependencia; el tercero, la relación de trabajos tóxicos, peligrosos o excepcionalmente penosos, que consideramos muy importante, aunque no como materia de un Convenio Colectivo, y el cuarto, una tabla que nos indica el período de vigencia de los tiempos.

Las materias de que se ocupa el Convenio son amplísimas, ya que, a través de sus ocho capítulos, se refiere al régimen de trabajo; clasificaciones profesionales; plantillas, ingresos y promoción del personal; condiciones económicas; relaciones humanas; previsión y asistencia social y otras disposiciones varias, con lo que el Convenio se viene a confundir casi con un Reglamento de Régimen Interior, y éste es un defecto que venimos encontrando en la mayoría de los Convenios de grandes Empresas, que quieren abarcar casi todas las materias contratables haciendo difícilísimo, no solamente su elaboración que se hace interminable, sino lo que es peor aún, su aplicación.

Esta es probablemente la causa de que su aparición haya sido en mayo en lugar de enero, como hubiera debido publicarse, obligando así a una retroactividad en lo económico, siempre perjudicial para todos.

No obstante, hay capítulos muy interesantes como el de plantillas, ingresos y promoción del personal, del que vamos a hacer una pequeña mención al final, así como el de condiciones económicas francamente elevado, en relación a otros Convenios, los premios de puntualidad y primas a la producción; el capítulo VII, que se ocupa de la Previsión y asistencia social, regula las prestaciones económicas en caso de enfermedad, el seguro de vida de 36 mensualidades en caso de muerte natural y 72 en caso de accidente, así como las viviendas y otros seguros sociales que benefician a los trabajadores, etc.

Basta, pues, para terminar, un pequeño comentario al capítulo IV, que, como ya hemos dicho, se refiere a plantillas, ingresos y promoción del personal.

Plantilla.—Son tres los artículos que dedica el Convenio a esta materia, a través de los cuales indica cómo debe confeccionarse antes del 1.º de abril, pero especificando para la producción del mes de enero del mismo año. Como nota interesante añade en el artículo 38 que «Accidentalmente podrá emplearse mayor número de personal que el previsto en la plantilla en algunos Servicios o Talleres, considerándose este exceso como sobrante de plantilla».

A continuación se ocupa el capítulo de la ocupación de plazas de superior categoría para cuando se produzcan vacantes y no haya productores aptos para las mismas, indicando que en estos casos podrán ser cubiertas las plazas interinamente por el productor que se designe, que deberá tener como mínimo la categoría inferior a la que corresponda al puesto de trabajo de que se trate.

Así como de los concursos y pruebas libres, ascensos, cursos, etc., todas materias muy interesantes, pero más propias de un Reglamento de Régimen Interior que de un Convenio Colectivo.

jurados de empresa

DECRETO 1190/1966, de 5 de mayo, por el que se dispone la modificación parcial del Reglamento de Jurados de Empresa.

«Estando próximo a concluir el actual mandato de Vocales de Jurados de Empresa, se considera conveniente introducir determinadas modificaciones en el vigente Reglamento, de 11 de septiembre de 1953, que sin alterar la esencia de los principios a que responde se atempere a las circunstancias que la realidad aconseja y ofrezca una mayor agilidad en la elección de los Vocales del Jurado mediante la supresión de trámites electorales innecesarios», nos dice el preámbulo del Decreto que encabeza este comentario y que a través de sus dos únicos artículos redacta de distinta manera los números 11, 13 y 18 del Reglamento de Jurados de Empresa y deroga especialmente los comprendidos entre el 19 y 40 inclusive del mencionado Reglamento, a partir del día siguiente de su publicación en el *Boletín Oficial del Estado*.

En realidad—y como nos indica el párrafo del preámbulo transcrito—no mo-

difica el decreto nada esencial del Reglamento de estos organismos de armonía en los centros de trabajo que tan profundamente van calando en el sentir de las Empresas y trabajadores; pero lo que sí hace es dar mayor simplicidad a la elección por un solo sistema que sirva a la vez para nombrar a los enlaces sindicales y miembros de los Jurados de Empresa. Por eso, añade, «serán vocales por sus respectivas categorías profesionales los que hayan obtenido el mayor número de sufragios emitidos en las elecciones celebradas para Enlaces Sindicales» y «en los Centros de trabajo que ocupen permanentemente a más de veinticinco aprendices, la Organización Juvenil Española o la Sección Femenina del Movimiento si se trata de aprendices femeninos, designará un trabajador de la Empresa mayor de dieciocho años, que formará parte del Jurado como Vocal, cuando en el orden del día figure algún asunto relacionado con la Formación Profesional, Política o Física de los aprendices».

La renovación de este Jurado—añade en su artículo 13—tendrá lugar por mitad cada tres años, de conformidad con lo dispuesto a estos efectos en el Reglamento General de Elecciones Sindicales, si bien los Vocales podrán ser reelegidos.

Añadiendo—por último—que en las Empresas afectadas por este Reglamento, al celebrarse las elecciones de Enlaces, de acuerdo con el Reglamento General de Elecciones Sindicales, los candidatos que obtuvieron el mayor número de sufragios a su favor en su respectiva categoría profesional, compondrán la Junta de Jurados.

Aquellos candidatos que le siguieron inmediatamente en votos serán considerados como Vocales Suplentes.

En resumen, un avance en simplicidad en la técnica de elección de miembros del Jurado de Empresa que ahorrará tiempo y dificultades con beneficio para ambas partes.

seguridad social

- *Decreto 907/1966, de 21 de abril, aprobando el texto articulado primero de la ley 193/1963, de 28 de diciembre, sobre Bases de la Seguridad Social.—(B. O. E. 22-abril-1966.)*
- *Decreto 909/1966, de 21 de abril, aprobando el texto articulado segundo de la ley 193/1963, de 28 de diciembre, sobre Bases de la Seguridad Social, por el que se da nueva redacción al vigente texto refundido de Procedimiento Laboral.—(B. O. E. 23-abril.)*
- *Orden de 27 de abril de 1966 por la que se desarrolla la disposición transitoria quinta del texto articulado 3 de la Ley de Bases de la Seguridad Social en lo referente al aseguramiento de los accidentes de trabajo y enfermedades profesionales.—(B. O. E. 29-abril.)*
- *Resolución de la Dirección General de Previsión para aplicación de lo dispuesto en la Orden de 27 de abril de 1966 sobre encuadramiento mutualista transitorio a efectos de protección por accidentes de trabajo y enfermedades profesionales.—(B. O. E. 4-mayo.)*
- *Corrección de errores de Decreto 907/1966, de 21 de abril, aprobando el texto articulado primero de la ley 193/1963, de 28 de diciembre sobre Bases de la Seguridad Social.—(B. O. E. 30-mayo-1966.)*

En crónicas anteriores hemos comentado ya varias veces y dado nuestra opinión sobre la ley de Bases de la Seguridad Social.

Desde la aparición en el *B. O. E.* de la ley 193/1963, de 28 de diciembre hasta ahora se ha seguido discutiendo, comentando y escribiendo sobre la misma; por eso me parece inútil hacer aquí un comentario más. Se han hecho ya todos, desde su defensa a ultranza a su ataque despiadado. Dejemos, pues, que la práctica la juzgue, si es que realmente se la llega a poner en la misma.

Vamos, pues, nosotros simplemente a analizar muy sucintamente el primer decreto epigrafiado, no porque consideremos el segundo menos importante, sino porque nos parece más oportuno hablar antes de la ley que del procedimiento.

Consta el Decreto de un artículo único por el que se aprueba el adjunto texto articulado primero de la ley.

Se compone ésta de 216 artículos, seis disposiciones finales, tres adicionales y siete disposiciones transitorias, a través de las cuales se ocupa de las siguientes materias:

TITULO I.

CAPITULO I.—*Normas preliminares.*

CAPITULO II.—*Campo de aplicación.*

CAPITULO III.—*Afiliación, cotización y recaudación.*

Sección 1.^a—*Afiliación.*

Sección 2.^a—*Cotización.*

Sección 3.^a—*Recaudación.*

CAPITULO IV.—*Acción protectora.*

CAPITULO V.—*Servicios Sociales.*

Sección 1.^a—*Disposiciones Generales.*

Sección 2.^a—*Higiene y Seguridad del Trabajo.*

Sección 3.^a—*Medicina preventiva.*

Sección 4.^a—*Reeducación y rehabilitación de inválidos.*

Sección 5.^a—*Acción formativa.*

CAPITULO VI.—*Asistencia Social.*

CAPITULO VII.—*Gestión de la Seguridad Social.*

CAPITULO VIII.—*Régimen económico y financiero.*

CAPITULO IX.—*Normas sobre prescripción, caducidad, relación de créditos y otras materias afines.*

Sección 1.^a—*Normas relativas a prestaciones.*

Sección 2.^a—*Normas relativas a las cotizaciones.*

CAPITULO X.—*Faltas y Sanciones.*

TITULO II.—RÉGIMEN GENERAL DE SEGURIDAD SOCIAL.

CAPITULO I.—*Campo de aplicación.*

CAPITULO II.—*Inscripción de Empresas y Normas sobre afiliación, cotización y recaudación.*

- Sección 1.^a—Inscripción de Empresas y afiliación de trabajadores.
- Sección 2.^a—Cotización.
- Sección 3.^a—Recaudación.

CAPITULO III.—Acción protectora de animales.

- Sección 1.^a—Contingencias protegibles.
- Sección 2.^a—Régimen general de las prestaciones.

CAPITULO IV.—Asistencia sanitaria.

- Sección 1.^a—Disposiciones generales.
- Sección 2.^a—Prestaciones médicas y farmacéuticas.
- Sección 3.^a—Ordenación de los Servicios sanitarios.
- Sección 4.^a—Normas comunes.

CAPITULO V.—Incapacidad laboral transitoria.

CAPITULO VI.—Invalidez.

- Sección 1.^a—Disposición general.
- Sección 2.^a—Invalidez provisional.
- Sección 3.^a—Invalidez permanente.
- Sección 4.^a—Calificación y revisión de la invalidez.
- Sección 5.^a—Normas específicas para accidentes de trabajo y enfermedad profesional.

CAPITULO VII.—Vejez.

CAPITULO VIII.—Muerte y supervivencia.

CAPITULO IX.—Protección a la familia.

CAPITULO X.—Desempleo.

CAPITULO XI.—Disposiciones comunes del Régimen General.

- Sección 1.^a—Mejoras voluntarias de la Seguridad Social.
- Sección 2.^a—Disposiciones sobre Seguridad e Higiene en el Trabajo en el Régimen General.
- Sección 3.^a—Faltas y sanciones.

CAPITULO XII.—Gestión.

- Sección 1.^a—Entidades gestoras de la Seguridad Social.
- Sección 2.^a—Colaboración en la gestión del Régimen General.

Vamos, a título de muestra y no porque lo consideremos la más importante, al Capítulo V, que se ocupa, como hemos visto, de los Servicios Sociales.

Los Servicios Sociales a que se refiere el artículo 24 serán los siguientes:

- a) Higiene y Seguridad del Trabajo.
- b) Medicina preventiva.
- c) Recuperación de inválidos.
- d) Acción formativa.

A continuación se ocupa de la Higiene y Seguridad del Trabajo, que comprenderá las normas técnicas y medidas sanitarias de tutela o cualquier otra indicadas que tenga por objeto:

a) Eliminar o reducir los riesgos de los distintos centros y puestos de trabajo.

b) Estimular y desarrollar en las personas comprendidas en el campo de aplicación de la presente ley una actitud positiva y constructiva respecto a la prevención de los accidentes y enfermedades que puedan derivarse de su actividad profesional.

c) Lograr, individual y colectivamente, un óptimo estado sanitario.

La regulación y ejecución de estas normas corresponderá con carácter general y especial al Ministerio de Trabajo, que si lo considera oportuno ampliará las normas vigentes en esta materia.

Su Sección tercera se preocupa de la Medicina preventiva, previniendo la coordinación con la Sanidad Nacional en campañas de medicina preventiva y a veces otras de carácter particular.

De la reeducación y rehabilitación de inválidos nos hablan los artículos 30, 31 y 32, por los que se nos habla de los derechos que a la reeducación y rehabilitación se tienen, así como la extensión de los servicios y el contenido de las ayudas asistenciales de la misma, que podrán consistir en tratamientos de recuperación fisiológica y funcional, procesos de readaptación, cursos especiales de formación profesional adecuados a las necesidades y aptitudes del inválido, así como, en su caso, medidas adicionales de empleo selectivo.

Por último, finaliza el capítulo preocupándose por la acción formativa, su contenido, la coordinación que ha de tener con las entidades gestoras y el fomento y desarrollo de los estudios sociales.

En general, un plan ambicioso y amplísimo que consideramos muy difícil de realizar y que nos da much miedo su puesta en práctica, pero que no obstante esperamos sea acogido por todos con el entusiasmo y la buena fe que la Seguridad Social merece.

socialización en la empresa

A propósito de la reseña de *El proceso de socialización en la empresa*, por Rafael Hinojosa, publicada en el número 80 de la revista, nos remite el autor del libro una carta abierta dirigida al recensionista, José Manuel González Páramo. Publicamos a continuación los párrafos de la misma que creemos se refieren más directamente al contenido de la crítica:

«Entrando en su crítica, que es lo que motiva esta carta y dejando, como digo, de lado el tono general, me limitaré a contestar las preguntas que me hace a continuación de cada una de mis conclusiones señaladas en el repetido folleto:

1.º Dirigir y organizar directamente la producción.

Usted pregunta: *¿Todos? ¿Muchos? ¿Los capaces y representativos?*

Creo que la respuesta es obvia, tienen que dirigir y organizar la producción las personas, de entre los obreros, que hayan sido preparados humana y técnicamente para ello. No pueden dirigir todos, pero sí pueden *elegir todos*, a los que han de llevar las riendas de la empresa socializada. Podríamos resumir diciendo que todos pueden participar en la organización realizando lo mejor posible las normas dadas por los técnicamente preparados, y en la dirección, eligiendo y vetando a los candidatos propuestos.

2.º Elaborar los planes de producción y desarrollo.

Su pregunta es: *¿Quiénes? ¿Exclusivamente ellos?*

Cuando usted me hace estas preguntas creo que está desvalorizando a los obreros en bloque, considerándolos no aptos para esta función.

Yo le afirmo que sí; que *todos ellos* tienen que elaborar los planes de producción y desarrollo. Pero es que yo cuando hago esta afirmación (que en otra parte de mi folleto reconozco que será difícil llegar a ello), doy un sentido más amplio a la palabra *obrero*. Yo estoy pensando en esa corriente importante que se deja oír entre algunos sectores universitarios que están descubriendo que viven privilegiadamente dentro de la Universidad adquiriendo unos conocimientos técnicos que luego han de poner al servicio de la comunidad, y que por tanto en la empresa tendrán la misión de elaborar, planificar, investigar, etc..., pero formando parte de una comunidad, no de una clase. Naturalmente su función será valorada en medida diferente a la del señor que limpia la máquina, o que barre las naves de la fábrica, pero le desaparecerán los privilegios que le ofrece el mundo capitalista, y tendrá

que desarrollar una labor de equipo con los demás hombres que participan en la producción.

Usted me dirá que estoy hablando de una sociedad totalmente socializada y que esto será difícil de conseguir. Efectivamente, le hablo de esta nueva sociedad en la cual creo que verás. Y esto no es utopía.

3.º Decidir sobre la admisión y cese de trabajadores, fijar la duración de la jornada de trabajo.

Usted me pregunta: *¿Ellos o los que dirijan en su nombre? ¿En qué supuestos y bajo qué condiciones?*

Naturalmente serán «ellos», por medio de su asamblea general de trabajadores, los que entiendan en la admisión y cese de productores, o bien delegarán a los que tienen el poder ejecutivo (que a su vez habrán sido elegidos por dicha asamblea) para que en determinadas condiciones, a convenir, despidan o admitan personal.

4.º Fijar los salarios y repartir beneficios.

Su última pregunta es: *¿A ellos mismos?*

Esta pregunta no la entiendo: *¿Por qué no?* Esta nueva empresa puede crearse con un órgano contable que permita la regularización del salario y el reparto de beneficios.

Punto final.

Si usted tuvo la paciencia de leer todo mi folleto observaría en él que yo estoy por la total abolición del capitalismo y todas las formas del totalitarismo, y que hablo de una futura empresa hacia la que hay que ir caminando, enmarcando ésta en una sociedad más justa, más humana y, por tanto, más cristiana.»

* * *

De la respuesta de J. M. González Páramo reproducimos asimismo los párrafos que más se relacionan con el fondo de la réplica:

«En algo está usted equivocado, no necesité paciencia para leer su trabajo, lo leí con simpatía y admiración. En algo también coincidimos plenamente: en la lucha por conseguir una sociedad más justa...

Antes de que su carta llegase a mí, envié una recensión análoga a «Moneda y Crédito» que, manteniéndose dura sobre sus conclusiones, resulta más matizada; pero tenga usted en cuenta que, a pesar de la dureza de mis palabras, llamo, de paso, la atención sobre un trabajo detrás del cual hay un estado de ánimo que debe hacer pensar a los lectores, y esto es un hecho que le favorece y favorece a nuestro ideal común por vías distintas...

Conozco la Empresa lo suficientemente bien, aunque sé que mi conocimiento, desde el punto de vista obrero español, nunca superará al suyo porque no soy trabajador manual. Toda esta experiencia la recojo en dos volúmenes titulados «La Empresa y la Política Social» (Editorial Rialp, Madrid, Méjico, Buenos Aires, 1966), en más de 1000 páginas apoyadas en mi experiencia y sufrimiento y en unos 3.000 autores, empresarios y obreros...

Usted, en su folleto, toma una opción y trata de persuadir a otros en nombre de la clase obrera. Yo le respeto, pero en nombre de la complejidad de las cosas y por virtud de un conocimiento suficiente y no interesado, tomo una opción que discrepa de sus conclusiones, aunque coincida con su espíritu de perfección y admire su lucha por conseguir una situación mejor; con mi discrepancia trato de hacer reflexionar y persuadir a los lectores de lo que en mi opinión resulta poco estudiado y tentado...

Si reconozco que en su folleto hay muchas cosas buenas y le doy publicidad es porque no le rechazo del todo y deseo que sus ideas sean conocidas. No abrigo la menor acritud hacia usted ni hacia los ideales que a usted le mueven, pero discrepo de sus conclusiones...

Lo que usted me dice de los intelectuales de la Universidad (yo estoy también en la Universidad) no me sirve de argumento. Usted y yo hemos vivido en la empresa y sabemos que muchos intelectuales dicen cosas verdaderamente irresponsables sobre la empresa porque no la conocen desde dentro. Otros, realmente despreciables, en lugar de buscar la verdad están tratando de comprarse un seguro de vida cómodo en el futuro que esperan y temen al mismo tiempo...

No contesto a la respuesta que usted da a mis «dudas» porque esas preguntas no iban dirigidas a usted, sino a los lectores, para que reflexionasen sobre lo que de posible o imposible había en sus propuestas; y no lo hago porque creo que es imposible hacerlo en una carta, pero en mi libro podrá ver usted que sí no en todos, coincido en bastantes puntos con usted...

Sepa usted, y se lo digo porque noto que le he molestado sin querer, que algunas veces las suspicacias de los obreros molesta también, en lo más íntimo, a aquellos intelectuales que desean y trabajan por una sociedad mejor, amando más la verdad que la vinculación a ningún sector social y se deteriora así la fuerza que podría darnos la unión con aquellos hombres en que encontrarían siempre acogida, verdad y abrazo. Por eso su contestación a mi carta la tomo como una cortesía de una persona que, por encima de lo que le haya podido molestar, sabe entablar un diálogo que es de todo punto necesario...»

noticias bibliográficas

BEUTER, Friedrich: *Zur sittlichen Beurteilung von Inflationen* («Para un juicio moral de la inflación»).—Ed. Herder, 1965, 190 págs.

Con el fin de ofrecer un sólido enjuiciamiento moral de esa enfermedad económica que es la inflación, el autor, que reúne en sí mismo la personalidad y la formación del economista y del teólogo, nos brinda en la primera parte de la obra los descubrimientos que ha realizado sobre el tema en un concienzudo recorrido a lo largo de la Historia, desde Aristóteles hasta los escritos de Prümmer, von Nell-Breuning, Bigo y otros muchos autores.

¿Conoció Aristóteles la inflación? No, desde luego. Pero sí el fenómeno simétrico de la depreciación del dinero, a propósito del cual encontramos en él la apreciación ética de que, sin estabilidad de la moneda, no es posible cumplir el dinero las funciones que le son propias en la vida del intercambio de bienes.

Tampoco la Biblia nos habla de inflación, pero sí toma postura clara frente a la falsificación de pesos y medidas que en alguno de sus aspectos coincide con aquélla.

El tema del valor del dinero en general y de la depreciación de ese valor en concreto lo encontramos, respectivamente, tratado en las obras de los Santos Padres y escritores de los primeros siglos cristianos, por un lado, y de los escolásticos medievales por otro. Su postura ante la depreciación como fenómeno moral es reprobatoria; por sus consecuencias desequilibradoras en la vida económica, las injusticias que acarrea en la liquidación de las deudas, etc. La misma actitud descubre el autor en los tratados de los grandes teólogos españoles de los siglos XVI y XVII. Idéntica, en línea generales, la de los modernos escritores.

Viene un apartado en que se hace una síntesis del que podríamos llamar «juicio de la Historia» sobre la inflación y fenómenos afines. Un juicio claramente negativo.

La segunda parte del libro consiste en un análisis económico de la inflación como evento de la economía moderna. Un análisis a fondo—con el instrumental al día de la Teoría Económica—de la inflación y sus consecuencias en el equilibrio de la producción y en la distribución de las rentas.

La tercera parte, que se apoya en las dos primeras, es de enjuiciamiento moral, detenido, comprensivo de la inflación; de la inflación galopante y de la más frecuente en la realidad inflación solapada, lenta y progresiva.

Creo que esta extensa monografía tiene un gran valor como resultado de una investigación, pero no menos como punto de partida. El autor se ha asomado a los escritos de varios cientos de autores de verdadero interés en esta materia, pero no ha podido ir hasta el final en la investigación de cada uno. Por eso este libro tiene una gran utilidad como guía para investigadores futuros. Teniendo en cuenta sobre todo el abundante, crítico, ordenado y selecto aparato bibliográfico con que se halla enjaezado.

J. G.

Mentalidad productiva y conciencia social, 74 págs.—*La nueva Ley de ordenación del Crédito y de la Banca*, 78 págs.—*Nueva ordenación bancaria*, 43 págs.—*Ante el mercado común europeo*, 59 págs.—*Expansión necesaria del comercio exterior*, 79 págs.—*Hacia nuevas estructuras comerciales*, 66 págs.—Ediciones del Movimiento. Madrid. Colección «Nuevo Horizonte».

Todos los españoles se han de sentir partícipes de un perfeccionamiento social asentado en una mejora productiva. La solidaridad implica una estricta justicia en las relaciones económicas y, singularmente, entre empresarios y trabajadores. Es necesario superar los antagonismos entorpecedores de la producción. Hay que limpiar la base económica de residuos clasistas, de privilegios y rencores sociales, configurando la nueva sociedad sobre los postulados de la justicia y de la reciprocidad. Es objetivo común de todos los españoles el elevar la renta nacional y su distribución equitativa. Esto reclama el ejercicio simultáneo de una eficaz mentalidad productiva y de una exigente conciencia social.

La Ley sobre Ordenación del Crédito y de la Banca constituye el marco jurídico en el que se ha de desenvolver una evolución honda y eficaz de nuestras instituciones financieras, tanto públicas como privadas. Se trata de una disposición que ha merecido el asenso nacional y que es considerada por todos como instrumento modelador necesario para que la actividad crediticia, de tan enorme importancia en el perfecto funcionamiento de la actividad productiva, sirva a ésta de manera efectiva y real, permitiéndola alcanzar el ritmo y el tono que se juzgan indispensables para el desarrollo económico. Esta Ordenación constituye el armazón de un sistema que naturalmente reclama disposiciones complementarias. Se hacen comentarios en tres aspectos: mejora de las estructuras de la banca privada, perfeccionamiento del sistema crediticio, nacionalización de la banca oficial.

La nueva Ordenación Bancaria es el punto de partida de una transformación del sistema crediticio y bancario español, para acomodarlo a las exigencias derivadas de una nueva etapa del desarrollo. Los escritos aducidos recogen los aspectos más destacados de la nueva ordenación y las soluciones que actualizan la función del sistema bancario al servicio de la economía nacional. Contribuyen al conocimiento de la transformación que se ha de operar en las estructuras económicas españolas.

El tema del desarrollo económico nacional, primero desde el punto de vista interno y después en relación con una posible incorporación de España a las organizaciones europeas es de plena actualidad. Los organismos oficiales vienen realizando en este aspecto una amplia y profunda tarea de información, que tiene como finalidad fundamental la consecución de un nivel económico próspero, en el que pueda desarrollarse con eficacia el propósito social que garantice la eficacia de una posible integración española en las organizaciones económicas europeas, sin peli-

BIBLIOGRAFÍA

gro de retracción, parálisis o desorden. Para ello es fundamental la puesta en forma de los recursos económicos nacionales, el mantenimiento y la aceleración del ritmo productivo y la creación de fuentes de riqueza, como la insistencia en promover conexiones exteriores con los grandes mercados.

El sector exterior constituyó durante muchos años un estrangulamiento grave de la economía española, con muy desfavorable incidencia sobre las posibilidades de desarrollo. Las medidas estabilizadoras ejercieron una acción transitoria, pero originaron un cambio sustancial de situación. Se examinan las orientaciones que pueden seguirse para mejorar de modo permanente la acción exportadora y mantener una acrecida importación.

De la eficacia que adquiera la actividad comercial depende en muy buena parte el equilibrio presente y el desarrollo económico futuro. Por circunstancias diversas que se analizan, en España el comercio adolece de fallos que es necesario remediar para que el conjunto nacional pueda desarrollarse de forma eficiente y equilibrada. Se exige una ordenación que abarque desde la reducción porcentual del coste de los servicios comerciales en el conjunto del producto nacional hasta la ampliación y la mejora de tales servicios.

M. B.

OBERNDÖRFER, D.: *La soledad del hombre en la sociedad norteamericana*. Ediciones Rialp, S. A., 250 págs. Madrid, 1964.

La finalidad del autor es aportar elementos de juicio para caracterizar y determinar el hombre de hoy; en una sociedad en la que todo está en transformación, porque la racionalización y el progreso técnico hacen que cambie a la continua la producción industrial. Ese continuo cambio de la base técnica de la vida, sin la cual los pueblos no pueden vivir hoy día, conduce a un interminable movimiento de masas, no precisamente en colectividades, como en tiempos pretéritos, sino cada individuo independiente, o en pequeños grupos familiares, siguiendo, no la configuración del terreno, sino las manifestaciones económicas del mundo técnico. Es impresionante el número de millones de norteamericanos que en una decena de años emigraron del campo a la ciudad. Esta sociedad, marcada por la técnica, sociedad masificada y nivelada, sin contornos delimitados de clases, con la competencia como norma penetrando en todos los ambientes de la vida humana, y donde el ascenso y descenso social caracterizan el destino y la ley de la gran masa, son objeto de estudio en la obra. Con el trabajo se pretende combatir ciertas tendencias deshumanizadoras de la sociedad moderna, ayudando al hombre a prevenirse contra ellas.

El autor, aun cuando observa al hombre americano desde distintos puntos de vista, quiere dejar formalmente sentado que está lejos de su intención cierto como antiamericanismo al que atribuir todos los defectos, cerrando los ojos farisaicamente a lo que pasa en casa; los fenómenos, sin duda con más relieve donde hay más acusada manifestación de vida técnica, son comunes a Europa.

Como factores que determinan la esencia de la sociedad técnica, y con ella la fisonomía de los hombres que la forman, son: movilidad horizontal de grandes masas de población; movilidad vertical, en su ascenso social; carácter especial del trabajo y aumento del tiempo libre. La soledad del hombre moderno es título y con-

clusión del libro; una soledad que tiene su raíz principal en la pérdida del sentido de la trascendencia; con estudio detenido del tema del amor y la sexualidad: estima de la mujer, matrimonio, educación de los hijos, desde el punto de vista sociológico. Crítica del optimismo americano y europeo, como irreal. Finaliza con un capítulo sobre antropología teológica, como verdadero ataque contra el espíritu mundano de la sociedad americana, a base de obras de R. Nieburh y P. Tillich.

V.C.

LONDOÑO, C. M.: *Economía Agraria Colombiana*. Ed. Rialp. Madrid, 1965, 226 páginas.

Los siete primeros capítulos del libro están dedicados al estudio de la reforma agraria en Colombia; realizaciones pretéritas y actuales a través del Instituto Colombiano de Reforma Agraria. A lo largo de ocho capítulos se hace un estudio monográfico de la economía cafetera colombiana, que ocupa a más de 500.000 personas y constituye un medio de subsistencia para dos millones. En el capítulo penúltimo se recopilan los textos legales sobre la propiedad desde la Constitución de 1811 a la Reforma Constitucional de 1936. Cierra la obra con la exposición de los criterios y principios sociales que, a juicio del autor, ha de presidir toda reforma agraria.

En la historia del régimen de propiedad de la tierra en Colombia descubre el autor una evolución desde un régimen comunitario y colectivo de gran sentido social al sistema liberal, individualista, de importación, en los tiempos que siguieron a la revolución francesa. Sistema liberal en que las tierras se concentran en pocas manos, el cultivo se descuida, se proletariza el campesino.

Antes del descubrimiento de América la apropiación de la tierra seguía directrices comunitarias. A la propiedad colectiva de la tierra y al trabajo comunal les faltaba, apenas, el complemento de un poderoso Estado central. En la reforma agraria de 1591 la explotación económica de la tierra se consagró como canon fundamental. Se determinó la reversión periódica de las tierras en relación con las personas que no la cultivaran adecuadamente. Y se dió a los indios nuevas tierras para que, por medio de su trabajo asegurasen su independencia económica frente a los peninsulares. Se creó la propiedad municipal, la propiedad personal y la propiedad comunal. Esta, bajo el nombre de Ejido, se dividía en dos grandes porciones, «la una destinada a acrecentar las rentas o bienes propios de la municipalidad, y la segunda, la más extensa, para que las disfrutaran en común los moradores pobres del pueblo y tuvieran dónde apacentar sus animales, recoger leña, maderas de construcción y utilizar sus aguas...»

Los intentos más recientes de reforma han sido todos incompletos, parciales, de una eficacia limitada.

El autor, con un criterio que suscribimos, defiende los movimientos asociativos y libres en los sistemas de propiedad, la exigencia de un cultivo eficiente y una filosofía sobre la función social de la propiedad que ya expuso en otra obra, *Libertad y propiedad*: debe reconocerse la propiedad privada, socializada en ciertos casos en cuanto al uso y sometida a las directrices de una planificación económica de acuerdo con un sano criterio de Bien Común.

J. G.

BIBLIOGRAFÍA

BANDINI, Mario: *Economía Agraria*. Ed. Instituto de Estudios Agro-Sociales. Madrid, 1964. Dos tomos. 892 páginas.

Tres, al menos, son los caminos de investigación de la economía agraria: el de la constatación estadística de regularidades en la dinámica de precios, ingresos, productividad, mercados, etc., agropecuarios, y la individualización de tales regularidades; el de la aplicación de los modelos teóricos de la Economía General a las peculiaridades del sector agrícola; el de la comprensión de la realidad económica rural en toda su complejidad, mediante observación y explicación racional de los sucesos observados. Bandini lleva muchos años de andadura por este último, que es, a su juicio, el más a propósito para eludir los riesgos de simple historicismo del primero y de abstractismo del segundo. No es una excepción esta obra que reseñamos, correctamente traducida por Emilio Gómez Ayau.

De los dos tomos he leído con más agrado el segundo. Trata en él de los sistemas agrarios. De «la realidad agraria como expresión económico-geográfica», en frase del autor. Recorre los sistemas agrarios de Europa Occidental, U.R.S.S. y Europa Oriental, sistemas agrarios americanos, africanos, orientales y del continente australiano. Pero no es un simple tratado de Geografía Económica, ni siquiera de Estructura Económica. Tras una descripción en lo esencial de las características y elementos de los diferentes sistemas, procura insistir en lo que cree específico de la Economía Agraria como teoría, en su explicación racional y sistemática. Se nota en la descripción el relato del viajero, del testigo de vista técnico y preocupado, que es Bandini. Sólo se lamenta su brevedad; forzosamente ha tenido que ceñirse a lo fundamental de cada sistema, por haberse querido extender a la totalidad de los países.

Se me ofrece más difícil valorar el primer tomo. Digamos que no es un tratado *terminado* de Economía Agraria. Pero ¿es que ha existido hasta ahora tal tratado? Creemos que no. La Agraria es la menos elaborada de las ramas de la Teoría Económica. La Economía Agraria está por hacer, se suele decir con razón. Por eso este primer tomo—y toda la obra—de Bandini, no sería justo enjuiciarla por su «acabado». Más bien debemos preguntarnos cuál ha sido la contribución de Bandini en esta obra al progreso de la Economía Agraria como teoría. Pudiera ser que su aportación—notable—a la Economía General Agraria estuviera, sobre todo, en los capítulos III, V, VIII y IX: desarrollo, ciclos, cultivos, ganado, industrias agrarias, asociación de empresas, mercados. En otros capítulos, o predomina el planteamiento microeconómico (cap. VI, la explotación, el balance, etc.) o los aspectos institucionales (cap. IV, propiedad). Del conjunto no resulta a mi juicio una síntesis clara, aun cuando el valor de cada uno de estos elementos, y el de su suma—si no integración doctrinal—sea importante.

Deseamos la difusión de esta obra, que realmente puede contribuir al conocimiento de una rama «deprimida» de la Economía y a la promoción económico-social y humana del sector agrario.

J. G

ECHEVARRÍA, Juan: *Anotaciones al Plan de Desarrollo*. (Editorial Tecnos, Madrid, 1964), 228 págs.

En este libro se pone el texto resumido del Plan Español de Desarrollo Económico y Social para el período 1964-1967: su ámbito, la situación actual de la economía española, los objetivos, la significación y características del Plan, sus previsiones, las directrices de la política de desarrollo, el programa de inversiones públicas, los factores humanos y sociales, el desarrollo regional, los polos de promoción y desarrollo y polígonos industriales. Pero precede a esta exposición una crítica del Plan, sus presupuestos, se aportan notas sobre las inversiones extranjeras en España, se fijan los centros neurálgicos del Plan, se analiza el equilibrio económico como condicionante del Plan, la reserva de divisas, la integración europea, y sobre todo comienzan ya por señalarse los desequilibrios del Plan: el que existe entre la agricultura y la industria, entre los aspectos económicos y sociales, en el trato dado a los factores capital y trabajo, entre inversión y ahorro, importaciones y exportaciones. Sin duda, los resultados que ya se conocen ratificarán, por lo menos en parte, estos desequilibrios previamente señalados. Finalmente, se trata de la reforma de estructuras y del costo social del desarrollo.

M. B.

DE CALAN, Pierre: *Renacimiento de las libertades económicas y sociales*. (Aguilar, Madrid, 1964), 243 págs.

El autor, con una obra eminentemente personal y sentida, ha expresado el pensamiento de un equipo de hombres conducido por Henry Fayol, que, procedentes de campos diversos y con responsabilidades muy variadas en el cam-

po económico y social, ha aportado su experiencia y las líneas maestras de sus convicciones ante la confusión de las ideas con relación a la evolución económica y social, en especial ante la influencia creciente del dirigismo del Estado y de sus intervenciones económicas generalizadas. Los componentes de este equipo no son partidarios ni del socialismo ni del liberalismo, sino de una economía libre en que el hombre tenga las mejores oportunidades de desarrollo de su personalidad desde los puntos de vista moral y material. Establecen la superioridad persistente de un régimen económico-social de libertad sobre un régimen socialista. Las comparaciones y datos no faltan. Pero se emplean en definir lo que en verdad es una economía libre, qué es lo que no es y qué es lo que es. Se declara la imposibilidad de desposeer de la responsabilidad en la dirección de las empresas a los propietarios del capital o a sus representantes, sin que por ello se ponga fin a la posesión privada de los medios de producción; la necesidad de que en las grandes sociedades anónimas se establezcan entre accionistas y dirigentes los contactos necesarios para hacer a los accionistas conscientes de su misión y llevarlos al cumplimiento de la misma. Se afirma el carácter indispensable de la autoridad de la dirección, pero se afirma la necesidad de asegurar la integración en la empresa de los asalariados, cuyo contrato de trabajo no debe debilitar sus derechos. Se establece que la intervención de las asociaciones profesionales y de los poderes públicos tienen un carácter subsidiario, pero esta intervención tiene que adaptarse a la evolución de las técnicas, a las condiciones del hombre moderno, a la ampliación de los principales problemas del ámbito internacional, a la emancipación política y a la promoción económica del Tercer Mundo. Algunos, sin duda, no estarán conformes con la crítica a ciertas inter-

venciones del trabajador en la empresa y a algunas funciones que se niegan a las asociaciones profesionales. Pero se está en presencia de un libro muy serio y muy meditado, que si reivindica los fueros de la libertad en el campo económico y social, no por eso descuida, sino al contrario, propugna por el predominio de los factores humanos y sociales.

B. MAS

LIGHT, H. R.: *El Directivo de empresa*. Traducción española de la obra «The business executive». Cía. Bibliográfica Española, S. A., 173 págs. Madrid, 1965.

Se ofrece el libro como una introducción a los principios básicos de Dirección. Está concebido con un sentido práctico abiertamente, con la idea de proporcionar, no precisamente luz de altos principios, sino experiencia a cuantos corresponde la función ejecutiva en la empresa. El arte y la técnica de dirigir, tan necesarios para lograr un rendimiento satisfactorio, o francamente alto, requiere una base teórica, sí, pero también una guía práctica, inspirada en la experiencia del Ejecutivo de la Empresa, que esto viene a ser el libro de Light. Posición y responsabilidades del directivo en la empresa; relaciones humanas; relación con subalternos; selección y atracción de candidatos; delegación de autoridad, etc. Todo ello en estilo sencillo, sin pretensiones doctrinales, pero, de hecho, dando sana doctrina para una colaboración humana y un eficaz rendimiento.

V. C.

KOHR, Leopold: *El superdesarrollo. Los peligros del gigantismo*. Ed. Luis Miracle, S. A., Barcelona, 1965. 230 págs.

He aquí un libro con el cual la mayor parte de sus lectores creo no podrán

estar plenamente de acuerdo. La tesis que trata de probar—sin conseguirlo—es arriesgada: como una dimensión óptima de la empresa, existe una dimensión óptima de la sociedad medida por el número de habitantes. Este óptimo lo señala el autor entre 200.000 y quince millones de habitantes. Por encima de estos límites su tamaño se hace crítico, y un aumento del crecimiento hace aumentar más rápidamente sus dificultades que la capacidad del hombre para solucionarlas. Andorra, Mónaco, San Marino, serían para el autor los tipos ideales de Estado.

La tesis, como se ve, se enfrenta con la actual corriente mundial de asociaciones e integraciones interregionales e internacionales, en los niveles económico y político, y me parece no se puede admitir. Sin embargo, es útil en cuanto apunta a la existencia cierta de lacras sociales específicas de las grandes sociedades, y a la defensa de algún grado, al menos, de descentralización política, de la verdadera personalidad moral de las regiones naturales dentro de cada país.

El libro está escrito en un estilo vivo, polémico, con ingenio, humor, sarcasmo e ironía. Pudiera parecer intrascendente, teniendo en cuenta que Kohr presenta muchas de sus ideas en forma de hipótesis sin aportar una demostración categórica. De una notable agudeza, resulta en una lectura entretenida. Aun cuando no pruebe—ni creo se lo ha propuesto el autor con seriedad su tesis central, en los aspectos concretos de su crítica suele dar casi siempre en el clavo.

J. G.

La technique et l'homme: Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels français. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1960, 248 págs.

Muchos estudios se han consagrado a las repercusiones humanas y espirituales de la técnica. Pero la Unión Católica

de los Científicos Franceses ha creído que aún podía decir cosas interesantes sobre esta materia. Un conjunto de artículos completan y precisan los análisis existentes. Las aportaciones de este tomo no pretenden constituir un conjunto orgánico que proponga agotar el tema. Pero gracias a la diversidad de las perspectivas y de las experiencias de los autores, se ofrece una visión bastante completa de la cuestión, al menos en sus aspectos principales. Varios temas son tratados por los mismos autores, pero con una luz cada vez diferente. Hay testimonios de autores directamente comprometidos en las técnicas, con reflexiones debidas a filósofos y teólogos, que tienen la preocupación, aunque alejados de la actividad técnica, por captar la significación y las consecuencias humanas de la técnica. Varios autores responden a una encuesta sobre varios aspectos de la técnica; se explica la naturaleza y la diversidad de las funciones técnicas, la crisis del mundo técnico y la psicología, la ilusión tecnológica, el valor cultural de la técnica, el ideal científico y el ideal técnico. Luego los elementos filosóficos y teológicos: técnica y filosofía; técnica y religión; ateísmo del mundo técnico; conciencia religiosa y mentalidad técnica; hacia una teología de la técnica.

M. B.

CORCAO, Gustavo: *As Fronteiras da técnica*. Río de Janeiro, Livrara Agir, 344 págs.

Los estudios contenidos en este volumen resultan de la refundición y condensación de un conjunto de conferencias pronunciadas por el autor ante diferentes grupos. Se tratan problemas en apariencia distintos, pero reunidos y unificados bajo el mencionado título. Concede el autor que en las actuales condiciones históricas una civilización

humana necesita un cierto tipo de progreso técnico. El tecnicismo que condena al que pretende poner límites, es el caracterizado por el error de querer trasplantar a los dominios de la vida moral los métodos, el criterio y los estilos propios de la técnica. Este es el pensamiento central que domina toda la obra. Establece en términos doctrinales rigurosos los dominios del «hacer» (en el orden material) y del «obrar» (en el orden moral), y trata de la irrupción del tecnicismo en el mundo moderno en función de los sistemas y de su inserción en la coyuntura histórica. Se hacen aplicaciones a la política y la técnica, al patriotismo y nacionalismo, a la filosofía del arte, al papel social de la mujer, al problema religioso de nuestro tiempo, a la condición humana y a sus conflictos.

M. B.

CARDIN, Joseph: *Laicos en primera línea*. Editorial Nova Terra, Barcelona, 1965, 213 págs.

Al llegar a sus 80 años, en 1962, el tan conocido y admirado apóstol mundial de la juventud trabajadora, justamente elevado recientemente a la dignidad cardenalicia, recoge en este volumen que se ofrece al público de lengua castellana como el resumen y la síntesis de todas sus preocupaciones apostólicas iniciadas en sus primeros años de sacerdocio. Varios capítulos son intervenciones suyas en reuniones internacionales y sesiones de estudios. Por eso puede aparecer alguna repetición e insistencia de ideas. Todo lo que hasta hoy se ha dicho sobre el apostolado seglar, su necesidad, su misión, su campo de actuación, su espíritu, su formación, se encuentra en este libro. Su carácter activo le indujo siempre a contrastar la teoría del apostolado seglar con las realizaciones concretas. Cardijn se ha

movido sobre todo en la esfera del mundo del trabajo, del juvenil especialmente; pero la riqueza de su experiencia la pueden aprovechar todas las formas de apostolado individual y organizado. En su humildad no pretende presentar una tesis o una exposición metódica del conjunto del problema del apostolado seglar, ni imponer una doctrina acabada, un método inmutable, un estilo apostólico perfecto; es un hombre en movimiento, que explora, busca. Reconoce que aún no se ha llegado a la perfecta madurez en las cuestiones implícitas en el apostolado seglar, que hay que continuar investigando y precisando. Pero un espíritu y una pauta recomendables sí se encuentran en este libro del Cardenal Cardijn.

B. CAL

PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, Antonio: *Los salarios en la industria española y en el extranjero*. Madrid, 1964, 183 págs.

Ante dos fenómenos de gran importancia en el cuadro social de España, como son la emigración de españoles a Europa y la revolución en los salarios nominales en la misma España, es de alabar esta iniciativa de este conocido sociólogo para acometer este estudio, nada fácil, por no tener material disponible suficiente en España para esta materia y por los complejos factores que han de intervenir para fijar un resultado valedero, aproximativo siquiera, en esta comparación. El autor, llevado de un realismo sincero y no por apariencias de opiniones, que muchas veces no son objetivas ni aun de parte de los mismos interesados, se hace con los datos que de hecho ha podido obtener en España y en Europa, y con ellos, aun reconociendo los límites de su investigación, nos da unos resultados interesantes. Las cifras de los ingresos medios anuales del trabajador industrial en activo, según

sea cualificado, medio o peón. Luego hace la comparación basándose en estadísticas de la Comunidad Económica Europea, de la Organización Internacional del Trabajo y del coste de la vida en aquellos países. Se ve que las diferencias en salarios nominales, que son el triple o cerca del triple más altos en Europa, se atenúan cuando se trata del salario real: en las diferentes ramas de actividad de la industria en general, los salarios extranjeros suponen desde un 60 por 100 más (en Francia) hasta un 100 por 100 (Alemania), quedando los italianos por debajo de los españoles en un sexto o un séptimo. En la actualidad siderometalúrgica los obreros europeos ganan el doble en poder adquisitivo que los españoles, menos los italianos, cuyo exceso es solamente de una sexta parte. En minas de carbón, en Alemania un 60 por 100 más, hasta 100 por 100 en Holanda, menos en Italia, que están por debajo de los españoles en un décimo. Otras interesantes conclusiones se derivan de este realista y meritorio estudio del señor Perpiñá.

B. CAL

Progrès Technique et Conditions des Travailleurs. Semana Social Valona del Movimiento Obrero Cristiano. Malonne, 181 págs.

Esta semana, poniéndose en la línea de las preocupaciones modernas, se puso a examinar las consecuencias del progreso técnico sobre la condición de vida de los trabajadores. Hizo participar a los asistentes en la conciencia de las formas del progreso técnico sobre dicha condición y sus posibilidades de acción, especialmente para sus organizaciones, a fin de asegurar en el seno de las empresas y en la vida de la sociedad humana bajo sus diversas formas la primacía de los más altos valores de la persona. Así las lecciones versaron sobre la esencia del

progreso técnico, sobre el progreso técnico y las condiciones de trabajo, sus consecuencias sobre la estructura del empleo asalariado, sus relaciones con el sistema económico y la acción obrera. Finalmente una lección trató de la vocación humana y cristiana del progreso técnico.

M. MAS

H. HAWLEY, Amos: *Ecología humana*. Editorial Tecnos. Madrid, 1962, 433 páginas.

La geografía humana se había ocupado desde antiguo de los problemas de relación del hombre con su medio. Pero la ecología humana viene a matizar este enfoque de una manera especial. No se trata ya sólo de indicar los problemas de relación del hombre con el medio en torno, señalando su conexión mutua, sino de acentuar los aspectos sociales de la adaptación. Así la ecología humana se va convirtiendo en una rama subordinada de la sociología o en una cantera de supuestos y datos con los que tiene que contar el sociólogo. Esta traducción, pues, viene a proveer al campo sociológico español con una obra con aspectos nuevos demográficos y sociológicos. La obra se divide en cuatro partes: trata la primera de la ecología en general, o sea, del organismo y del medio, de las adaptaciones, de la interrelación de la vida y del puesto del hombre en la comunidad biótica, de la relación de la ecología humana con la ecología general y el puesto de la ecología humana en la ciencia social. La segunda parte estudia el agregado humano con las cuestiones del «Habitat», del crecimiento de la población, de su composición y de su equilibrio. La tercera versa sobre la organización ecológica, la diferenciación, la estructura de la comunidad, el aspecto espacial, el aspecto temporal. La cuarta, de las cues-

tiones del cambio y desarrollo, movilidad, expansión en la organización interregional en la ciudad, en la comunidad local.

M. MAS

LAFFRANC, Georges: *Histoire du travail et des travailleurs*. París, Flammarion, 490 págs.

En dos grandes partes divide el autor su obra: la edad del utensilio, la edad de la máquina. No se trata de una historia de las técnicas, sino de la progresiva división del trabajo con los problemas que ella ha aportado. En la primera parte se encuentran aportaciones de carácter universal sobre los trabajos del hombre prehistórico, la diversidad de los oficios en tiempo de los faraones y de los escribas, del mundo grecorromano, con la vida de los campesinos, de los esclavos. Se pasa luego al trabajo en el régimen feudal, en la monarquía, en la organización de los oficios, y se describen las emociones populares obreras en tiempos de la monarquía absoluta. En estos últimos puntos de esta primera parte y en todos los de la segunda el autor se limita a dar datos sobre la historia francesa. Bajo esta limitación se estudia luego la irrupción de la máquina, el nacimiento del proletariado, la vida obrera en los principios de la gran industria, la revuelta de los trabajadores contra sus condiciones de vida, la muerte de los oficios, la unión de los proletarios, las repercusiones de la técnica sobre el trabajo campesino, sobre la asociación sindical, siempre en Francia.

M. MAS

DE MAEZTU, Ramiro: *Los intelectuales y un epílogo para estudiantes*. Ediciones Rialp, S. A. 1966. 384 págs.

Una colección de artículos de Maeztu, de diversas épocas, sobre el tema de los

BIBLIOGRAFÍA

intelectuales. Unos cuantos artículos sobre el intelectual en general, su misión, su influencia en la vida española; para luego centrar la visión en tres figuras que Maeztu consideró como sus maestros: Costa, Galdós, Menéndez Pelayo. Una tercera serie de artículos están agrupados en torno a Unamuno, Ortega y D'Ors. El cierre del Ateneo y las agitaciones estudiantiles, asuntos relacionados con los intelectuales, le inspiran otra serie de artículos que figuran como final de la obra.

F. S.

ABAITUA, Carlos: *Católicos desunidos*. Colección Antena. Edit. Ethos. Irún. 100 págs. 22 ptas.

Hoy día se invoca la unión; con mirada más alta del catolicismo. Sin embargo, hay una desunión entre los católicos, que suena a paradoja. En el libro se hace una contraposición de dos grupos importantes: integristas y progresistas. Precisamente por ser posturas de todos los tiempos, interesa la perspectiva histórica que el autor presenta en uno de los capítulos. Dos porturas que se intensifican en ciertas épocas. Luego, un poco sintéticamente, el autor presenta las dos tendencias relacionadas con temas tan del día como la tolerancia, la libertad religiosa; psicología de unos y otros ante la conciencia de poseer la verdad, autoritarismo, puritanismo, etc.; con una observaciones críticas fundamentales, como la falta de fe, desconocimiento de la Iglesia como explicación de estas posturas que deben superarse.

V. C.

HELEN HARRIS, Perlman: *El trabajo social individualizado*. Ed. Rialp, 1965. 305 págs.

El vocablo inglés «casework» es traducido por la expresión «trabajo social

individualizado» para significar el proceso empleado por algunas instituciones consagradas a fomentar el bienestar público para ayudar al individuo a afrontar con mayor eficacia sus problemas de ajuste social. Se trata, así, de un manual de utilidad profesional para asistentes sociales, instituciones de servicio social y similares.

Comienza por definir acertadamente a la persona—objeto del «casework»—, no como un simple producto de naturaleza y educación, sino como un ser humano en trance de ser, además, con respecto al presente y de devenir con respecto al futuro. Punto de partida: la persona que acude como cliente a una institución de asistencia social, está siempre en un estado de tensión o sobrecarga.

Tras la persona, su problema. Se establecen seis principios que ayuden a su comprensión. Destacamos uno: los problemas que caen en la esfera del trabajo social individualizado se caracterizan porque afectan vitalmente o quedan afectados por la actuación social de la persona. Tras el problema, el lugar y la metodología del tratamiento. El estudio detenido del proceso del tratamiento comprende siete capítulos completos, del capítulo 6 al 12 inclusive. De estos me han parecido de especial interés el capítulo 6, relación entre especialista y cliente; el 11, diagnóstico; el 12, la aplicación al cliente.

En los dos últimos capítulos se nos ofrece con detalle, a lo largo de cuarenta páginas, el proceso de curación en dos casos concretos. Un último capítulo de bibliografía sistemática y brevemente reseñada por la autora del libro completa esta especie de breviario del asistente social—no del psiquiatra—en el tratamiento de los casos de bloqueo social de la personalidad.

J. G.

La educación y la nueva sociedad, 77 págs.

Panorama de la educación española, 63 págs.

Desarrollo social de la cultura, 66 páginas.

La formación profesional y la nueva sociedad, 38 págs.

La juventud y la nueva sociedad, 74 páginas.

La mujer y la nueva sociedad, 118 páginas.

A tres aspectos atiende principalmente este fascículo: la educación científica y técnica para el dominio de la naturaleza; la educación para el perfeccionamiento moral e intelectual de la persona humana; la educación de la convivencia, ordenada a una armoniosa vida social.

El fascículo pretende recoger e integrar el múltiple aspecto de la educación como hecho político, como hecho social y como hecho económico en toda su trascendente unidad. Se han alcanzado ya resultados positivos. Conviene ahora plantearse la cuestión de cara al futuro y establecer las metas necesarias para orientar nuestros esfuerzos educativos, en orden a la progresión necesaria del crecimiento en todos los aspectos.

Se intenta establecer, no un sistema de acción definitivo y riguroso, sino más bien un juego de sugerencias, de ideas, de puntos germinales, de los que, desde el lugar competente, pueda extraerse un cogollo flexible de doctrina y de actividad. De cara al tiempo por venir, la consecución de una cultura popular completa y viva se presenta, tal vez, como la más importante de cuantas metas se propone el hombre lúcido de nuestros días.

España se encuentra hoy empeñada en un proceso de desarrollo económico de una magnitud y grandeza que supera a todos los de su historia. Para llevarlo a cabo con éxito, necesita atender de

modo perentorio a la formación profesional. Hay que romper las arcaicas estructuras sociales que han perdurado precisamente por el raquitismo económico, y desde este ángulo superior al de pura economía se nos presenta la formación profesional en su exacta dimensión de vitalizadora del acontecer social y encauzadora de los deseos de engrandecimiento que hoy se dejan sentir, con la sana impaciencia de llegar, en todos los núcleos humanos de España.

Los jóvenes, como problema y como solución, quedan en las páginas de este folleto. En ellos se confía, para ellos hay exigencias y de ellos se desea la compañía para un recorrido que pedimos cada día más difícil, pero también más noble. Los hombres jóvenes, afañosos de empresas, abiertos y generosos al mundo, orgullosos de su estirpe, conocedores de la realidad y ambiciosos de superación en la línea de la fidelidad, la autenticidad y el rigor, están aquí. Con ellos se cuenta. Y ellos, a buen seguro, no habrán de defraudar a la comunidad española en sus mejores anhelos.

Se presenta un estudio sobre la mujer en la nueva sociedad española, en orden a su inserción activa en la marcha del país y a la consecución plena de sus derechos como persona y de su dignidad humana. En esta monografía, en relación con la mujer, se tratan los siguientes aspectos: su importancia social; la educación, la familia, el hogar, el trabajo de la mujer casada, la profesión, el orden social, el feminismo, el desarrollo económico, su participación en la actividad económica, formación profesional, trabajo femenino y renta nacional, la cultura, la sociedad rural, el deporte, la belleza, la modernidad, la dignidad femenina. Como apéndice se pone la Ley de los Derechos políticos, profesionales y de trabajo de la mujer.

M. B.

BIBLIOGRAFÍA

CARDONA, Carlos: *La metafísica del Bien Común*. Ed. Rialp. Madrid, 1965. 160 págs.

Presenta el autor el libro como «solamente una introducción al estudio del bien común en la doctrina de Santo Tomás». Así lo es en realidad. Un estudio neoescolástico de investigación y análisis de los textos del Aquinate en torno al tema del bien común. Un estudio denso; de lectura lenta, pero por demás fecunda por la misma hondura de sus raíces en tierra tan buena y generosa. Un estudio breve; a partir de la página 90 se reserva el espacio a la transcripción de textos, referencia de citas y bibliografía. Un estudio sistemático, de acuerdo con la metodología escolástica de distinción, clasificación y definición precisa de las nociones y elementos de análisis.

En una síntesis demasiado abstracta éste podría ser el pensamiento central del libro; el fin de la comunidad es el fin del hombre en la medida en que el hombre es parte de esa comunidad; pero si esa comunidad no recoge en toda su plenitud al hombre—ofreciéndole el perfecto cumplimiento de su fin propio—, evidentemente no puede proclamarse perfecto bien común de los hombres, y en esa medida el bien propio de cada hombre excede de la ordenación política, sin que exceda, sin embargo, de la ordenación humana en toda su generalidad, porque esa ordenación es el conjunto de todos los hombres con sus fines propios en armónica conjunción, pero teniendo también en cuenta que esa ordenación humana no es el último fin.

J. G.

MARÍA LONDOÑO, Carlos: *Libertad y propiedad*. Ediciones Rialp. Madrid, 1965. 195 págs.

Este libro expresa de una manera clara y vibrante la doctrina católica acerca

del derecho de propiedad, del uso comunitario de los bienes materiales, de la función social de la propiedad, de su evolución y formas, de los límites vitales del derecho de propiedad. Asimismo desarrolla acertadamente las relaciones entre la propiedad y la libertad, la evolución de la propiedad en la sociedad anónima; con ello se encuentra con el nuevo sistema que ha dado en llamarse neoliberalismo, del que analiza sus características y formula la crítica. Consecuentemente se acomete el tema de la libre empresa, de la concurrencia, de la iniciativa privada y de la función del Estado. Un último capítulo trata de la reforma de las costumbres y de las instituciones, encareciendo la necesidad del espíritu de pobreza y de la austeridad. El estilo es combativo, enérgico y al mismo tiempo prudentemente mesurado, sin exageraciones.

M. B.

FRANÇOIS, PEROUX: *El Capitalisme*. Edicions 62, Barcelona, 1964, 148 páginas.

Este libro, traducido del francés al catalán, tiene un prólogo de Jordi Petit i Fontserè. El autor de este libro es reconocido como una de las personalidades más relevantes de Francia en economía contemporánea. El autor reconoce la gran complejidad del concepto del capitalismo y los conflictos de grupos y de intereses que surgen al tratar este tema. Pero se atreve a analizar en términos científicos los hechos fundamentales, las instituciones cardinales, los lazos esenciales que caracterizan la economía capitalista. Pero procura no caer en la apologética ni en la banal requisitoria del sistema. Intenta todo lo posible silenciar sus preferencias, para dar lugar al análisis objetivo. Así estudia lo que es el capitalismo, cómo se ha formado, cómo funciona, según qué leyes y regularidades. Procu-

ra dar una respuesta libre de todo prejuicio y liberada de toda controversia de escuela. Habla de las crisis del capitalismo, tales como han existido y existen y tales como las interpreta el marxismo. Termina con una visión sobre los futuros posibles en materia de organización económica y con ello critica severamente la planificación colectivista. Termina diciendo que es menester conservar todas las ventajas que ha procurado al mundo el sistema capitalista, a pesar de las injusticias que ha cometido; el capitalismo no ha agotado toda su fecundidad si, comprendiendo y dominando la ley de su desarrollo, se sabe aplicar el espíritu de innovación que ha asegurado su crecimiento en la nueva etapa, de superación.

M. B.

TARANCÓN, V. E.: *La Parroquia hoy*. Colección Hinnení. Ediciones «Sigüeme». Salamanca, 1964.

La idea del libro la condensa el autor en la conclusión: la Parroquia ha de renovarse intensamente si ha de estar a la altura de las circunstancias; orientarse cara al mañana si no quiere quedar desplazada; con medida y prudencia, que indican la reflexión, no lentitud; sin improvisar llevados del ritmo de los tiempos, ni retrasarse por cobardía. Ahí apuntan los capítulos del libro: estudio de la institución parroquial: familia parroquial, con el amor como base; comunidad viva, con mentalidad y testimonio cristianos y actitud militante; comunidad orante, jerarquizada: con un programa de acción militante y comunitario.

F. S.

VAES, Michel C.: *Plan de cuentas y organización contable*. Ed. «Sagitario, S. A.» Barcelona (13), 1965, 98 páginas.

Se trata de un manual práctico y sintético de contabilidad de la empresa. No es un libro de prácticas de contabilidad. Su valor estriba, a mi juicio, en el criterio unitario que nos ofrece de ordenación e interrelación de las cuentas en la empresa. Se enumeran, circunscriben y definen la totalidad de las cuentas, tanto de la contabilidad externa como de la contabilidad interna o industrial. Se dan criterios acertados de subclasificación, ordenamiento y vinculación entre todas ellas.

J. G.

HINTZEN, Wilhelm: *Los errores más frecuentes en la política de la empresa*. Ed. «Sagitario, S. A.» Barcelona (13), 1965 108 págs.

Un pequeño libro en el que se refleja, ante todo, la experiencia de empresario y la formación humanista del autor. Su intención parece haber sido, en el fondo, la de brindar una serie de consejos prácticos a los gerentes de empresa. Consejos algunos tan «caseros» como la recomendación de que tomen nota siempre por escrito, ordenadamente, de todo acuerdo, contrato o compromiso. Otros tan prácticos, maduros y de sentido común, como el que no dependan en los créditos de una sola de las instituciones bancarias, que hagan uso más bien de la que denomina «operación triángulo». Insiste en la necesidad de una política de empresa, que incluya como capítulo esencial la planificación económica, y no se limite al control de los libros, elaboración y lectura del balance.

J. G.

LALOUX, J.: *Problemas actuales del mundo rural*. Ed. Rurales de A. C. Barcelona (12), 1966. 112 págs.

Un libro-folleto de pastoral rural, que aparece como complemento del li-

BIBLIOGRAFÍA

bro *La Iglesia y la Pastoral de las grandes ciudades*, por F. Houtart. Nos describe la sociedad campesina tradicional, estudia los factores de la evolución actual del mundo rural, explica finalmente el ser actual y el deber ser de la actuación y presencia de la Iglesia en el medio agrario. Todo de forma sintética y con buen sentido a lo que creemos. Parece está escrito pensando más bien en los lectores urbanos, desconocedores o no familiarizados con las condiciones y ambiente del mundo campesino.

J. G.

LEPPICH, J.: *El Padre Leppich al habla*. Ediciones Studium. Madrid, 1963.

Hace años que este orador de masas empezó con sus sensacionales éxitos. Con razón se estudiaron con interés especial sus modos de llegar al pueblo, sus «grupos de choque de amor al prójimo», la valiente presentación de sus ideas a pecho descubierto y en plena calle. En el presente libro se recogen muchas de estas ideas y de estas actuaciones.

F. S.

MESEGUER, D.: *Juventud y moral o moral de jóvenes*. Ediciones Studium. 2.ª edición. Madrid, 1961.

Casi nada más que un acuse de recibo en nuestra revista, de este libro que, de haberse recibido oportunamente, se hubiera dado a conocer con detenida referencia. Hoy lo conocen numerosos lectores, a muchos de los cuales les habrá orientado moralmente con

su recto criterio y temario amplio, en torno a la juventud y sus problemas.

F. S.

SANS FERRÁN, J. M.: *Una tenería municipal en la Barcelona del s. XVIII*.

Exhumando viejos papeles del Archivo Histórico de Barcelona el autor ha elaborado este bello libro que presenta Colomer Munnany, S. A., continuando la línea de publicaciones de desarrollo sectorial. La propia ciudad de Barcelona era el empresario de esta Tenería, industria municipalizada, cuyo historial se traza partiendo de las causas de la fundación, las luchas entre Gremio de Curtidores y Ayuntamiento, hasta la quiebra a finales del siglo XVIII.

F. S.

BENESCH, H.: *Psicología de la actividad comercial*. Ed. Rialp, S. A.: Madrid, 1966, 194 págs.

Pretende el autor que su libro pueda ser utilizado en calidad de texto en los seminarios y cursillos organizados por las empresas para sus jóvenes directivos, en esta especialidad de la Psicología, relativa a la actividad comercial. El libro es en efecto un sensato y articulado análisis de la mercancía como polo de atracción del cliente, psicología de la compra y del comprador, de la venta, de la publicidad, de la actividad comercial en su conjunto. Un tratamiento claro y ordenado del tema. Un libro técnico; no encontramos en él apreciaciones de carácter moral, pero valoramos el que no cuente con el truco o fraude práctico al cliente como principio de estrategia comercial.

J. G.

«LO SOCIAL Y YO»

Por **C. Giner y D. Aranzadi**

Segunda edición del libro de texto de Religión para el curso Preuniversitario, corregida y aumentada.

Estudia con valentía y serenidad el problema social en el mundo y en España.

Editorial el Mensajero

Apartado 73



BILBAO

«CONCEPTO ECONOMICO DE EMPRESA»

por **Mariano Sánchez Gil**

Bibliográfica Española, S. A.

M A D R I D

«TECNICAS DE FORMACION DE DIRIGENTES»

LECCIONES QUE HEMOS DE APRENDER DE LA EXPERIENCIA COMUNISTA

Dos folletos del antiguo dirigente comunista Douglas Hyde. Enseña a los cristianos las técnicas que usan los comunistas para formar a sus dirigentes.

Pedidos a: **Fomento Social**

Pablo Aranda, 3 - MADRID (6)

«LA TECNICA DE LA PROGRAMACION LINEAL APLICADA A EMPRESAS AGROPECUARIAS»

por **José Javier Rodríguez Alcaide**

Editorial Aldecoa

B U R G O S

Fuerzas Eléctricas de Cataluña, S. A.

Producción, transporte y
distribución de energía
eléctrica

Domicilio Social:
Plaza de Cataluña, 2
BARCELONA

MUNDO SOCIAL

REVISTA MENSUAL DE ACTUALIDAD SOCIAL

En sus últimos números ha tratado de:

- La Huelga
- Distribución de las rentas
- La Publicidad
- Los Sindicatos
- La Paz y la Guerra

En su próximo número:

- Los Monopolios

SUSCRIPCIÓN ANUAL: 135 PESETAS

Redacción y Administración:

Pablo Aranda, 3 - MADRID-6

BOLETIN DE ESTUDIOS ECONOMICOS

Revista de Investigación Económica publicada por la ASOCIACION DE LICENCIADOS EN CIENCIAS ECONOMICAS POR LA UNIVERSIDAD COMERCIAL DE DEUSTO

N.º 65:

LAS INVERSIONES EXTRANJERAS EN ESPAÑA

Con las firmas de: Fernando Sainz Moreno, Enrique Puig Rojas, Antonio Garriges Walker, Manuel Varela Parache, Huberto Villar Sarraillet, Raimundo Poveda Anadón, Juan Sardá Dexeus.

Tres números al año con un total de más de 800 páginas

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN ANUAL:

España: 200 ptas. - Extranjero: 250 ptas. - Número suelto: 100 ptas.

La correspondencia debe dirigirse a:

BOLETIN DE ESTUDIOS ECONOMICOS

UNIVERSIDAD COMERCIAL DE DEUSTO

Apartado 153

BILBAO (España)

REVISTA INTERNACIONAL DE SOCIOLOGIA

(Trimestral)

Publicada por el INSTITUTO «BALMES» DE SOCIOLOGIA

Director: Carmelo Viñas Mey

C O N T I E N E :

Secciones doctrinales:

- I. Sociología.
- II. Problemas de población.

Secciones informativas:

- 1) Información española.
- 2) Información europea.
- 3) Información americana.
- 4) Sociología religiosa y catolicismo social.

Notas bibliográficas.

PRECIOS :

	España	Extranjero
Suscripción anual	120,00	180,00
Número suelto	35,00	50,00

LIBRERIA CIENTIFICA. Duque de Medinaceli, 4 - MADRID

CUADERNOS INFORMATIVOS DE DESARROLLO ECONOMICO SOCIAL

(Bimestral)

Publicados por el INSTITUTO «BALMES» DE SOCIOLOGIA

Publicación dedicada exclusivamente a los problemas del desarrollo.

Contiene las secciones siguientes:

- I. Problemas españoles.
- II. Desarrollo y progreso técnico.
- III. Desarrollo y estructuras económicas.
- IV. La Iglesia y los problemas del subdesarrollo.
- V. Información y documentación.

"VOZ DEL TRABAJO"

Lea Vd. prensa obrera

Suscripción anual: 55 pesetas

Pedidos a:

Pablo Aranda, 3
Madrid-6

La CIMALI

PRIMERA MARCA MUNDIAL EN MAQUINAS
DE CAFE EXPRES, PARA BARES Y CAFETERIAS



Bizerba

LA MAS IMPORTANTE FIRMA EUROPEA DE FA-
BRICACION DE BALANZAS, CORTADORAS DE
FIAMBRES, PICADORAS DE CARNES, SIERRAS
PARA HUESOS Y PESCADO CONGELADO, ETC.



ASOCIADOS Y DISTRIBUIDORES PARA ESPAÑA:

R. OYARZUN Y CIA., S. A.

Arlabán, 4
Paseo Imperial, 12

M A D R I D

Teléfs. { 231 08 29
 { 265 40 04

DICCIONARIO DE MORAL PROFESIONAL SEGUN LOS TEXTOS PONTIFICIOS

por

Florentino del Valle S. J.

La respuesta autorizada de la Iglesia a los problemas inquietantes de la época, que se plantean en el ejercicio de las profesiones.

Pedidos a:

**FOMENTO SOCIAL
Pablo Aranda, 3
MADRID-6**

DICCIONARIO DE TEXTOS SOCIALES PONTIFICIOS

por

Angel Torres Calvo

segunda edición

1945 páginas

Pedidos a:

**FOMENTO SOCIAL
Pablo Aranda, 3
Madrid-6**

La actualidad en dos libros:

EL SINDICALISMO POLITICO

por

JOSE ANTONIO EZCURDIA

Técnica y Humanismo en la Empresa

por

CARLOS GUILLERMO PLAZA

Pedidos a:

**FOMENTO SOCIAL
Pablo Aranda, 3
Madrid-3**

Revista de Fomento Social

tratará en su próximo número

los temas:

- El impuesto redistributivo
- Voluntad de retorno de los emigrantes cualificados
- Los sectores rezagados en el I plan de desarrollo

Difunda Revista de Fomento Social

Benefíciase o beneficie a otro —haciendo alusión a este anuncio— de un 20 % descuento en el precio de suscripción.

Suscripción: 130 ptas.

40 PTAS.