

SEGUNDA PARTE  
ARMONIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA  
Y LAS CIENCIAS SOCIALES

CAPÍTULO TERCERO  
HOMBRE Y SOCIEDAD

I. El hombre entre los demás seres de la naturaleza . . . . .	183
II. Conocimiento de la sociedad. La perspectiva filosófica y sus relaciones con las ciencias sociales . . . . .	195
1. El hombre como ser que conoce . . . . .	195
2. Diferentes tipos del saber . . . . .	201
III. El ser de la sociedad . . . . .	207
1. Bases ontológicas: el ser del hombre y de la sociedad . .	207
2. Los principios de la filosofía social: pluralismo, solidarismo, subsidiariedad y de desarrollo . . . . .	214
IV. Fines y valores de la sociedad . . . . .	221
Bases éticas: los fines del hombre y la sociedad . . . . .	221
V. Sociedad, economía y derecho . . . . .	227
VI. Sociedad y política . . . . .	230
1. Raíz y significado de lo político en la vida humana . . .	230
2. Conexión de lo político con lo económico y lo social . .	252
VII. La sociedad en el plano internacional . . . . .	254
1. La sociedad y la política en el mundo actual . . . . .	254
2. La nueva era del capitalismo. Pero ¿qué suerte parece depararle a la filosofía democrática a fines del siglo XX? . . . . .	256
3. El panorama actual y futuro de la filosofía social y política . . . . .	259

VIII. Algunas propuestas de orientación para la sociedad de nuestros días: un material para estudio de la filosofía social y las ciencias sociales . . . . .	259
1. Las soluciones a los conflictos sociales, políticos y económicos del mundo contemporáneo . . . . .	259
2. La solución ante la relación hombre y sociedad . . . . .	262
3. Recomendaciones ante los retos del mundo contemporáneo . . . . .	265
4. La renovación cristiana del orden político . . . . .	267
5. Hacia una tercera vía: la solución cristiana a los problemas de hoy . . . . .	289
6. Los ideales para México . . . . .	322
7. La democracia mexicana . . . . .	329
8. El Estado y la juventud . . . . .	330
9. Culminación de estas propuestas . . . . .	335

SEGUNDA PARTE

ARMONIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA  
Y LAS CIENCIAS SOCIALES



## CAPÍTULO TERCERO

### HOMBRE Y SOCIEDAD

#### I. EL HOMBRE ENTRE LOS DEMÁS SERES DE LA NATURALEZA<sup>70</sup>

Toda filosofía social debe comenzar por el hombre. El ser humano es el ingrediente primario e ineludible de la sociedad, y por él hay que iniciar la reflexión filosófica acerca de lo que no es más que la agrupación constituida para que los hombres vivan y alcancen su perfección en el mundo. Ésta parece ser una afirmación obvia y natural. Algo tan sencillo como cuando se suman dos elementos matemáticos y se obtiene un resultado; y sin embargo, no lo es. Se trata de una verdad que hay que razonar y enfatizar.

Cuando decimos que la sociedad comienza por el hombre, queremos dar a entender que en sus inicios está siempre presente un ser racional y libre, o sea, un ser que por su inteligencia y por su capacidad de decisiones autónomas supera, de un modo esencial, a todos los demás seres del universo. El hombre no se mueve por instintos, ni está determinado, necesariamente, por las leyes ineludibles de la naturaleza. Él puede darse cuenta de la realidad que lo circunda y de su propia existencia, además tiene poder para transformar esa realidad por medio de su trabajo. Esto le ha permitido elevarse desde las organizaciones primitivas de los comienzos de la historia hasta las complejas formas de la vida social de nuestros días, con sus avances técnicos, científicos y artísticos. El hombre, ocupa un puesto especial y privilegiado en el universo.

Pero no siempre se ha reconocido esto así. A lo largo de la historia del pensamiento filosófico y sobre todo a fines del siglo XVIII, durante el siglo XIX y comienzos del XX, han existido filósofos e investigadores científicos, que han sostenido que las sociedades humanas no son más

<sup>70</sup> Este capítulo es el único que logró escribir González Uribe específicamente para la segunda parte de este manual. Lo demás fue completado siguiendo el boceto original para este texto, con algunos de sus escritos inéditos y extractos de sus obras publicadas al respecto.

que el producto de una larga evolución a partir de las agrupaciones de animales —abejas, hormigas, castores, por ejemplo— y que no hay ninguna diferencia esencial entre las sociedades animales y las humanas. En unas y otras predomina el instinto y las leyes a que están sujetas, son siempre necesarias, ineludibles y determinadas de antemano. Con esto, claro está, se extiende una visión naturalista del universo en la que no hay lugar para un ser humano con una posición preeminente y con decisiones libres capaces de alterar la naturaleza.

Aunque estas concepciones naturalistas han sido superadas y hoy en día ya no se discute que hay una diferencia esencial entre los hombres y demás seres de la naturaleza, queremos, no obstante comenzar nuestro estudio de la filosofía social con una afirmación clara y decisiva del lugar especial y privilegiado del ser humano, dotado de razón y libertad, entre los demás entes que integran el universo material.

La sociedad que nos interesa es, pues, una sociedad plenamente humana, o sea, integrada exclusivamente por seres racionales y libres, que buscan un bien y una perfección que no pueden obtener de forma aislada. Esto quiere decir que para conocer bien la sociedad y comprender más a fondo su naturaleza y sus fines necesitamos tener una idea clara acerca del hombre, de su posición en el mundo y de su singular destino. Todo estudio sociológico debe ir precedido por un estudio antropológico.

Pero aquí nos metemos en un terreno altamente problemático. ¿Quién es el hombre? ¿Cuáles son sus fines existenciales? ¿Cuál es su destino propio? Muchos filósofos —y muy calificados— han tratado de resolver estos problemas. Abundan los temas de antropología filosófica, aunque con diversos nombres en la literatura de nuestros días. Sin meternos en muchas discusiones o polémicas acerca de esto, podemos tomar como punto de arranque el camino de la descripción fenomenológica que nos ofrece el destacado filósofo alemán de nuestros tiempos Max Scheler, en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, y así trataremos de resolver, o al menos aclarar en la medida de nuestras posibilidades, el enigma del ser humano.

El hombre, ante todo, es un ser multifacético, participa de la naturaleza de múltiples entes del universo, aun cuando, no pertenece totalmente a ninguna de ellas. Estando inmerso en un mundo en donde hay una gran variedad de entes, el ser humano se encuentra frente a lo que no es él —*lo otro*— y frente a lo que es semejante a él —*los otros*—. De esta manera va cobrando conciencia de su posición especial en el cosmos.

Al enfrentarse con *lo otro*, el hombre se encuentra con dos grandes reinos de la naturaleza: el inorgánico y el orgánico. En el primero, están todos los entes de naturaleza material, que están sujetos a las leyes físico-químicas, desde las innumerables estrellas y astros que ocupan el firmamento hasta el más pequeño e insignificante de los átomos que integran los cuerpos materiales. Entre estos dos extremos de grandeza y pequeñez, se da una casi infinita variedad de entidades, de gran diversidad de formas y tamaños, que recibe habitualmente el nombre de reino mineral.

Los seres humanos participan en gran medida en ese reino, y hasta puede decirse que forman parte de él, por el elemento más visible y exterior de su ser, que es el cuerpo. El cuerpo humano en su estructura ósea y muscular y en sus células, tejidos, aparatos y sistemas, está compuesto de multitud de sustancias físicas —fósforo, manganeso, calcio, potasio, hierro, entre otras— que al combinarse, en perfecto equilibrio, dan origen a su forma externa y a su energía vital. Y esas sustancias han llegado a ser contadas, pesadas y medidas con notable exactitud en los laboratorios especializados, de tal manera que su falta o exceso en determinados casos, puede provocar alteraciones nocivas para el funcionamiento del cuerpo humano.

El hombre es, pues, un conjunto de sustancias físicas entre otras que hay en el universo. Constituye un ente *sui generis* en el reino mineral y está sujeto a las mismas leyes físico-químicas que rigen la materia. Pero hay en él, algo superior a la simple materia inorgánica. Es la vida. Todas las estrellas del cielo y todos los entes físicos que hay sobre la tierra, aún sumando la totalidad de sus elementos, no podrían producir una partícula viva. La vida es algo esencialmente distinto y superior; y ninguna agregación de moléculas materiales podría explicarla en forma adecuada. La vida es movimiento autónomo e inmanente, con una teleología propia. Y la más insignificante célula vegetal o el más pequeño protozoo, es infinitamente superior a la más compleja y rica agregación de elementos materiales.

Los seres vivos son extraordinariamente variados, pero en su conjunto se dividen en tres grandes grupos: las plantas, los animales y los hombres. Y dan lugar a tres distintos reinos: el vegetal, el animal y el humano. Los tres están sujetos a leyes específicas: las leyes de la vida o leyes biológicas, mucho se ha estudiado sobre estas leyes, desde los primeros periodos de la evolución de los vivientes, que es la embriología, hasta las épocas de mayor complejidad en los entes vivos. Multitud de ciencias positivas, con

afinadas metodologías y perfeccionados instrumentos de observación, y experimentación, han hecho avanzar el conocimiento de lo biológico, desde los primitivos griegos hasta Carlos Darwin, Guillermo Wundt o Hans Driesch. Y no han faltado interesantes interpretaciones filosóficas de la vida, como la clásica obra de *La evolución creadora*, de Henri Bergson.

En este mundo de los seres vivos se da un fenómeno que para nosotros tiene mucha importancia: es el de la conciencia. La conciencia, es la actividad por la cuál el viviente se da cuenta de lo que le rodea y reacciona frente a los estímulos exteriores. Es el principio de lo que podríamos llamar el conocimiento. Se da en las plantas, en los animales y en los hombres, aunque de distinta manera. En los dos primeros, se trata de un fenómeno instintivo y exterior. Se le llama conciencia directa. La planta y el animal se dan cuenta de su entorno y reaccionan frente a él de una manera placentera o desagradable. En cambio en el hombre, por su naturaleza racional, hay una percepción interna que le permite no sólo darse cuenta de lo que le rodea, sino de si mismo en el acto de percibir. En el hombre, esta conciencia recibe el nombre de refleja, porque es volver en si mismo y penetrar en su propia realidad.

Esta conciencia refleja, es característica del ser humano y privativa de él. Ningún animal, por perfecto que sea, es capaz de conocerse a si mismo o de realizar un acto autónomo de voluntad, independientemente de su instinto. Y aquí entramos, entonces, en un reino nuevo, peculiar y exclusivo del hombre, le llamaremos, el dominio de la conciencia, o sea de lo psíquico.

En este dominio de lo psíquico nos encontraremos varios fenómenos de diversa índole: intelectivos, volitivos, afectivos, subconscientes y muchos más. Pero su característica común y principal, resulta ser un centro activo, capaz de un conocimiento reflejo y de decisiones autónomas; y por consiguiente el hombre adquiere su identidad personal y su unidad propia. Este centro es el sujeto psicológico inteligente y libre.

Si nos preguntamos acerca de la naturaleza íntima de este sujeto, de su unidad y permanencia en medio de los cambios, de su capacidad para realizar operaciones abstractas, muy alejadas de lo material, de su tendencia incoercible a los grandes ideales del amor, justicia, bien, belleza, santidad y de su aptitud para decidir libremente su destino, no podemos mas que contestar que radica en algo muy superior y distinto de lo material. Max Scheler lo llama, acertadamente, el espíritu. Así el hombre, que par-

ticipa del reino de la materia, de la vida, de la conciencia, penetra finalmente en un dominio que le es propio y exclusivo: “el espiritual”.

Scheler encuentra estas tres características del espíritu humano: su poder de objetivación, su autoconciencia y su actualidad. Por el primero, el hombre es capaz de elevar a la dignidad de objetos las cosas que le rodean y le oponen resistencia, así el hombre tiene oportunidad de conocerlos y decidir libremente acerca de ellos. Mientras el animal acepta pasivamente lo que le rodea, el hombre puede renunciar a lo que le ofrece la vida y decir no a la realidad. Es el asceta de la vida, libre frente al medio ambiente y está abierto a todo lo que le brinda el universo. Por la autoconciencia, el hombre es capaz de conocerse a sí mismo, de ser dueño de sí y de esta manera construir su propio destino. En la actualidad, el espíritu humano se manifiesta como un continuo autorrealizarse sin que nunca pueda llegar a convertirse en un objeto estático y estable. Es una simple sucesión ininterrumpida de actos, en los cuales uno domina totalmente en un momento dado.

Esta manera que tiene Max Scheler de ver las cosas, es en gran parte muy acertada y aceptable. Sin embargo, no nos parece preciso decir que el espíritu humano es actividad pura y que se está formando constantemente; sería contradictorio decir que algo se está realizando sin que haya un sujeto permanente de donde emane ese movimiento. El núcleo íntimo de la personalidad humana es, en realidad, un sujeto espiritual permanente e idéntico a sí mismo y de él emanan los actos que suelen considerarse como propios del hombre.

Así, el ser humano encuentra su lugar en el cosmos como un sujeto espiritual *sui generis*, como un espíritu encarnado.

El hombre es un ser polifacético —es materia, vida, conciencia, espíritu— y por esa razón, es difícil conocerlo a fondo. Se habla con certeza del enigma del hombre. ¿Cuál es su constitutivo esencial? ¿Qué es lo que le da esa permanencia e identidad, esa libertad en sus decisiones y ese anhelo constante de bienes superiores que se advierte en sus actos de cada día?

La respuesta a estas preguntas es sencilla y sin embargo muy profunda y significativa: el hombre es persona. ¿Qué quiere decir esto? pues, que tiene una manera especial de ser y existir que lo distinguen de todos los demás seres de la naturaleza y le dan una dignidad suprema en el universo.

Esta concepción del ser humano no siempre fue clara en el pensamiento occidental. Entre los antiguos griegos —verdaderos padres de la

especulación filosófica— la idea del hombre se fue formando paulatinamente a través del tiempo. Al principio, la inquietud filosófica se orientaba hacia la naturaleza material, hacia la búsqueda del principio constitutivo del cosmos. ¿Era agua? ¿era aire? ¿era fuego? ¿era algo indeterminado? El hombre ocupaba todavía un lugar secundario, aunque no dejaba de interesar a los filósofos, quienes veían en él su naturaleza racional, capaz de llegar a lo más profundo de las cosas. Fueron los sofistas, que llegaron a la Península Helénica en la época de la democratización de Atenas —hacia el siglo V a.C.— los que con su escepticismo radical y su pragmatismo político pusieron a discusión el problema de la naturaleza del hombre y sus fines en la vida. Sus dudas acerca de la verdad, la justicia y otros valores humanos fundamentales, hicieron centrar el interés de la filosofía en la figura del ser humano.

Con esto, entró la filosofía griega en un periodo antropológico. Fue la época de oro de la especulación filosófica, en la que aparecieron los tres grandes maestros de nuestro mundo occidental: Sócrates, Platón y Aristóteles. El primero, en sus discusiones con los sofistas, nos legó grandes enseñanzas acerca del hombre, de la necesidad de conocerse a si mismo y de su capacidad para llegar a las grandes ideas de bien y de justicia y realizarlas en el mundo. Fue el fundador de la ética política y murió valientemente por la defensa de sus ideas. Platón, por su parte, trató en muchas partes de sus interesantísimos *Diálogos*, el problema de la naturaleza del ser humano y de su contacto con el reino de las ideas. Escribió bellas páginas acerca del amor, de la belleza, de la verdad, del bien, de la justicia, de la santidad. Y son muy conocidos sus mitos y alegorías, como la de la caverna, en su diálogo de *La república (politeia)*, en la que se refiere a la condición de los hombres que viven entre las sombras de este mundo y las luces que proyectan las ideas. Su noción del hombre era la de un ser compuesto de cuerpo y alma, en la que ésta estaba como encarcelada en la parte material. No concibió la unidad de ambas partes. Aristóteles, su discípulo más destacado, se inclinó por el realismo y fue más preciso en la descripción del ser humano. En sus obras fundamentales de ética y política hizo muchas y muy significativas consideraciones sobre los hábitos humanos, sus virtudes y sus necesidades de sociabilidad. Fue un maestro consumado en las cuestiones morales y políticas.

Los griegos, sin embargo, no tuvieron un concepto total del hombre. Se fijaron, sobre todo, en su aspecto de ser racional. Hablaron mucho del alma humana como *nous* o *logos*, de entendimiento y de razón, pero no

llegaron a comprender toda la riqueza del espíritu. Los aspectos de afectividad, voluntad y libre decisión no les fueron muy familiares. Tal vez se debió a que estaban bajo el influjo de las ideas de necesidad y destino. Los hombres no podían eludir el destino señalado por los dioses inmortales.

Fue el cristianismo, con sus enseñanzas acerca de un Dios único, creador y padre de todos los hombres, principio y fin de las vidas humanas, el que cambió radicalmente las concepciones del mundo antiguo. Y especialmente la del hombre. El ser humano fue concebido en adelante como un ser racional y libre, creado a imagen y semejanza de Dios y por ello, capaz de amar a Dios y al prójimo y de decidir su destino en forma autónoma. Con la doctrina de Cristo, entró la libertad, igualdad y fraternidad en el mundo. Posteriormente ya no hubo diferencias entre varones y mujeres, esclavos y hombres libres, judíos y paganos, como decía San Pablo en sus epístolas, sino que todos los hombres eran uno en Cristo Jesús.

En lucha contra los enemigos de la ortodoxia cristiana, los doctores de la Iglesia defendieron la tesis de que en Dios hay unidad de naturaleza y trinidad de personas. Y aclararon, que a lo largo de los siglos, la diferencia que había entre el constitutivo esencial de las personas divinas y el de las personas humanas. Con esto se introdujo la noción de persona en la teología cristiana y la filosofía.

En contacto con la filosofía griega de la antigüedad y sobre todo con la aristotélica, los pensadores cristianos elaboraron una noción metafísica de la persona, basada en la sustancia (*ousía*). El hombre es un ser sustancial que se compone de dos sustancias incompletas —cuerpo y alma— unificadas en un sujeto permanente y autónomo, que es la persona. Un filósofo cristiano del siglo VI de la Era Cristiana, Manlio Severino Boecio, nos dejó una definición clásica de la persona humana: es la sustancia individual de naturaleza racional. Este tema fue elaborado nuevamente y con gran precisión, metodológica y sistemática, por los grandes escolásticos de la Edad Media y sobre todo por Santo Tomás de Aquino. En dos de sus grandes obras teológico-filosóficas —la *Suma teológica* y la *Suma contra gentiles*— examinó minuciosamente el tema de la persona, a la que llamó “lo más, perfecto que hay en el universo”. La persona humana reúne el grado más elevado de individualidad y la autoconciencia que le da su naturaleza racional.

Desde entonces los escolásticos siguieron explorando la cuestión de la persona y añadiendo nuevas precisiones. En la escolástica del Siglo de Oro Español, los padres Vitoria, Soto, Molina, Suárez y otros más, fueron

viendo nuevos aspectos de la persona humana —y especialmente de su libertad y sociabilidad— en relación con la ley, la justicia y el Estado. Destacaron la dignidad de todos los seres humanos, por ser personas creadas por dios, ante cualquier amenaza de dominación injusta.

Al sobrevenir los tiempos nuevos de la Edad Moderna, con los movimientos ideológicos del Renacimiento y la Reforma protestante, la imagen del hombre cambió en el panorama de la cultura y de las realizaciones sociales. El hombre pasó a ser otra vez, como en la antigüedad griega y latina, un ser predominantemente racional, creador de su mundo y forjador de sus propias leyes. Fue la época del racionalismo y de la Ilustración en los siglos XVII y XVIII d. C.

El gran filósofo alemán Manuel Kant (1724-1804), en la parte final de su célebre *Crítica de la razón pura*, trajo de nuevo a colación el problema básico: ¿Qué es el hombre? Y aunque no elaboró un libro o estudio específico sobre antropología filosófica, sí examinó en sus obras muchas cuestiones relativas a la teoría del conocimiento, la ética y la estética en su referencia con la persona humana.

El siglo XIX trajo estudios muy interesantes acerca de la existencia humana en las obras de los positivistas, evolucionistas y materialistas; de los nuevos seguidores de la psicología experimental; de los filósofos de la cultura en las escuelas neokantianas; y sobre todo de los vitalistas como Nietzsche y Bergson. Pero fue hasta el siglo XX cuando se desarrolló plenamente la antropología filosófica, como un saber independiente.

En este campo han sido muy conocidas y apreciadas las obras de Max Scheler, Martín Buber, Emerich Coreth, Ernst Cassirer, Julián Marías, Pedro Laín Entralgo, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Viktor Frankl, M. Landmann y otros autores más. Y en México, las obras de Samuel Ramos, Oswaldo Robles, Francisco Larroyo, Agustín Basave, José Rubén Sanabria y otros más.

Cabe mencionar que en estos estudios acerca del hombre, merece especial importancia los autores llamados personalistas, como: Maritain, Mounier, Duthoit, Lacroix y muchos más, que se dedicaron a defender la dignidad de la persona humana frente a los ataques totalitarios y despersonalizantes. Hay que mencionar la obra del filósofo hispano argentino Ismael Quiles intitulada *La persona humana*, que ya se ha vuelto clásica en esta materia.

Precisamente, basándonos en esta obra, podemos señalar con claridad las características que muestran al hombre como persona. Quiles distin-

gue, con mucho acierto, tres puntos de vista desde los cuales puede ser considerada la persona humana: el psicológico, el metafísico y el moral. Los tres, integrados en un conjunto, forman la unidad de la persona.

El aspecto psicológico es el que primeramente y de inmediato se presenta ante los ojos del hombre mediante la propia introspección. Allí aparecen, a la luz clara a veces, y en otras a la penumbra, una serie de actos y procesos psíquicos de diversa índole: sensaciones, percepciones, voliciones, afectos, recuerdos, actos cognoscitivos y muchos otros más. Todos ellos forman una corriente ininterrumpida y siempre cambiante de actividades psíquicas que podemos llamar el flujo o río de la existencia humana. Al parecer, se trata de algo que pasa y no vuelve, siendo imposible detenerlo.

Sin embargo, si nos fijamos bien, en esa corriente de actos encontramos tres características que la singularizan: la autoconciencia, la autopoiesis y la identidad histórica. Todo esto nos permite deducir que esos actos psíquicos tienen siempre un sujeto, firme y estable, al cual se le atribuyen, un sujeto de inhesión al cuál llamamos el “yo psicológico”.

Ese “yo” sin embargo, presenta tales características de firmeza y constancia, así como de decisión espontánea, que nos invita a reflexionar más a fondo acerca de su estructura íntima y del origen de su dinamismo interior. Esa estructura cae dentro de la noción metafísica de la sustancia, que es el centro activo de las operaciones de un ser cuando éste es vivo e inteligente. Esa sustancia le da al ser racional su unidad ontológica más perfecta, que es la individualidad. Y cuando esa sustancia individual es de naturaleza racional, tenemos la definición de “persona”, como nos la da Boecio. La persona, además, posee una autonomía ontológica perfecta en su forma de actuar: es libre. De manera que el hombre, como persona, es un ser racional y libre. Y ¿qué es lo que explica su racionalidad y libertad? Su naturaleza “espiritual”. El ser humano es espíritu encarnado en la materia corpórea, pero no como la mera unión íntima y sustancial de la persona.

El aspecto moral de la persona humana se deriva inmediatamente de su naturaleza metafísica. Si el hombre, como persona, es un ser racional y libre, eso quiere decir que es capaz de decidir por sí mismo su destino en la vida. Esto trae serias consecuencias, porque la libertad humana no es ni puede ser absoluta. Físicamente, el hombre libre puede hacer lo que quiera, con tal de no encontrar un obstáculo interior o exterior. Pero moralmente, sólo puede hacer lo que es conforme a la ley moral, que lo conduce a su fin último.

La personalidad moral puede ser individual o social. La individual, a diferencia de la persona metafísica, que se da de forma definitiva, es algo que se va forjando a base de decisiones libres a lo largo de la vida. Está en constante riesgo de desviarse de su fin último. De allí la inmensa responsabilidad del hombre de conducirse rectamente. Tiene sus grados de acercamiento o de alejamiento de ese fin y un día se consumará plenamente al llegar a su meta. La social, por su parte, no es más que el desarrollo del impulso natural de sociabilidad que hay entre los hombres y que proviene de su naturaleza racional.

El hombre por su espíritu y su destino posee una dignidad eminente entre los demás seres de la creación.

El ser humano enigmático y único entre los demás entes que existen en el universo, no vive en una situación de espléndido aislamiento, a consecuencia de su riqueza psicológica y ontológica. El misterio de su persona está precisamente en que siendo autosuficiente y autónomo en muchos aspectos, necesita de los demás para su total desenvolvimiento. Ya lo decía Aristóteles en su *Política*: “El hombre que viva fuera de la sociedad con sus semejantes o es una bestia o es un Dios”. Esto le da una apertura y una trascendencia hacia *lo otro* y hacia *los otros*.

Al mirar a su alrededor, desde el momento en que despierta su autoconciencia, el ser humano se da cuenta de que vive rodeado de múltiples cosas y elementos que forman su entorno material. Son, por un lado, los astros lejanos que hay en el universo y que apenas alcanza a ver con ayuda de potentes instrumentos, y son, por otro lado, los elementos cósmicos con los que está familiarizado en su existencia cotidiana: el sol, la luna, los planetas, los vientos, las lluvias, las tormentas, la tierra, el fuego. Son también los objetos que integran el reino mineral y las plantas y animales que forman los reinos vegetal y animal. En una palabra, todo aquello que es exterior a él y que no son otros seres humanos es el mundo material o lo que se denomina *lo otro*.

Ese mundo de la materia, ya sea inorgánica u orgánica, que rodea al hombre y se presenta como algo exterior a él, ha sido considerado por todos los pensadores, desde hace siglos, como la naturaleza. Al encontrarse con ella, el ser humano realiza una primera forma de trascendencia, un primer contacto con algo que no es él y que a veces se le muestra en forma agradable y amistosa y otras de una manera desagradable y hostil.

El encuentro con la naturaleza no es exclusivo del hombre. También se da en los animales y otros entes vivos infrahumanos. Pero, su manera de reaccionar frente a los objetos y fenómenos naturales, es completa-

mente distinta, mientras los animales asumen una actitud pasiva frente a su entorno material y se aprovechan simplemente de él cuando les es favorable, o bien, le temen y rehuyen cuando es hostil, pero sin tener capacidad para poder modificarlo; los hombres adoptan una conducta activa frente a la naturaleza. Toman para sí todo lo que les es de provecho o luchan contra ella cuando su acción es adversa a su vida o a sus intereses. Esa actividad es la que llamamos el trabajo humano.

La lucha del hombre por transformar la naturaleza mediante el trabajo, forma el contenido de siglos enteros de evolución humana, desde la época de los hombres de las cavernas hasta la de los constructores de rascacielos o tripulantes de naves espaciales. Y la característica peculiar de esa evolución es que ha sido obra del espíritu humano. No se ha visto forzada por las leyes ciegas de la naturaleza, sino que ha sido guiada e iluminada por la fuerza del espíritu. El hombre ha hecho lo que ha querido, conforme a planes trazados de antemano y no ha sido llevado por el mero instinto, como los animales. Los antropólogos materialistas del siglo XIX quisieron poner a los hombres al nivel de los animales, pero se equivocaron totalmente. Lo que diferencia en forma especial a los seres humanos aun de los animales superiores es, precisamente, la presencia del espíritu, con su autoconciencia y su autodeterminación. Esto lo reconoció incluso un pensador partidario del materialismo histórico como Carlos Marx.

El hombre en su contacto con la naturaleza, sale fuera de sí mismo, abandona las cuatro paredes de su inmanencia y trasciende al exterior. Y lo hace de una forma activa y decidida, con su trabajo transforma las cosas naturales que lo rodean y va creando un mundo nuevo. Pero todavía más importante que su proyección hacia lo material, es su trascendencia en el dominio de lo humano, o sea, de los otros seres semejantes a él. Busca a los demás para encontrar la plena realización de su ser.

La primera manifestación de esta trascendencia es el lenguaje. Un lenguaje articulado y significativo, que está muy lejos de los simples gruñidos y cantos de los animales. Por medio de él, el ser humano expresa sus pensamientos, sentimientos y deseos, y busca transmitir un mensaje que tenga sentido a otros seres semejantes. Éstos a su vez, se constituyen en receptores de ese mensaje y tratan de comprenderlo. Hay, entonces, todo un proceso de significatividad y comprensión, que enriquece a los hombres y pone las bases de la comunicación.

Otra manifestación es la técnica. El hombre sale de sí mismo y se proyecta al exterior, elaborando los instrumentos y utensilios que necesita

para subsistir en el mundo y perfeccionar cada vez más su vida. Ha sido verdaderamente prodigiosa la historia de la técnica, desde el descubrimiento del fuego y la invención de la rueda, hasta la fabricación de los complicados aparatos mecánicos y eléctricos de nuestros días. Y eso, por no mencionar las maravillas de la electrónica y la cibernética que han abierto una nueva era de espectaculares avances en el desarrollo humano y lo han puesto en el camino de la conquista del espacio sideral.

A la técnica acompaña también otra actividad trascendente que es el arte. Ya en las primeras manifestaciones de la vida humana del hombre de las cavernas, ha aflorado la tendencia innata en el ser humano a expresar sus sentimientos en forma bella y armónica. Desde las pinturas rupestres en las cuevas de Altamira hasta las decoraciones de las tumbas egipcias o los frescos de Bonampak, el arte pictórico ha avanzado prodigiosamente. Y ha dado testimonio de la capacidad y del gusto artístico de los hombres. Lo mismo hay que decir de otras manifestaciones de arte: la escultura, la arquitectura, la poesía, la música. A lo largo de los siglos, todas estas actividades artísticas han tenido excelentes representantes. Y cada día logran mejores realizaciones.

Juntamente con el arte, el espíritu humano ha trascendido al exterior por medio de su indagación científica. El hombre no se conforma con conocer las cosas que le rodean y apreciar sus efectos buenos o malos, sino que requiere siempre conocer sus causas. El por qué son así o se manifiestan de ese modo. Es el eterno niño que desarma el reloj para ver que contiene adentro y por qué camina. La ciencia es precisamente eso: el conocimiento de las cosas por sus causas y eso es, entre otras cualidades, lo que distingue al hombre de otros seres de la naturaleza. La curiosidad científica no sólo ha logrado satisfacer la inquietud espiritual, sino que ha sido la madre de todos los adelantos de la humanidad.

El afán científico se ha manifestado en múltiples formas y a diversos niveles de profundidad. Ha abarcado las ciencias naturales, como la física, la química, la biología, la astronomía, la geografía. Y también las ciencias culturales, como la sociología, la economía o las ciencias jurídicas y políticas. Y ha llevado sus indagaciones hasta los estratos más hondos del conocimiento, ha cultivado la filosofía de la naturaleza, la filosofía de las matemáticas, la antropología filosófica, la filosofía de los valores y la metafísica. Ha buscado siempre no sólo la descripción de los fenómenos y su causalidad inmediata, sino la visión íntima de las cosas, el *insight*.

Así, el ser humano ha sido, en todo momento, un verdadero *homo sapiens* y no nada más un *homo faber* que fabrica utensilios y obras de arte; y para ello ha necesitado de la educación, los niños desde pequeños van manifestando sus curiosidades y aptitudes y tienen que entrar en un proceso de enseñanza-aprendizaje para ir desarrollando y perfeccionando sus conocimientos y habilidades. Es toda educación, en sus diversos grados, la que va realizando esa empresa maravillosa. La humanidad lo supo, desde un principio y por ello puso mucho empeño en dar a los niños y jóvenes la oportunidad de educarse y llegar a ser hombres cabales. En las épocas más avanzadas de la civilización se multiplicaron las escuelas, liceos, academias, universidades. Y ha sido siempre el signo más característico del adelanto humano el contar con el mayor número y la mejor calidad de las instituciones educativas.

El hombre trasciende, de sí mismo, por la educación. Se proyecta sobre otros espíritus para realizar la obra más grande e importante del mundo: formar hombres. Hombres mejores, más veraces, más justos, más libres, más fraternales. Las obras de la técnica y del arte son útiles y valiosas; las de la ciencia y de la filosofía lo son también. Pero ninguna tan decisiva para el bienestar humano como la educación. Sin embargo, la educación no puede ser temporal y transitoria. Debe ser continua, permanente. Y para ello se necesitan las instituciones sociales y jurídicas, para perpetuar el efecto benéfico de las ideas y los buenos propósitos.

De allí que los hombres, desde hace mucho tiempo, han ido dando cuerpo y sustancia a numerosas instituciones, que constituyen en la actualidad el sustento estable y firme de las sociedades: los ayuntamientos, los parlamentos, las universidades, los tribunales, los ejércitos, los cuerpos de policía, los centros de investigación científica o creación artística, las asambleas de fe y oración de las diversas religiones y otras semejantes.

## II. CONOCIMIENTO DE LA SOCIEDAD. LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA Y SUS RELACIONES CON LAS CIENCIAS SOCIALES

### 1. *El hombre como ser que conoce*

El hombre es un ser que conoce, que anhela conocerlo todo, desde lo más grande hasta lo más pequeño.<sup>71</sup>

71 González Uribe, Héctor, *op.cit.*, nota 8, pp. 6-15.

Que se inquieta ante el enigma del universo y de sí mismo y trata de desentrañarlo. Que busca la razón íntima de las cosas por debajo y más allá de su mera apariencia fenoménica. En esto, se distingue esencialmente el hombre de todos los demás seres que le rodean: en que no se conforma con vivir en el mundo y aprovechar lo que le brinda para su satisfacción y deleite, sino que trata de conocer y transformar esa realidad circundante. Incluso quiere conocerse a sí mismo y encontrar una explicación adecuada de sus propios fenómenos de conciencia, tanto intelectivos como volitivos y emocionales. Conocer para el hombre es algo tan natural como moverse o respirar.

Pero desde la antigüedad el ser humano no ha quedado satisfecho con darse cuenta de su saber sino que ha querido explicarse más íntimamente ese conocimiento. Ha tratado de describir el proceso cognoscitivo, de buscar su origen, su esencia, su posibilidad, sus límites, su grado de certeza. Y así ha nacido, en el campo de las investigaciones filosóficas, una rama especial que se consagra en esta tarea y que se denomina “Teoría del conocimiento”.

Moderadamente, después de muchos siglos de grandes controversias acerca de estos puntos, dicha teoría se ha concretado en una serie de disciplinas especializadas, que conviene distinguir cuidadosamente para poder precisar mejor su contenido, su alcance, su función y su metodología. Estas disciplinas son las siguientes: la epistemología; la gnoseología; la criteriología; la crítica y la metafísica del conocimiento. Aunque muchas veces se han tomado estas expresiones como sinónimas y con frecuencia se les usa para designar el conjunto de investigaciones teóricas acerca del conocimiento, un análisis más detallado nos revela que —si se juzga con rigor— cada una de ellas tiene su campo específico bien definido.

Así, la epistemología, por sus raíces griegas *episteme* (ciencia, logos, tratado o discurso), viene siendo una teoría de la ciencia, una *Wissenschaftslehre*, en el lenguaje de Fichte. Su función consiste en indagar los principios y normas a que deben ajustarse las ciencias para que sus afirmaciones sean verdaderas y obligatorias. Busca, pues, los fundamentos críticos de las ciencias, la validez teórica de sus investigaciones y resultados.

La gnoseología, del griego *gnosis* (conocimiento, etimológicamente significa el tratado o la teoría del conocimiento). Pero en un sentido más estricto se ha restringido su función al mero estudio del origen y condiciones de validez formal del conocimiento. No se trata, ciertamente, de

una mera descripción empírica o fenomenológica de como surge el conocimiento, sino de una reflexión acerca de los elementos fundamentales que intervienen en el origen y desarrollo del conocimiento humano.

La criteriología ha sido utilizada predominantemente por la Escuela de Lovaina y en especial por el cardenal Mercier, en sus cursos de filosofía, para designar el conjunto sistemático de estudios acerca del conocimiento válido. Sin embargo, en si misma, la criteriología no es otra cosa sino una parte de esos estudios, que se refieren a la búsqueda, definición y división de los criterios de verdad.

Por su parte, la crítica, que con toda razón ha sido definida como “la investigación filosófica que versa sobre la posibilidad y amplitud de conocimiento (humano) verdadero y cierto”, aun siendo más amplia que la criteriología, puesto que no sólo indaga los criterios de verdad sino la posibilidad misma que tiene el hombre de conocer con certeza, es una disciplina limitada. Su campo propio es la investigación del problema de la verdad y de la certeza, o sea, de la validez intrínseca del conocimiento. Por tanto, no trata lo relativo al origen y a la naturaleza del acto cognoscitivo.

En cuanto a la metafísica del conocimiento, podemos decir que la expresión es reciente, proviene, sobre todo, de la obra del gran filósofo alemán Nicolai Hartmann, quien después de liberarse de los estrechos cauces del idealismo crítico de la Escuela de Marburgo, se adscribió a la corriente fenomenológica y denominó a sus investigaciones en el campo del conocimiento *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. En si misma considerada, una metafísica del conocimiento, concebida como una indagación de la esencia del conocimiento, o sea, de sus elementos constitutivos íntimos, no es totalmente nueva. Ya los escolásticos de la época clásica y barroca, como preámbulo a sus tratados de metafísica, hicieron estudios acerca del ser como inteligible, esto es, como objeto formal de la inteligencia y de esa manera pusieron los fundamentos más sólidos para la indagación del conocimiento mismo. Pero lo que sí es muy interesante anotar es que el realismo hartmanniano, al señalar en nuestros tiempos el hecho de que el problema del conocimiento no es meramente psicológico o lógico sino fundamentalmente metafísico, ha prestado un gran servicio a las investigaciones filosóficas de la actividad intelectual humana.

De todo lo expuesto podemos concluir, con el filósofo mexicano Oswaldo Robles, que:

la expresión teoría del conocimiento no es, en sentido estricto, sinónima de ninguna de las anteriores; ellas constituyen capítulos o tratados de una teoría del conocimiento, la que en rigor debe ser considerada como una introducción o prefacio a la metafísica general, como una disciplina filosófica de tipo especulativo, como una filosofía fundamental, que tiene por objeto formal la elucidación del conjunto problemático suscitado por la relación “sujeto-objeto”, es decir, sobre el origen, esencia, validez y límites del conocimiento.<sup>72</sup>

Pese a lo anterior, hemos de decir que, por razones prácticas, utilizaremos en adelante los términos “gnoseología”, “gnoseológico” y “gnoseológica”, en su acepción más amplia —que coincide, por lo demás, con su etimología— para indicar todo lo relativo al conocimiento en sus diversos aspectos. Cuando sea necesario precisar con mayor rigor, emplearemos el término adecuado.

Y ahora que ya señalamos cuál es la parte del saber humano, organizado y sistemático, que se ocupa del conocimiento vamos a determinar, brevemente, qué es ese conocimiento y cuáles son sus especies y grados. No vamos a hacer, naturalmente, una investigación exhaustiva. No es ese el propósito de este libro, recogeremos nada más los datos esenciales de la teoría del conocimiento, en la medida en que nos sean necesarios y útiles para la finalidad que perseguimos, que es llegar a conocer el Estado.

El mejor camino para explicar el conocer humano, es el de la observación y descripción del fenómeno mismo del conocimiento. Esto tiene la gran ventaja de que se puede partir de lo real, con objetividad e imparcialidad y sin que los prejuicios de una determinada posición filosófica, que puedan ensombreceer la visión de las cosas.

En el proceso fenomenológico del conocimiento se nos presenta, desde luego, un cuadro muy característico. Una relación actual entre dos términos irreductibles: un alguien, que conoce, y un algo, conocido, o como también pudiéramos decir con otras palabras, un sujeto cognoscente y un objeto conocido. De éstos dos términos, el que denominamos “sujeto” es siempre un ser espiritual, consciente y libre, capaz de adueñarse mentalmente del objeto y de reproducir, dentro de sí, su imagen. El conocimiento implica, pues, ante todo, un darse cuenta de algo, un apropiarse, un introducir al interior lo que estaba fuera, o sea, un volver inmanente lo trascendente, pero de tal suerte que lo trascendente no pierda su existencia propia.

72 Robles, Oswaldo, *Propedéutica filosófica*, 5a. ed., México, Porrúa, 1967, p. 92.

Siguiendo la descripción hecha por el filósofo alemán contemporáneo Johannes Hessen, de la Universidad de Colonia, podemos señalar los siguientes pasos fundamentales en el proceso del conocimiento:

1) Todo acto de conocimiento implica siempre una dualidad y una polaridad esenciales. Frente a frente se hallan un sujeto que conoce y un objeto conocido. Esta confrontación sujeto-objeto no es necesariamente externa. Puede ser también interna y entonces la conciencia cognoscente se vuelve sobre si misma para conocer sus propios contenidos.

2) El entendimiento cognoscente, en el acto de conocimiento, no adopta una actitud sino pasiva, contemplativa. No trata de modificar o transformar el objeto sino de recibirlo tal como es, sin cambiar o desfigurar ninguna de sus características.

3) Al ponerse en contacto el sujeto cognoscente con el objeto conocido se realiza una misteriosa operación espiritual. El sujeto toca íntimamente al objeto, lo asume, lo hace suyo. Lo asimila en el sentido etimológico del término: lo hace semejante a él. Pero a su vez recibe la semejanza del objeto y lo reproduce con absoluta fidelidad.

4) En ese contacto íntimo entre el sujeto y el objeto hay, sin embargo, una curiosa peculiaridad. Ninguno de los dos pierde su independencia. Ninguno sale de su propia esfera. El objeto sigue siendo siempre trascendente al sujeto, o sea, queda fuera de él. Y esto es verdad, no sólo tratándose de objetos materiales sino aun de los propios contenidos de la conciencia o de los seres ideales, producto del pensamiento. El “yo mismo” se desdobra en sujeto y en objeto en el acto de la introspección.

5) Lo más profundo del fenómeno del conocimiento está en que el sujeto cognoscente, al ponerse en contacto íntimo con el objeto, recibe todo su sello. Se deja impresionar por él, marcar por él, es determinado por el objeto y llega a participar ontológicamente de su contenido.

6) Hay que notar, finalmente, que el objeto conocido no es aprehendido por la conciencia cognoscente de un modo material, como lo hace el hombre al apoderarse sensiblemente de una cosa, sino de una manera intelectual (llamada también intencional), ya sea mediante su imagen, si se trata de un objeto sensible, o de su concepto, si se trata de un ser suprasensible, o bien por una intuición inmediata del orden espiritual, como cuando se conocen los propios fenómenos de la conciencia o los primeros principios del ser o de la razón.

La anterior descripción fenomenológica nos da una luz decisiva para comprender el fenómeno del conocimiento y apreciar mejor la definición

—concisa y profunda— que nos da el pensador mexicano Oswaldo Róles y que hacemos nuestra: “Conocer es volver inmanente lo trascendente, sin que lo trascendente abandone el círculo de su existencia propia”.<sup>73</sup>

El conocimiento siendo, en sí mismo, un acto único, por lo cual la conciencia cognoscente se da cuenta de un objeto y lo hace suyo, tiene, con todo, diversas especies. Hay diferentes maneras de alcanzar el objeto.

Hay, primeramente, un conocimiento sensible o sensorial en el que intervienen directamente los órganos de los sentidos, ya sea exteriores (corporales) ya sean interiores (conciencia) y en el que sólo se toman los fenómenos, o aspectos mostratorios del ser, en oposición a la esencia de las cosas. Esta clase de conocimiento se caracteriza por su singularidad (lo sensible aparece siempre circunscrito por un aquí y ahora determinados), su mutabilidad (el aspecto cambiante y transitorio del ser) y su accidentalidad (lo sensorial se encuentra siempre vinculado a un sujeto de inhesión que depende de un ser sustancial).

En oposición a éste —o mejor dicho, complementándolo y perfeccionándolo— tenemos el conocimiento intelectual, que no se queda en la superficie de las cosas sino que se refiere necesariamente al ente en sí mismo, en su realidad más profunda. Las características de esta clase de conocimiento son inversas a las del conocimiento sensorial. La aprehensión intelectual se caracteriza por su universalidad (capta la esencia del ser, que es igual para todos los de su especie), su permanencia (la esencia es lo que no varía en medio de los cambios), y su irreductibilidad (la esencia es el constitutivo último del ser, que no puede ser sustituido por otro).

Es también importante considerar otras dos especies de conocimiento que provienen de otro modo, según como la facultad cognoscente aprehende su objeto: el conocimiento intuitivo y el conocimiento discursivo. El primero es aquel en que el sujeto cognoscente ve inmediatamente su objetivo, lo capta sin ayuda de ningún otro conocimiento, o sea, de ninguna mediación dialéctica. En cambio el discursivo, es aquel en que se llega a la aprehensión de un objeto mediante la intervención de un conocimiento previamente adquirido. Así, en algún raciocinio lógico o en un teorema matemático.

Estas diferentes especies de conocimiento intervienen, de una manera más o menos decisiva, en la integración gnoseológica y metodológica de las diversas ciencias y son de importancia fundamental para la teoría del Estado.

73 *Ibidem*, p. 26.

Pero no es todo. Todavía es necesario dar un paso más y ver como el conocimiento, en el proceso de su evolución dialéctica, va manifestándose en diversos planos o niveles de perfección o bien adquiriendo características especiales según el objeto que pretende captar. Con ello se originan los llamados grados del saber y se da lugar a los diferentes tipos del saber.

## 2. *Diferentes tipos del saber*

Oswaldo Robles, inspirándose en el filósofo francés contemporáneo Jacques Maritain, señala seis tipos de saber, que clasifica de la siguiente manera:

- a) Saber empiriológico vulgar o de apreciación fenoménica.
- b) Saber empiriológico científico o de explicación causal inmediata (Saber de la ciencia natural).
- c) Saber perinoético o de esencias realizadas (Saber de la filosofía de la naturaleza).
- d) Saber dianoético o de relaciones ideales cuantitativas (Saber matemático).
- e) Saber de comprobación pretérita de lo singular sucesivo (Saber histórico).
- f) Saber de reflexión fundamental, noético o saber de las esencias (Saber filosófico).

El propio Robles nos da una explicación de cada uno de estos tipos de saber que vamos a exponer en resumen porque la consideramos muy interesante e instructiva.

El saber empiriológico vulgar, es un saber que procede de la experiencia individual o social y que se aplica a la resolución de los problemas prácticos planteados por nuestras propias vidas. Es un saber limitado a señalar el acontecer del fenómeno, el acontecer de algo, sin preocuparnos por explicarlo en función de sus causas que lo producen. Es el conjunto de conocimientos que tiene un hombre sin formación especial. Un hombre común y corriente que conoce un mundo circundante material en el que se encuentra, y un cierto número de hombres, sus semejantes, con los que vive en sociedad; sus propios fenómenos anímicos, interiores, tales como sus percepciones, sus ideas, sus sentimientos: el cambio de la naturaleza y el cambio de si mismo con su ritmo y regularidad propios.

El saber científico se distingue del saber vulgar, por ser un tipo de saber explicativo. Es verdad que en nuestros tiempos la palabra ciencia ya

no tiene una connotación tan amplia como en la época aristotélica, en la que significaba, genéricamente, “el conocimiento de las cosas por sus causas” y se entendía por cosa la esencia misma del objeto. En la actualidad, el saber empiriológico científico se refiere a la ciencia natural o positiva y es un saber explicativo de los fenómenos, atendiendo a sus causas productoras inmediatas. No se ocupa, pues, de la esencia ni de las causas primeras o últimas de los seres. Así, la química, la biología, la astronomía, la sociología. La ciencia positiva es un saber explicativo de los fenómenos y no meramente comprobatorio. Pero se ocupa tan solo de explicar lo dado inmediatamente en la experiencia externa o interna.

El saber perinoético o de las esencias realizadas va más allá de la ciencia positiva. Trata de completar y verificar el análisis empírico científico con un análisis de tipo ontológico. Busca, en el fondo de los fenómenos, lo que lo sostiene, explica, fundamenta y da unidad. No se conforma con la mera mostración fenoménica sino que inquiere las causas más profundas. Y así en la biología y en la física, en la psicología y en la antropología se va formando una verdadera filosofía de la ciencia o filosofía de la naturaleza, que corresponde a los antiguos estudios filosóficos acerca del “ser vinculado a la materia sensible y al cambio”. Se trata en suma, de un estudio de las esencias realizadas y con esto se indica que se trata de un primer paso en ese terreno. Como ejemplo de este tipo de estudios tenemos el libro de Hans Driesch, biólogo y filósofo alemán, *Ciencia y filosofía de los organismos*, y la magnífica obra de Max Scheler, pensador alemán contemporáneo, titulada *El puesto del hombre en el cosmos*.

El saber dianoético llamado también de las relaciones ideales cuantitativas, es el saber propio de las matemáticas. Éstas trabajan con seres ideales o de la razón. Se ocupan de la magnitud mensurable, es decir, de la cantidad considerada bajo el aspecto del número y de la figura. El saber matemático recibe sugerencias de los cuerpos y figuras que se dan en la naturaleza, pero en sí mismo es un saber de objetos ideales y de realidades ideales; presupone principios que da por demostrados y saca consecuencias deductivamente, con un método propio que difiere del de la lógica formal.

El saber histórico es un tipo de saber *sui generis* que rompe los moldes intelectuales de los anteriores. Su objeto es el mundo de la historia que está integrado por el conjunto de acontecimientos que han pasado o sucedido. Estos acontecimientos —a diferencia de los fenómenos científicos— son únicos, irrepetibles, pretéritos, sucesivos. Por eso se ha defini-

do acertadamente al saber histórico como el saber de comprobación pretérita de lo singular sucesivo. Con esto queda claro, que este tipo de saber no es científico ni filosófico porque no explica ni trata de reducir a la unidad lo que se repite indefinidamente en una misma línea (repetición unívoca), sino que comprueba meramente —en la forma más fehaciente posible— acontecimientos que jamás se repiten, aun cuando se parezcan (repetición análoga). La historia es, pues, lo sucesivo y lo no repetido; lo único y singular y lo no general; lo pretérito y lo no presente. Da lugar a un saber especial, pero no a una ciencia, aun cuando se ayude de un conjunto de ciencias auxiliares.

Finalmente viene el saber filosófico, llamado también saber de reflexión fundamental, noético o de las esencias. Es el saber más alto y profundo que puede alcanzar el hombre con la luz de su razón natural. Consiste en conocer todas las cosas —el mundo, el hombre y Dios— por sus causas primeras y últimas. La filosofía, que etimológicamente significa “amor a la sabiduría”, ha sido una ocupación constante del hombre, el cual nunca se ha conformado con conocer la apariencia de las cosas sino que ha indagado siempre por lo más hondo y radical.

El saber filosófico tiene cuatro caracteres distintivos: es un saber de principios (o sea, se remonta hasta las fuentes primarias de donde proceden los seres o los conocimientos: principios ontológicos o principios gnoseológicos), es un saber total (abarca en una visión integradora y radical la universalidad de las cosas, que las ciencias sólo estudian fragmentaria y superficialmente); es un saber rector (a la filosofía toca señalar límites, métodos y criterios de validez a los demás tipos de saber); y es un saber último (más allá de la filosofía no existe sino la revelación divina, sobrenatural, o la visión iluminada del místico).

Hasta aquí la explicación dada por Robles. Una explicación muy clara y ordenada, sistemática y precisa. Sin embargo, podría aclararse y precisarse aún más la naturaleza del conocimiento y la perfección que llega a adquirir en el proceso de su transformación dialéctica, si se distingue, con mayor rigor lógico, entre los grados del saber y los diferentes tipos del mismo.

Los grados de saber hacen alusión al proceso espiritual por el cual la mente humana, partiendo del dato concreto, sensible, individual, va llegando poco a poco hasta lo más íntimo y radical del ser, o sea, su esencia. Para obtener ese resultado aprovecha como medio la abstracción, que es la operación mental por la cual va considerando separadamente las diver-

sas notas o características del ser, y lo va despojando de ellas hasta llegar a su esencia pura.

En ese proceso abstractivo formal, así llamado porque pretende privar al ser de todo lo que no es esencial y reducirlo a su forma más simple, podemos distinguir tres fases. En la primera de ellas, que corresponde a la antigua abstracción física de la tradición filosófica aristotélico-tomista, se eliminan las notas individuales y se dejan las cualidades sensibles generales; en la segunda, que corresponde a la abstracción matemática, se hacen a un lado las cualidades sensibles y se deja la cantidad; y en la tercera, que era denominada abstracción metafísica, se despoja finalmente al ser de toda cualidad sensible y de toda cantidad y se le considera como esencia pura, como ser en tanto que es ser.

De este modo el intelecto humano alcanza lo último y más radical del ser, lo que sirve de base y fundamento a todo lo demás. Siguiendo los pasos de este proceso abstractivo podemos, entonces, clasificar el saber, conforme a su grado de perfección, de esta manera:

El saber empiriológico vulgar o de apreciación fenoménica es el escalón más bajo. Aquí no hay más que una mera comprobación de los datos ofrecidos por los sentidos y un obrar en consecuencia. No hay ningún proceso abstractivo.

El saber empiriológico científico o de explicación causal inmediata es en el que comienza la mente a hacer su trabajo propio: buscar las causas de las cosas. Es un saber que explica, ordena y sistematiza. Pero se queda todavía en la superficie, en la mostración fenoménica. No penetra hasta el fondo, la tarea de abstracción es aún elemental y primaria, busca generalizaciones de lo dado en la experiencia.

El saber perinoético o de la esencia realizada, es el que comienza propiamente la actividad filosófica. Se busca lo permanente por debajo de lo cambiante; lo sustancial por debajo de lo accidental. Se trata de investigar las esencias de las cosas y explicar de esa manera los fenómenos de su apariencia exterior. Pero se trata todavía de las esencias realizadas, o sea, de las que se dan en un ser concreto, sensible, como en un ente físico, en un organismo biológico o en un ser humano. En este saber se realiza el primer grado del proceso abstractivo propiamente como tal: la abstracción física.

El saber dianoético o de las relaciones ideales cuantitativas es donde el entendimiento va más allá en su penetración del ser: lo despoja de su cualidad sensible, de su carácter de ser móvil, vinculado a la materia y se

queda solo con la cantidad. Trabaja con seres ideales, pero todavía referidos al número y a la figura. Corresponde al segundo grado de abstracción que es la matemática.

el saber noético o de las esencias puras, el paso supremo y final del entendimiento humano, con el cual alcanza lo más profundo, radical y misterioso del ser: la esencia pura, sin ninguna especificación de cualidad sensible o cantidad. Corresponde al tercer grado de abstracción, al más perfecto: la abstracción metafísica. Aquí se mueve la mente en su elemento propio: las realidades espirituales que están en la base de todos los seres, sin distinción alguna. Explora el dominio del ser como tal, del *ens ut sic*, de su trascendencia, de su analogía, de sus propiedades, de sus categorías, de sus relaciones, de sus primeros principios. Es el saber que denominó Aristóteles *Prima Philosophia* y que la tradición posterior hasta nuestros tiempos ha llamado metafísica u ontología. Es el conocimiento del ser en tanto que es ser. Para caracterizarlo no basta decir que es un saber filosófico o de reflexión fundamental porque, también lo son el saber perinoético y el dianoético, sino que es importante aclarar que es el saber radical, supremo dentro de la filosofía: el que llega hasta la entraña misma de todo ser y por ello mismo constituye el cimiento de toda explicación acerca de él.

Si consideramos esta clasificación del saber atendiendo a su perfección ontológica, vemos que no encuentra aquí cabida el saber histórico. Es, en realidad, un saber *sui generis*, que no busca lo común a todo ser sino lo individual y específico de los acontecimientos humanos. Por ello podemos completar la anterior clasificación con una consideración relativa a los tipos de saber, que atiende a los campos a que se aplica el conocimiento. Tenemos así, una nueva clasificación que en realidad coincide en muchas partes con la anterior, pero que la amplía.

Atendiendo, pues, a este nuevo criterio de los campos al que se aplica el conocimiento y haciendo una depuración y simplificación de los términos, más congruentes con el estado de las ciencias en la actualidad, podemos establecer los siguientes tipos de saber:

El saber empírico (equivalente al empiriológico vulgar) que se aplica al campo de la experiencia inmediata con una función comprobatoria, sin ningún intento de explicación causal.

El saber científico (equivalente al empiriológico científico) que trabaja en el mismo campo empírico, pero busca una explicación causal inme-

diata de los fenómenos, se toma el término científico en su acepción restringida de ciencia positiva.

El saber filosófico (equivalente al perinoético y noético) que se aplica al campo de las esencias, ya sean realizadas o puras, y busca una explicación fundamental, por las causas primeras y últimas.

El saber matemático (equivalente al dianoético) que se aplica al terreno de las relaciones ideales cuantitativas entre los seres y estudia en especial el número y la figura.

El saber histórico o de comprobación pretérita de lo singular sucesivo, que se aplica al campo de los acontecimientos humanos en su sucesión temporal, desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días.

A estos cinco tipos de saber podríamos añadir el más elevado y trascendental del ser humano: el saber teológico o saber de salvación, como le llama Max Scheler. Pero por moverse en un terreno que va más allá de la simple luz de la razón natural —el de la revelación divina y el de la experiencia mística— lo consideramos en un campo especial que no entra dentro de los límites de una investigación puramente racional.<sup>74</sup>

Apartir de una vivencia existencial del hecho social, se puede aplicar el conocimiento empiriológico y vulgar de apreciación fenoménica. Es aplicable asimismo el saber empiriológico científico o de explicación causal inmediata que da lugar a las llamadas modernamente ciencias sociales. Puede utilizarse también para un conocimiento más amplio y profundo de la sociedad el saber filosófico o de reflexión fundamental, examinando las causas eficientes primeras y finales últimas de lo social, así como la esencia realizada de la misma, estudios propios de la filosofía social. Pero, al ser la sociedad una realidad humana, no puede ser objeto del saber dianoético o matemático, que se ocupa de relaciones ideales cuantitativas, pues lo social no es un número, ni una figura. Aunque la matemática auxilia a las ciencias sociales, al hacer mediciones de sus materiales de hecho en observaciones empíricas (como estadísticas). Por otro lado, la sociedad también es objeto directo del saber histórico, por sufrir transformaciones a lo largo del tiempo, evolucionar y dar lugar a diversas formas que pueden ser reconocidos en el momento y espacio que aparecieron. Tales son los tipos de saberes aplicables a la filosofía social y a las ciencias sociales.

74 En conclusión después de esta exploración por el campo del conocimiento en general, se pueden hacer aplicaciones a la filosofía social y las ciencias sociales, que se unen en cuanto que estudian la sociedad, pero presentan distinciones formales. Se puede así precisar que tipo de conocimiento les conviene.

### III. EL SER DE LA SOCIEDAD

#### 1. *Bases ontológicas: el ser del hombre y de la sociedad*<sup>75</sup>

Comenzaremos por una indagación en el ámbito de la filosofía del hombre. Ningún orden político sano puede constituirse si no se tiene una concepción firme y clara del hombre y de la vida social. Podríamos decir sin temor a equivocarnos: dime qué idea tienes del hombre —de su persona, de su vida, de su destino— y te diré que clase de régimen político vas a buscar o establecer.

El hombre, cuya dignidad esencial fue desconocida por el paganismo antiguo, fue elevado por el cristianismo a la categoría de persona, es decir, reconocido como un ser racional y libre, imagen de Dios y con un destino individual, intransferible y trascendente.

Hay que partir de una afirmación clara y rotunda: en la filosofía del hombre, el cristianismo representa un hecho central e intergiversable. Es una parte importante de la cultura occidental. Al cristianismo le debemos los comienzos de una filosofía personalista, que rebasa los ámbitos de la cultura clásica grecolatina. Después del cristianismo el hombre es persona, o sea un sujeto con una realidad propia e incommunicable, y con una dignidad que rechaza todo intento de absorción de la comunidad, sea de la clase que sea.

La ciudad antigua —como diría Fustel de Coulanges— fue transpersonalizada. Sus fines trascendían a los del individuo y el destino de éste estaba subordinado al de la comunidad a la que pertenecía. Hoy también se repite esta situación en los Estados comunistas y semitotalitarios. Por eso conviene reiterar en nuestros tiempos la afirmación básica de la *Civitas Christiana*: el hombre es hijo de Dios y su dignidad y destino rebasan a los de cualquier agrupación. Si esto no se reconoce y respeta, cualquier orden social y político —por perfecto que sea en sus aspectos técnicos— carece de legitimación moral.

Partiendo de esta base, la filosofía del hombre de inspiración cristiana, ha considerado a éste como “sustancia individual de naturaleza racional” y, por lo tanto, como un ser ontológicamente perfecto, que no admite ser absorbido por otro, ya se llame sociedad, Estado, cultura o algo semejante.

Aquí tenemos a la persona humana en la más honda realidad metafísica. Es un “suppositum” (*ousía*, subsistencia), y como tal rechaza toda comunicación o apoyo en otro ser como sujeto de inhesión.

Pero ese “suppositum” o sustancia individual es de naturaleza racional, como decía Boecio. En el hombre, pues, se da la máxima perfección metafísica: la subsistencia con racionalidad y libertad. No puede por ello el ser humano ser considerado como parte de un todo o como una pieza de una maquinaria. Desde su raíz es un ente libre y autónomo.

La persona humana, por su razón y libertad, es el único ser del universo capaz de una responsabilidad plena de sus actos y de una aceptación consciente de su destino. De allí su primacía sobre todos los demás seres mundanos y su irreductibilidad a cualquier orden de cosas exteriores a ella.

De su plenitud ontológica como “sustancia individual de naturaleza racional” se deriva para el ser humano su total autonomía. El hombre es libre —física y moralmente— para aceptar su destino y realizarlo. De aquí su grandeza, su riesgo, y su responsabilidad. Conoce sus metas existenciales, porque está dotado de razón y puede alcanzarlas, porque es libre; pero también puede echar por la borda su dignidad y grandeza, y convertirse en un ente criminal y perverso.

Esta capacidad para responder a sus actos y aceptar libremente su destino, por riesgoso e incierto que esto sea, le da al hombre una categoría privilegiada entre los demás entes del universo. Como decía bellamente Pascal, el hombre es una caña, pero una caña que piensa... y aunque el universo lo destruya, él seguiría siendo más grande que el universo, porque sabe que muere, mientras que los entes inanimados ignoran su acción destructiva. De aquí que la posición del hombre sea de primacía en el mundo y que su destino propio sea irreductible a cualquier otra realidad o finalidad intramundana.

Al conocer y aceptar su destino y orientarse hacia su desarrollo pleno, la persona humana se mueve en un doble plano de realidades y valores: el immanente, constituido por las cosas del mundo —ciencia, arte, técnica, economía, derecho, política— y el trascendente, integrado por todo aquello que se eleva espiritualmente y le da su religación con su creador y señor.

El hombre, situado en el puesto más elevado en la escala ontológica del cosmos, goza del privilegio y de la fuerza del espíritu. Es espíritu encarnado en la materia. Ninguna explicación materialista puede ni ha podi-

do dar cuenta clara de lo que en el hombre son el *animus* y el *spiritus*; inteligencia, voluntad, corazón, amor, decisión espontánea, búsqueda irrefrenable de los valores que rebasan el horizonte mundano y temporal.

Esto le da una naturaleza especial y lo coloca en una doble vertiente. Es carne vivificada por el espíritu y por ello puede y debe buscar lícitamente todo lo que lo lleve a la perfección plena de su naturaleza material: alimentación, vivienda, vestido, salud. Y más aún: todo aquello que ayude al espíritu a proyectarse hacia la naturaleza y transformarla en función de valores: educación, arte, cultura, técnica, economía, orden jurídico, formas políticas. Esto forma un orden de valores que puede llamarse “secular” o “intramundano” y es perfectamente legítimo. Desconocerlo o descuidarlo sería mutilar a la persona humana en una de sus dimensiones esenciales.

Pero el hombre es también espíritu vivificador de la carne y por ello, aspira y puede aspirar con todo derecho a realidades y fines que van más allá de la mundanidad. Son los valores trascendentes o “supramundanos”; la aspiración al infinito, la religación con Dios, el ansia de perduración después de la muerte, el sacrificio por la justicia, la verdad y el bien, que no tendrán remuneración en esta vida. Una convicción puramente naturalista mutilaría también a la persona del hombre si se negara a reconocer esta dimensión trascendente de su ser.

El hombre será siempre una síntesis de tres elementos, como lo habían descubierto ya los filósofos antiguos: el cuerpo *soma*, la mente *nous* y el espíritu *pneuma*. Hoy ha vuelto la psicología profunda a ese viejo esquema y nos habla de “ánima” (cuerpo, con sus características biológicas), *animus* (la mente, las conciencias, el dominio de lo psíquico) y *spiritus* (la inteligencia, el corazón, la decisión libre). Y trata de orientar la terapia psíquica hacia lo que es el núcleo más profundo y elevado del hombre: la persona, con su razón y su capacidad de dar sentido o significado a la vida. De aquí surgen incalculables consecuencias para la educación, la cultura, el derecho, la política. Y, naturalmente, para la filosofía democrática.

Aunque la persona humana es un ser ontológicamente perfecto, por su naturaleza espiritual, está siempre abierta en una doble dimensión: hacia *lo otro* y hacia *los otros*. Tiene que entrar en relación con los seres del universo y utilizarlos de una manera racional para que le ayuden a alcanzar su fin propio. El hombre es señor de la naturaleza, pero no debe utilizarla para satisfacer intereses mezquinos, ni tampoco destruirla irracio-

nalmente. Por otro lado, debe estar en contacto permanente con los demás semejantes a él y colaborar con ellos para el progreso y perfeccionamiento del mundo.

La persona humana es, sin duda alguna, un ente complejo y enigmático. Por un lado posee una perfección ontológica como subsistente individual, que le permite estar encerrado en si mismo y no subordinarse a otro ente sustancial de su misma categoría. Pero por otro, su naturaleza espiritual le da una expansión indefinida y le hace estar abierto a todos los entes del universo.

El hombre como persona tiene una apertura esencial a *lo otro*, y busca, en la naturaleza exterior, su propio perfeccionamiento. El trabajo del ser humano transforma la naturaleza, la hace suya y la aprovecha para alcanzar sus metas existenciales. Y luego vienen el arte, la ciencia y la técnica que le ayudan para dominar el mundo y vivir mejor. Esto le impone también fundamentales deberes para con la naturaleza: debe cuidarla, mejorarla, aprovecharla razonablemente y no destruirla. En el proyectarse hacia *lo otro*, el hombre no debe ser mezquino ni egoísta. El mundo es para todos y su equilibrio físico y ecológico está en manos de todos. Podemos decir que la apertura hacia *lo otro* es ya un rasgo de la sociabilidad humana, pues implica un vencimiento del egoísmo individual y una solidaridad con los demás para el mejor aprovechamiento de la naturaleza.

La persona humana está abierta también hacia *los otros*, esto es, hacia los demás hombres que la acompañan en su aventura existencial en el mundo. Lo cual quiere decir que la sociabilidad es un rasgo característico, ontológico, esencial, de la persona. Pero la sociabilidad no siempre ha sido bien entendida. Se habla de ella como carencia, como indigencia. Se dice que el ser humano necesita de los demás hombres para subsistir y perfeccionarse. Y esto es, sin duda, la verdad; pero no toda la verdad. La verdad plena es que la sociabilidad implica un sustancial enriquecimiento para el hombre, una expansión completa de su personalidad individual. Las almas se enriquecen de las almas, dice un adagio bien conocido en pedagogía. Y es cierto que el espíritu humano se proyecta hacia los demás espíritus y entabla con ello un diálogo fecundo y enriquecedor. El lenguaje, la poesía, el amor, la convivencia pacífica y estimulante, la ayuda en la dificultad y la pena, serían imposibles sin esa sociabilidad natural del hombre. Sociabilidad que brota como un impulso espontáneo e incoercible, sin necesidad de ninguna convención o artificio.

En el ser humano se dan —desde los albores de su razón hasta su muerte y en las más variadas condiciones históricas y sociales dos fuertes tensiones que deben luchar por resolver armónicamente. Una de ellas es entre su individualidad, que tiende a afirmarse cada vez más, a su sentido social, que lo lleva irremisiblemente a sus semejantes. La otra es entre su inmanencia, que lo hace moverse, de una manera natural, en el dominio de las cosas temporales, y su aspiración incoercible a la trascendencia.

La persona humana es, desde su raíz ontológica, un ente de antagonismos y contradicciones. Pero no de contradicciones que se destruyen entre sí, sino que pueden y deben superarse en una síntesis superior. Es, en primer lugar, individuo, sustancia individual y por ello debe tratar de conservarse y perfeccionarse en su individualidad. Tiene que buscar, legítimamente, su interés propio, quitarle al hombre sus intereses individuales y su afán de superación, así como la libre determinación de su destino, sería aniquilarlo, reducirlo a la categoría de cosa.

La persona es, en segundo lugar, un ente espiritual que no puede quedarse en la soledad de su propia inmanencia. Aspira a trascender —a salir de las cuatro paredes de su yo, que pueden transformarse en una dura cárcel— y de hecho trasciende en el plano de los valores humanos hacia *lo otro* y hacia *los otros* y en el plano de los valores supramundanos hacia el absoluto.

Por su trascendencia hacia el mundo, el hombre tiene relaciones con la sociedad y esto engendra para él derechos y deberes. No puede ni debe permanecer aislado ni puede desconocer los derechos de los demás. Entre el individuo y la sociedad hay una relación de mutua interpenetración. Debe, pues, el hombre ajustar su vida y sus derechos —patrimoniales y no patrimoniales— a las normas y exigencias que la sociedad le impone. Nace así para él una cierta contradicción que le plantea un angustioso dilema: ¿a quién dar la primacía? ¿a los derechos individuales que tiene la persona para perfeccionarse y alcanzar la satisfacción propia o a los derechos de la sociedad, que le imponen imperiosos deberes?

Por otro lado, su trascendencia hacia lo divino e infinito le hace ver al hombre que sus metas existenciales no se agotan en el horizonte de las criaturas mundanas. Más allá de las cosas y personas del mundo y más allá, también, de lo transitorio y efímero de la vida temporal, busca lo incondicionado, lo que no tiene término ni fronteras. Y aquí se presentan las tensiones en la existencia humana. Ahora son entre la inmanencia y la trascendencia de la persona. ¿Qué valores deben tener la primacía? ¿Cuá-

les de ellos deben prevalecer en caso de conflicto? Hay múltiples situaciones humanas —en lo familiar, en lo económico, en lo político— en las que se hace presente ese conflicto y provoca grandes inquietudes. Vive, pues el hombre grandes tensiones entre individualismo y colectivismo, temporalidad y espiritualismo. ¿Cómo resolverlas?

Esas tensiones deben resolverse, dialécticamente, en una síntesis superior: la síntesis de la persona. La persona humana, en su triple aspecto —psicológico, metafísico y moral— realiza todas las exigencias de dignidad, libertad y destino propio que nacen de la individualidad del hombre y al mismo tiempo, las de apertura a la sociedad, que impone al hombre deberes para con sus semejantes y a la vez le da derechos frente a ellos. La persona, asimismo, sintetiza en una unidad superior la inmanencia de fines temporales y la trascendencia de las metas supremas del ser humano.

Los antagonismos y las oposiciones que se presentan en la realidad, vida y pasión del ser humano acaban por ser superados, afortunadamente, en la síntesis dialéctica de la persona humana. Resulta así que todo lo verdadero y lo bueno que hay en la tesis individualista y todo lo verdadero y lo bueno en la antítesis colectivista, se conservan en la síntesis dialéctica superior de la persona y con ellas quedan suprimidas —superadas— las oposiciones entre inmanencia y trascendencia.

Este análisis interno del concepto de persona humana que nos lleva a descubrir su naturaleza dialéctica, como síntesis superadora de oposiciones, nos conduce también a una satisfactoria explicación del hombre en la vida individual y social y a múltiples consecuencias prácticas en el orden social, económico y político.

En el mundo actual se han agudizado las oposiciones y los antagonismos hasta llevar a los hombres al borde de la guerra y de la catástrofe. Vivimos en una época de extremismos, hacia un lado y hacia otro. Se exagera la tesis individualista y se exagera la antítesis colectivista y se llega muchas veces a callejones sin salida y a posiciones irreconciliables que crean en el mundo desorientación y desesperanza. Hace falta llegar a la síntesis, que es equilibrio y armonía.

El individualismo, el liberalismo, el colectivismo en sus diversas formas han hecho aportaciones valiosas en sus respectivas épocas. Y siguen teniendo validez en todo lo que de verdad contenían: la dignidad del hombre individual, la igualdad esencial de todos los seres humanos, sin privilegios de clase o de casta, la libertad dentro del orden, la solidaridad de todos los seres humanos en el cumplimiento de su compromiso social, la

necesidad de una genuina justicia social para proteger a los más necesitados. Todos estos elementos no se excluyen entre sí, ni en realidad se oponen. Son diversos aspectos que hay que integrar en una síntesis superior.

A lo largo de la historia ha sido muy frecuente la polarización de posiciones filosóficas y políticas. Parece como si la vida humana no tuviese otro movimiento que el pendular: ir de un extremo a otro, sin parar. A una acción exagerada hacia un lado corresponde una reacción exagerada hacia el otro. Esto no puede seguir siendo así. Si queremos que algún día haya paz, justicia y orden entre los hombres hay que buscar una —salvadora y muy real— síntesis de los opuestos.

La persona humana, al buscar la plenitud de sus fines existenciales, debe, someterse a las exigencias de la vida social en todo lo que respecta a la realización de los valores temporales, intramundanos, pero en cambio, debe mantener su primacía cuando se trata de cumplir su destino trascendente, en el orden de los valores espirituales. En este terreno, para emplear una acertada fórmula, puede decirse que “la sociedad es absolutamente para el hombre; el hombre, en cambio, es relativamente para la sociedad, en la medida en que sea necesario para que ésta exista y cumpla sus funciones”.

Para tener una imagen completa del hombre, en el terreno de la antropología filosófica, es importante que se resuelva —o al menos se intente resolver— el problema y sus relaciones con la sociedad. El problema se presenta, frecuentemente, en la forma de antinomia: o el hombre o la sociedad. Pero en realidad esto no es así. Ya vimos como esta pretendida antinomia se resuelve en la síntesis dialéctica de la persona humana. A muchos pensadores políticos, a lo largo de los siglos, ha preocupado este problema y lo han planteado en un terreno axiológico de jerarquización de bienes y valores: si el bien individual y el bien común entran en conflicto ¿cuál debe prevalecer? Y se han hecho sabias y profundas investigaciones sobre la materia. Los filósofos —aún los que siguen una línea común del realismo moderado, de la tradición aristotélico-tomista— no han llegado a ponerse de acuerdo. Para unos, el bien de la persona prevalece sobre el bien común. Y para ello siguen, como Maritain, la fórmula: el individuo es para la sociedad; la sociedad es para la persona. Para otros, en cambio, es el bien común el que en todo caso debe prevalecer. Y se basan en fórmulas como la de Santo Tomás: el bien común es más divino que el bien individual.

Aquí, como en otros casos que hemos venido analizando, se impone hacer un claro deslinde de bienes y valores para resolver el problema de

jerarquías. Si los bienes que entran en juego son del mismo género, o sea, corresponden a un mismo plano de valores intramundanos, entonces es incluso que el bien común debe prevalecer sobre el particular. El individuo debe subordinarse a la sociedad y acatar los deberes que ésta le impone: por ejemplo, el servicio militar obligatorio, el pago de impuestos, la expropiación por causa de utilidad pública, la nacionalización de recursos económicos en situaciones de necesidad o emergencia, u otras situaciones parecidas.

En cambio, si están de por medio bienes y valores de orden espiritual, que entran en conflicto con bienes económicos y políticos, que son de orden temporal, en tal caso es indudable que debe prevalecer el bien espiritual de la persona humana, sobre el bien del Estado. Cuando, por ejemplo, se trata de la libertad del individuo para determinar su propio destino, o de la educación que debe darse a los hijos, o de la fidelidad a la fe religiosa, u otros casos semejantes, entonces es el interés espiritual el que tiene la primacía.

La aplicación práctica de este criterio de jerarquización no siempre es fácil. Aquí podría muy bien aplicarse el aforismo de que no es lo mismo la claridad en los principios que la evidencia existencial. Pero, de todos modos el tener principios claros sólidos ayuda mucho para decidir los casos concretos. Con tal de que haya buena fe y buena voluntad.

La fórmula del filósofo argentino Ismael Quiles es muy iluminadora y no necesita mayor explicación: “La sociedad es absolutamente para los individuos y éstos son relativamente para la sociedad (sacrificando sus intereses particulares) tanto sea necesario para que la sociedad exista y cumpla su fin”.

## 2. *Los principios de la filosofía social: pluralismo, solidarismo, subsidiariedad y de desarrollo*<sup>76</sup>

La democracia efectiva no puede estar asentada ni en el individualismo a ultranza ni en el colectivismo exagerado, debe estar basada siempre, en todo momento y lugar, en la síntesis dialéctica de la persona humana: en el hombre social.

De aquí debe partir para elevar todo el edificio social y político, alentado por los cuatro principios de la filosofía democrática, que son básicos

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 71-77, 204 y 205.

para defender la libertad ciudadana, la justicia y el buen orden de la comunidad. Tales son los principios del pluralismo, la solidaridad, subsidiariedad y de desarrollo.

El pluralismo significa que hay diversidad en la unidad. Entre los hombres que componen la sociedad, hay una legítima diversidad de opiniones, pareceres, credos e ideologías que, sin embargo, en un clima de respeto y diálogo, deben concurrir a la realización unificadora y armónica del bien común. Esto conduce, naturalmente, a un régimen de democracia social y política. Todo intento por imponer una sola doctrina o ideología, bajo cualquier pretexto con el que se pretenda fundarlo, es atentatorio a los derechos de la persona humana y violenta la estructura y fines de toda sociedad.

Estamos aquí, en presencia de un principio tan claro y evidente como la luz del día. La realidad es plural, diversa, polifacética. La riqueza y hermosura del universo están precisamente en la ingente y variadísima cantidad de entes que lo constituyen. Hay tres grandes reinos con una increíble variedad de géneros, especies e individuos. Y esto se advierte —y de un modo muy peculiar— en el dominio humano. Hay una gran diversidad de razas, de costumbres, de formas de civilización material y de cultura espiritual, e incluso de individuos humanos, que suman ya miles de millones en el orbe; y de los cuales dice un sabio aforismo que “cada cabeza es un mundo”. Pero sobre todo hay una gran multiplicidad de formas de pensar y de caminos que se pueden libremente escoger para realizar el destino propio.

Por esta razón la organización correcta de la sociedad debe estar basada en el pluralismo. En el reconocimiento explícito de que se pueda pensar de muchas maneras y se puede actuar de muchas formas, con tal de que no se lesionen los derechos de los que no piensan y actúan de la misma manera, y de que haya metas comunes de superación, en la que razonablemente y sin disminuir su dignidad y autonomía, coincidan todos los hombres. Y sobre la base de esta pluralidad plenamente reconocida y respetada deben constituirse las leyes, los sistemas políticos, las instituciones educativas, los modelos económicos y de desarrollo humano.

El hombre puede cometer errores. Su actuación puede no ser acertada. Incluso puede realizar acciones malas. Pero esto entra dentro de la inevitable imperfección humana. El Estado, por medio de sus leyes, de sus políticas administrativas y de las resoluciones de sus tribunales, está obligado a ayudar, a prevenir, a sancionar. En una palabra, a encauzar y

orientar a los hombres hacia la justicia y la paz y en caso necesario, a utilizar los métodos coactivos para salvaguardar el derecho. Pero lo que no puede ni debe es establecer un orden uniforme en el pensamiento y en la acción: una ideología oficial, un partido único, una educación cerrada y dogmática, una economía dirigida exclusivamente por él. Esto sería atentatorio contra los más elementales derechos humanos y la negación misma de la democracia.

Y esto es lo que por desgracia han hecho y siguen haciendo los Estados totalitarios de nuestro tiempo. Allí está, por ejemplo, el caso de los regímenes comunistas inspirados en el modelo soviético. Podrán llamarse, a veces, “repúblicas populares” o “democráticas”. En el fondo son oprobiosas dictaduras que niegan la esencia misma de la democracia. Donde no hay un sano pluralismo, una legítima diversidad, un respeto absoluto a la libertad de pensamiento y de creencias no hay ni podrá haber democracia.

Entre todos los individuos y grupos que componen la sociedad humana debe hacer una auténtica solidaridad. Esto quiere decir que sin distinción de clases sociales, credos, opiniones, partidos políticos o funciones que desempeñen, todos están obligados —en su propio campo y en coordinación con los demás— a trabajar por el bien común. Aceptar parcialidades interesadas o egoísmos de grupo, llámense como se llamen, sería no solo altamente perjudicial, sino un riesgo mortal para la vida de la sociedad.

Aceptado el hecho básico del pluralismo democrático, como unidad en la diversidad y como respeto del pensamiento y de la libertad de actuación de los hombres, es obvio que debe haber un principio dinámico que una a todos los miembros de la sociedad y los impulse a actuar para la búsqueda del bien común. Y ese principio es el de la solidaridad.

Todos los que forman parte del conglomerado social deben estar conscientes de que no sólo tienen derechos que se les deben respetar, sino también deberes ineludibles que han de cumplir para el bien de todos. Y es imperativo que cumplan esos deberes sin excusa ni pretexto, porque si quieren beneficiarse de la acción de la sociedad deben colaborar para que ésta subsista y realice sus funciones. Hay múltiples formas de cumplir esos deberes de solidaridad: los empresarios aumentando la producción y generando nuevos empleos; los contribuyentes pagando puntualmente sus impuestos; los jóvenes cumpliendo con su servicio militar obligatorio; los maestros realizando con entusiasmo y exactitud sus labores educativas; los funcionarios públicos ejercitando con honestidad y eficiencia sus car-

gos; los obreros y campesinos trabajando con tesón y sentido de responsabilidad; pero esas diversas formas de proceder tiene un denominador común: el bien de la sociedad, el bien de todo. No hay persona o grupo que pueda dispensarse de su deber solidario.

Contrario a esta solidaridad, tan necesaria y provechosa, sería el egoísmo individual o de grupo. El buscar los provechos particulares por encima de los comunes. Esto causaría un gran daño, no sólo a la colectividad, en forma directa, sino a todos sus miembros, de un modo indirecto. Conduciría, en último término, a la disolución social.

Por desgracia, el mundo contemporáneo ha sido testigo muchas veces de este nocivo egoísmo. Primero fue el de los grandes industriales y terratenientes que buscaban su interés sin importarles la miseria de obreros y campesinos. Pero luego ese destructivo egoísmo pasó a los políticos, que buscaban su medio personal sin importarles el bien común y a los líderes demagogos, tanto en el campo como en las fábricas que utilizaban a las masas proletarias como medio para enriquecerse y mantenerse en el poder; y a los grupos estudiantiles, que formaban el “poder estudiantil” en contra de la dominación estatal; y a los grupos étnicos, como el de los negros en los Estados Unidos, que constituían en “poder negro” para actuar en contra del orden establecido; y a muchos otros grupos que a veces, con el pretexto de ser grupos de intereses o de presión, han exagerado su postura y se han convertido en un ariete demoledor de la sociedad y del Estado.

Todas estas actividades son contrarias al principio de solidaridad que debe estar en la base de la democracia y han de ser examinadas muy minuciosamente para determinar si brotan de un legítimo interés, que hay que armonizar con el general o son fruto de un egoísmo desnaturalizado.

La subsidiariedad es fundamental para la vida sana de todo grupo social, significa jerarquía y adecuada distribución de funciones. Lo que una sociedad, pequeña o mediana puede realizar, no debe realizarlo una mayor. Ésta debe respetar la autonomía y la iniciativa de las agrupaciones inferiores a ella, delegar en cuanto sea posible sus funciones y facultades, y estar siempre dispuesta para subsidiar a las mismas. Ayuda, sí, pero no sustitución o absorción.

El principio de subsidiariedad es el corazón mismo de la filosofía democrática, significa un reconocimiento y respeto de la jerarquía social y una actuación congruente por parte de la sociedad mayor que es el Estado.

Uno de los mayores peligros para las personas y grupos que integran el conglomerado social en una democracia es, precisamente, el de la actividad desbordada del gran *Leviathan* que es el Estado. Debido a la importancia, dificultad y complejidad de sus funciones, el Estado de nuestros días ha tenido que crecer y fortalecerse y enriquecerse con los recursos más refinados de la técnica. Eso lo ha llevado, muchas veces, a excederse en sus facultades y a entrometerse en campos que de hecho no le corresponden. El poder político tiende a hacerse centralista, exclusivo, omnipotente, quiere organizarlo todo y controlarlo todo. Interviene autoritativamente en el campo económico, educativo, cultural, sindical y quiere tener la última palabra. En suma, hay una marcada inclinación en el mundo actual a que el Estado absorba progresivamente las actividades que tradicionalmente se han considerado propias de la iniciativa privada.

Esto conduce inevitablemente al Estado totalitario. El proceso es, en ocasiones, violento y rápido, como en las revoluciones fascistas o comunistas. En otras, lento, pero implacable, en muchas democracias que se dejan llevar por el intervencionismo del Estado para resolver los problemas sociales y económicos. Frente a ese grave peligro no queda sino acentuar la necesidad y eficacia del principio de subsidiariedad. Hay que respetar la legítima autonomía de las agrupaciones menores; hay que ayudarlas a cumplir mejor sus funciones; hay que coordinar sus actividades entre sí en vista del bien común; hay que delegar facultades y funciones que ellas pueden ejercitar; hay que evitar el exceso de organismos descentralizados y de participación estatal en perjuicio de las agrupaciones de la iniciativa privada. Hay que ayudar antes que suplir.

Todo esto, es de gran importancia en el momento en que la vida en las sociedades industriales avanzadas, se vuelve cada vez más complicada y requiere más recursos técnicos. Hay que utilizar la técnica al servicio del hombre y no esclavizar a éste por el uso de la técnica. Para ello debe estar siempre vigente —en el pensamiento y en la acción— el gran principio de subsidiariedad, motor y vida de la democracia.

Por otro lado, la sociedad debe promover el desarrollo armónico y ordenado de todos sus miembros, sin hacer excepciones o favorecer a determinado sistema económico o político, sino de hacer crecer orgánica y naturalmente —dentro de la perfección propia de su ser— a los individuos y grupos que forman el conglomerado social.

Íntimamente relacionado con el principio de subsidiariedad está el del desarrollo. Si se respeta la legítima autonomía de las agrupaciones meno-

res dentro de la sociedad, también hay que promover su desenvolvimiento total a fin de que alcancen plenamente su fin. Hay que optimizar los recursos sociales a fin de alcanzar el máximo rendimiento que cada hombre y cada grupo pueda dar. Debe buscarse, en una palabra, el desarrollo integral, en el mejor sentido de la palabra.

Entre los grandes males de la Época Moderna está el de trabajar a media máquina. Individuos y grupos apenas si rinden un bajo porcentaje de lo que podrían dar. Y ello por inconciencia y por el mal aprovechamiento de los recursos. No se trata de convertir a los hombres en máquinas de trabajo y obligarlos a un trabajo agotador. Nada de eso. Se trata, simplemente, de dar a todos oportunidad para que —sin excesos ni fatigas innecesarias— puedan dar de sí lo mejor que tienen. Ello pide, ante todo, una labor de educación y de persuasión. Un verdadero entrenamiento psicológico para que cada uno se acostumbre a vivir en plenitud su propia vida y a no desperdiciar inútilmente sus energías. Y de los hombres hay que pasar a los grupos: a la familia, a la escuela, a la fábrica, a la oficina, a la universidad, al municipio. A todos hay que dar oportunidad y ayuda para que se perfeccionen en el ámbito propio de su naturaleza y fines.

Esta manera de concebir el desarrollo, tan obvio y natural, ha sido trasgiversada por los grupos marxistas o filomarxistas que buscan, en su acción revolucionaria, la total subversión del orden social existente y sus reemplazo por una sociedad comunista. Según ellos, cualquier intento por desarrollar los recursos de la sociedad actual no es más que una manera de fortalecer y asegurar la subsistencia del “sistema” capitalista o *establishment*. A esto le llaman “desarrollismo” y se manifiestan en contra de él; basta leer la literatura de los sociólogos neomarxistas o los manifiestos y la propaganda de los grupos que se autotitulan guerrilleros por la “liberación nacional”, para ver que ésta es su tendencia.

¿Qué quiere decir esto? Que hay aquí un sofisma peligroso y sutil. Cuando nos referimos al desarrollo hablamos de la sociedad tal como es, en su constitución natural y en la pluralidad de sus tendencias y opiniones, no de una sociedad ideológicamente capitalista o liberal. No queremos defender el capitalismo ni a ningún otro “modo de producción” específico, sino a una sociedad democrática, con libertad de expresión e igualdad de oportunidad para todos.

Los marxistas, en cambio, influidos por su férrea distinción capitalismo-comunismo (sin matices ni atenuaciones), hablan siempre de una sociedad “ideologizada”, expresión necesaria de la ideología burguesa o

capitalista. Y así se manifiestan en contra de toda tendencia de “desarrollo” de ese tipo de sociedad. Juegan, pues, con las palabras y suponen que todo mundo acepta como evidentes sus tesis sobre “modos de producción” o “ideología”.

Por otra parte, completa este sofisma y lo hace aún más perjudicial para los pueblos que de buena fe buscan su independencia y autodeterminación, el presentar la utopía marxista como bandera de esperanza liberadora, sin hablar de la auténtica *praxis* del marxismo que llega al poder y que es el comunismo totalitario. Una cosa es la utopía que se predica y se enarbola como estandarte de liberación, y otra la dura práctica de la dictadura comunista, negadora de toda libertad. En cuanto la liberación marxista alcanza su primera meta para derribar el orden existente, se convierte en un Estado totalitario, absorbente, con un partido único, una ideología coactivamente impuesta a todos, una educación monopolizada por el Estado y una economía dirigida y controlada por los mandos políticos. Se vuelve otro *establishment* más duro y peor que el anterior.

Rechazamos, pues, ese sofisma marxista y afirmamos que para una verdadera democracia —único régimen compatible con la dignidad y libertad de la persona humana— es indispensable el principio del desarrollo. Es necesario que la educación y la producción vayan de la mano para que la sociedad alcance plenamente sus metas y proporcione a todos sus miembros —sin distinción de clases, condiciones o ideologías— el bienestar que les corresponde.

Tenemos la convicción de que sólo sobre la base de estos cuatro grandes principios, que configuran el humanismo social y político de nuestros tiempos —pluralismo democrático, solidarismo comunitario, subsidiariedad respetuosa y desarrollo plenario del hombre y comunidades— podrá establecerse, conservarse y defenderse la genuina democracia constitucional, conquista preciada del espíritu humano que busca la libertad y la paz del orden y la justicia.

Y no basta con conocer y declarar estos principios y actuar en consecuencia. El pueblo ha de defender sus derechos con valor cívico y constancia. Sólo así, con una opinión pública iluminada, alerta, valerosa, dispuesta siempre a hacer uso de los recursos y defensas que las leyes le reconocen, puede mantenerse la vigencia de los derechos humanos. De otra manera, si no hay un pueblo educado democráticamente y decidido a defenderse, esos derechos naufragarán en el mar tormentoso del totalitarismo estatal.

## IV. FINES Y VALORES DE LA SOCIEDAD

*Bases éticas: los fines del hombre y la sociedad*<sup>77</sup>

Las bases ontológicas de una nueva filosofía democrática se encuentran pues, en una consideración filosófica del hombre y su dimensión social, como lo hemos visto. Pero debe completarse con una reflexión acerca de la sociedad, su estructura, fines y valores. De esta forma quedan también perfiladas las bases éticas, puesto que lo establecido en el orden del ser, es la guía y pauta para el deber ser. Seguiremos la misma metodología de exponer las tesis que proponemos de filosofía social y haremos algunos breves comentarios.

1) La sociedad no es una mera ficción ni es tampoco una realidad sustancial autónoma. Su realidad es de orden intencional. Es una unidad de relación que se da entre hombres que viven en comunidad e intentan buscar un fin superior al de sus propios objetivos particulares y que se llama el bien común. Tiene, pues, una personalidad moral y como tal, tiene derechos y deberes que cumplir.

Para construir una sana filosofía social, en esta época de crisis y confusión, es menester partir de sólidos fundamentos ontológicos. Y para ello, hay que huir de dos extremos igualmente reprobables: el nominalismo, para el que la sociedad no es más que un *flatus vocis* y el realismo exagerado, que podríamos también denominar sustancialismo colectivista ( a veces llamado universalismo) <sup>78</sup> y para el que la sociedad constituye un ente autónomo propio, con una realidad sustancial distinta de la de los sujetos individuales que la integran y superior a ella. El nominalismo nos conduce al individualismo exagerado, para el que las únicas entidades reales son los individuos; y la sociedad es un mero artificio útil, un instrumento técnico carente de sustantividad propia. El colectivismo, en cambio, nos lleva a las concepciones totalitarias de la sociedad, para las cuales ésta es la única realidad válida y los individuos son tan solo partes de esa realidad. Su libertad y sus derechos propios quedan entonces totalmente subordinados a los de la sociedad.

Entre estas dos posturas polarizadas, la filosofía social sostiene que la sociedad es algo real, pero no real-físico sino real-intencional, o sea, que

77 *Ibidem*, pp. 65-71.

78 *Ibidem*, pp. 13 y 14.

es un ente que se forma en el entendimiento humano sobre la base de las relaciones reales que se establecen entre sujetos reales que buscan un fin real. Al sintetizarse en la mente humana todos esos elementos reales —individuos, relaciones, fin— resulta el concepto de sociedad. Esta no es una unidad sustancial, sino una unidad de orden, una unidad de relación, que tiene a los individuos humanos como sujetos de inhesión. El principio que le da cohesión a la sociedad es el teológico: el fin que se persigue de consumo y que es el bien común. Quedan así los hombres unidos entre sí, por el vínculo más fuerte: el compromiso de colaborar para el bien de la sociedad, de donde se derivan múltiples consecuencias. Y la primera de todas es en la que la sociedad integra una personalidad moral, con derechos y deberes propios.

Un fino y profundo análisis del ser social lo encontramos en Joseph T. Delos: *¿Qué es la sociedad?*; Arthur Fridolin Utz: *Ética social*; Walter Brugger: *Das Mitsein*; Johannes Messner: *Ética social*.

2) La sociedad, ni por su naturaleza ni por sus fines, es superior al hombre. El hombre, como persona, es una realidad que trasciende a la sociedad, tanto en el orden ontológico como en el axiológico.

El enunciado de esta tesis es algo obligado, después de haber adquirido un concepto claro e inequívoco de la naturaleza de la sociedad. Es la obvia consecuencia jerárquica. Entre dos realidades, una sustancial y otra puramente intencional, es evidente que la primera tiene el lugar preeminente. Y esa realidad sustancial, ese sujeto de inhesión, es la persona humana. Por ello, desde su raíz ontológica, no puede ser considerada como parte de la sociedad, sino que tiene una dignidad singular, propia, intergi-versable.

Esto tiene un clara consecuencia en lo que respecta a los regímenes políticos. Si se quiere un régimen verdaderamente democrático hay que partir, necesariamente, de la dignidad de la persona humana, basada en la libertad y autonomía del hombre, en su capacidad de elegir, de optar, de comprometerse sin que nada ni nadie lo coaccione. En los sistemas totalitarios —que encuentran su raíz en la filosofía hegeliana del Estado— el hombre pierde su libertad individual y su facultad de decidirse. Todo está programado por el Estado, hasta el modo de pensar, que es la ideología oficial. Es inútil, entonces, hablar de “repúblicas democráticas” o de “gobiernos populares”. Donde no hay libertad de pensamiento, de conciencia, de palabra, de opción sindical o política, no hay ni habrá nunca democracia. Será una denominación vana y sin sentido.

3) En el orden existencial, la sociedad le da al hombre la posibilidad concreta de realizar su personalidad física y moral y de alcanzar la plenitud de su desarrollo. Sin ella, no podría llegar a las cumbres del conocimiento, del arte y del amor. El hombre, replegado sobre sí mismo en un egoísmo solipsista, sería un ente imperfecto y mutilado.

Una vez establecida con firmeza la tesis de la dignidad preeminente de la persona humana y de su situación privilegiada en el orden ontológico y valorativo, hay que admitir que en el orden existencial —en el de la realización concreta de la vida humana de cada día— la sociedad, con sus fines y exigencias, moldea profundamente la personalidad del hombre y le imprime rumbos y características peculiares.

El hombre real no es el individuo aislado y egoísta. Es, al contrario, el trabajador, el alumno, el esposo, el padre de familia, el miembro de una congregación religiosa, de un sindicato, de un club deportivo o de un partido político. Es el comerciante y el industrial y el empleado público y el militar. Y en esas calidades concretas tiene que enfrentarse diariamente con los problemas y angustias de la familia, de la educación, de la cultura, de la economía y de la política.

De allí que necesite inevitablemente los servicios que le presta la sociedad. Y debe utilizarlos y compartirlos con los demás hombres en la medida en que lo necesita y le es conveniente para alcanzar su pleno desarrollo. Entre el hombre individual y la sociedad —debe haber— un mutuo intercambio de bienes y servicios.

Por eso, hay que rechazar todo egoísmo indebido de individuos y grupos. La formación de facciones o agrupaciones contrarias al interés general de la sociedad sería nociva y destructora del justo orden social. Y conduciría, al final, a un fracaso o frustración que causaría daño al cuerpo social y político. No hay que olvidar que la sociedad beneficia al hombre y completa su estructura ontológica. Ya lo decía Aristóteles: *zoón politikon*; y Santo Tomás de Aquino: *animal sociale et politicum in multitudine vivens*.

4) De aquí que el hombre tenga deberes fundamentales para con la sociedad. En todo lo que toca a la vida buena de la sociedad, en un orden intramundano de valores, el hombre debe subordinarse al bien común y poner todo su empeño en conservarlo, defenderlo y acrecentarlo. Así, cuando están en juego los grandes valores de la vida social —jurídicos, políticos, económicos o culturales— el hombre está obligado a posponer sus intereses particulares y esforzarse por contribuir al bien de la colecti-

vidad. Cualquier egoísmo individual o de grupo— sería no sólo insensato, sino contrario a la justicia y destructivo.

Esta tesis es de vital importancia para el buen funcionamiento de la sociedad y del Estado. Es una lógica derivación de los principios asentados anteriormente y pone en claro cuales son los deberes que los hombres tienen que cumplir para que la sociedad prospere y florezca. Del cuidado y empeño que cada uno ponga para que la sociedad se desarrolle debidamente dependerá, sin duda, el bienestar de todos.

Pero esto que parece tan claro en el orden teórico no ha dejado de tener dificultades en el terreno de las realizaciones prácticas. La vida práctica ha ido suscitando múltiples conflictos entre los intereses individuales y los colectivos; y esto ha llevado a muchos pensadores a plantear las relaciones entre el hombre y la sociedad como un verdadero dilema: ¿hombre o sociedad? ¿cuál debe prevalecer en caso de duda o controversia? Las exigencias exageradas de un individualismo egoísta, por un lado y las pretensiones desbocadas de un colectivismo a ultranza, por el otro, han provocado serias dudas y conflictos. Y los hombres de nuestro tiempo no saben ya qué pensar o qué hacer. Unos, de buena fe, creen que hay que defender al hombre y a la iniciativa privada, a como dé lugar, contra las intromisiones del Estado, y rechazan cualquier intervención de éste en la economía, en la educación o en otros campos de la actividad humana como indebida e injustificada. Son celosos defensores de la autonomía individual y desconfían de cualquier acción del Estado fuera de sus límites de protección de los derechos individuales. Otros, por el contrario, ven la gran complejidad de la vida social de nuestros días y estiman que es necesario que el Estado ensanche los ámbitos de su actividad para poder proveer a la satisfacción de las grandes necesidades sociales.

¿Cuál de las dos actitudes es la más correcta y apropiada?

Si se examina serenamente la cuestión se verá que no hay verdadero conflicto u oposición entre las dos posiciones. Una y otra son legítimas desde su peculiar punto de vista. Lo que hay que hacer, es tratar de armonizarlas y ver hasta dónde llegan los derechos individuales y en donde comienzan los derechos de la sociedad. Y en caso de que surja alguna contraposición de intereses, tratar de determinar cual es el valor superior en la jerarquía de fines y valores. Esto no es fácil de decidir, ciertamente. Ni se puede arreglar con un simple cálculo matemático o solución de una computadora programada. Requiere de la prudencia, previsión y patriotismo de los gobernantes y de la vigilante atención del cuerpo de ciu-

dadanos, siempre alertas para defenderse de cualquier abuso del poder público.

Pero lo que sí es claro, es que —como ya lo sostenían los clásicos de la filosofía política— “el bien común es superior al bien particular, si son del mismo género”. Lo cual quiere decir que en un orden de valores existenciales, en un ámbito temporal e intramundano, el bien del individuo debe subordinarse al de la colectividad. “Por los provechos comunes dejad los particulares”, como decían las instrucciones que se daban en otros tiempos de esplendor de la cultura hispánica a los “nobles y claros varones” que gobernaban Toledo.

Hasta donde deba llegar esa subordinación y cual sea la mejor forma para realizarla será cuestión de oportunidad política. Y el juicio de oportunidad pide siempre la virtud de la prudencia, tanto en gobernantes como en gobernados. Y queda, en última instancia, el recurso político, sociológico o jurisdiccional que en todo Estado de derecho, tiene el particular para defenderse de intromisiones indebidas o abusos del poder público. Una genuina filosofía democrática supone siempre la garantía eficaz de los derechos públicos subjetivos.

5) En cambio, cuando están de por medio los valores trascendentes del hombre —moralidad, religión, decisión del destino individual—, es la sociedad la que debe subordinarse y acatar los fines y valores supremos de la persona humana. El bien común adquiere así una categoría instrumental, intermedia. Es tan solo el conjunto de condiciones materiales y espirituales necesarias para que la persona alcance el desarrollo pleno de todas sus potencialidades.

Es aquí en donde se llega a lo más profundo de la filosofía democrática. ¿Es el hombre un ser que se agota en el horizonte de la mundanidad? ¿O por su naturaleza trasciende los límites de lo mundano y se adentra en los territorios de lo universal y absoluto?

El pensamiento filosófico del Occidente cristiano ha rechazado siempre toda postura transpersonalista y se ha declarado defensor decidido del personalismo. Tratándose de los valores supremos de la persona humana, en un orden de valores supratemporales y trascendentes, el Estado, con todo su instrumental político y jurídico y todos sus recursos militares y económicos, está al servicio del hombre.

Hay una jerarquía de valores que debe acatar el Estado si quiere justificarse ante la conciencia de los hombres y el juicio de la historia. Comienza el Estado por realizar valores puramente pragmáticos; el orden

material, la seguridad, la paz externa. Aspira luego a realizar los valores jurídicos y entre éstos fundamentalmente la justicia. El Estado se legitima en la medida en que realiza los valores éticos del derecho. De aquí se lanza a la realización de los valores morales: el bien de los individuos y de la comunidad. Hasta este punto llega la acción justificada del Estado: la realización del bien público temporal. Este es, para él, su fin propio. Pero le falta un último esfuerzo, que consiste en ponerse al servicio de un fin más alto: el fin espiritual, supremo de la persona humana. Al llegar allí, el Estado es tan solo un ministro, un servidor y el hombre, como persona, adquiere la categoría axiológica suprema. Es él único que libre y responsablemente decide de su fin último. Y allí, no puede ni debe estorbarle el Estado.

Lejos, pues, de los transpersonalismos de la ciudad antigua o de las concepciones hegelianas y románticas, o de los totalitarismos efectivos de las actuales sociedades industriales avanzadas, ya sean capitalistas o comunistas, la filosofía política democrática postula un recio y decidido personalismo, basado en la dignidad suprema de la persona humana.

6) La sociedad tiene una estructura muy rica y compleja con funciones muy diversificadas. Está formada por grupos pequeños, medianos y grandes, que culminan en el Estado, dotado de personalidad jurídica, poder soberano y un orden jurídico plenario. De la naturaleza y fines de la sociedad y de su estructura jerárquica, así como de sus relaciones con la persona humana, se derivan varios principios que son básicos para el buen orden de la comunidad. Ellos son los del pluralismo, solidaridad, subsidiariedad y desarrollo.

Los grandes principios ontológicos y éticos se refieren a la persona humana y a la sociedad, después de establecer con claridad y firmeza la categoría que les corresponde en la jerarquía de realidades y valores, desembocan, finalmente, en proposiciones concretas y prácticas a las que debe ajustarse la vida social y política.

En los cimientos del edificio social correctamente construido, está la estructura escalonada y diversificada en agrupaciones que van desde la más pequeña, que es la familia, hasta la más grande y compleja, que es el Estado. La sociedad total no es una simple suma de individuos, sino más bien un ente compuesto de conjuntos sociales de diferente magnitud. Por ello, sin dejar de reconocer que, en última instancia, el valor individual es el supremo, debe ordenarse de tal manera que entre el hombre y el Estado haya toda una red bien dispuesta de entidades sociales que tienen legíti-

mamente sus fines propios, pero están coordinadas y jerarquizadas entre sí para alcanzar el bien supremo de todo el cuerpo social.

Solo sobre este cimiento sólido e indestructible puede construirse un verdadero régimen democrático. La democracia efectiva, no puede estar asentada ni en el individualismo a ultranza ni en el colectivismo exagerado. Debe estar basada siempre, en todo momento y lugar, en la síntesis dialéctica de la persona humana: en el hombre social. Y de aquí debe partir para elevar, con seguridad, todo el edificio social y político, inspirado, alentado orientado por los cuatro grandes principios de la filosofía democrática.

## V. SOCIEDAD, ECONOMÍA Y DERECHO<sup>79</sup>

Una consideración atenta de la naturaleza del Estado nos ha llevado, a verlo como una realidad amplia y compleja en el ámbito de la convivencia humana. El Estado se nos ha aparecido —a la luz de una descripción fenomenológica y de una reflexión sobre la misma— como un hecho social, por una parte, como un poder organizado y supremo; y por la otra, como una institución dotada de una teleología y de un valor propios y como un fenómeno jurídico.

El Estado moderno, tras largos siglos de evolución y de luchas se nos presenta en íntima relación con el derecho: es, en si mismo, un Estado de derecho. La línea constante del desarrollo del Estado en los pueblos civilizados —lo mismo en el ciclo de la cultura clásica antigua que en el de la medieval o la moderna— va de la organización arbitraria y despótica, que pasa por encima de los derechos de los individuos y grupos, a la institución jurídicamente regulada y limitada, que respeta los derechos de los demás y trata de armonizarlos con los suyos.

Por otro lado, el Estado de nuestros días, es una fuente constante e importantísima de normas jurídicas. Y por medio de sus tribunales judiciales y administrativos, hace una labor continua de interpretación, aplicación y sanción de las leyes.

Esto quiere decir que no es posible tener un conocimiento total del Estado, si no se atiende el aspecto de sus relaciones con el derecho. Estado y derecho forman un binomio indisoluble en la vida social y sus términos requieren una explicación conjunta. Por tal razón, vamos a tratar aho-

79 González Uribe, Héctor, *op.cit.*, nota 8, pp. 201-204.

ra de este punto vital para la teoría política. Y lo vamos a hacer de tal forma que, primero recordemos algunas nociones esenciales de la teoría jurídica y después veamos su conexión con el estudio del Estado.

El derecho, como tal, es una norma constante que regula la conducta del hombre en sociedad. En sí mismo se origina en la naturaleza propia del hombre —ser racional y social— y su misión es regular el orden de la conducta dirigida a un fin en el ámbito de las relaciones humanas. Surge pues, en el dominio de los fines existenciales del hombre. Por tal razón, no hay sociedad alguna de hombres que no haya tenido derecho ni se concibe ninguna en el futuro que pueda carecer de él.

Ese derecho supone la cooperación social y la promueve. No puede durar, a la larga, si no cuenta con la aprobación espontánea de los hombres a los que se dirige. Pero dada la naturaleza desfalleciente e inclinada al mal del ser humano, el orden jurídico tiene también como característica la coercitividad. Puede y debe imponerse muchas veces por la fuerza a oposiciones no razonables. No es que la fuerza coactiva sea de la esencia del derecho, de tal forma que éste deje de ser lo que es en ausencia de la misma, pero sí es una nota que lo acompaña y le asegura su eficacia en casos extremos.

Mucho se ha especulado, en el campo de la filosofía jurídica y política, acerca del origen del derecho. Unas escuelas señalan como tal la autonomía del individuo; otras, el contrato social, o la institución, o la voluntad del pueblo, o el poder efectivo del mando, o la forma de producción, o el espíritu objetivo, o el sentimiento del derecho, o los valores de la personalidad, o la hipótesis jurídica fundamental. Sin duda que en todas estas teorías hay algo de verdad, pero consideramos que la fórmula más acertada —por su mayor profundidad y comprensión— es la de Johannes Messner, que ve el origen del derecho en los fines existenciales del hombre.

Por estar ligado a la responsabilidad moral del hombre y por estar al servicio de la realización de los fines humanos existenciales, el derecho es de naturaleza moral. Hay una vinculación inmediata con los valores más elevados de la persona humana: la justicia, la verdad, el bien. El derecho positivo no es, más que la traducción y la concretización, para circunstancias históricas determinadas, de la ley natural. Los principios jurídicos supremos son, en realidad, la parte de la ley natural que se refiere al orden social. Constituyen el mínimo de moralidad que es necesario, para que la sociedad exista y cumpla su misión.

De aquí se desprende como consecuencia que el derecho —en sentido objetivo— es aquel conjunto de normas que rige la convivencia humana, con

poder coactivo, para la realización de los fines existenciales de los hombres. Y por esta razón, no puede existir verdadero derecho que esté en contradicción con la ley moral natural. Si llegara a estarlo, no podría obligar en conciencia, y la resistencia en su contra estaría moralmente justificada.

Si nos preguntamos ahora por la esencia peculiar de las normas jurídicas frente a otras normas de convivencia social tenemos que reconocer que durante muchos siglos no hubo una frontera definida entre la costumbre, la moral y el derecho. Los antiguos griegos denominaron con el nombre genérico de *dike* todo aquello que es recto y con el de *dikaïos* al hombre que cumple la justicia, que se ajusta a lo que debe ser. En el pensamiento medieval, igualmente, se confunden de ordinario moral y derecho. Este se considera como parte del orden moral, de la ley natural moral.

No fue sino hasta épocas de mayor diferenciación moral y política cuando comenzó a aparecer la característica peculiar del derecho y a hacerse posible, en consecuencia, una clara distinción de las normas jurídicas de otras normas afines. En nuestra época es indudable que lo típico del derecho, en su aspecto objetivo, consiste en el hecho de que está integrado por un conjunto de normas bilaterales que rigen imperativamente la conducta externa de los hombres con la posibilidad de que su cumplimiento sea exigido por la fuerza.

Se distingue, por consiguiente, el derecho tanto de la moral como de los convencionalismos sociales en que no sólo regula exclusivamente la conducta externa sino que lo hace en forma imperativa y coercitiva. Detrás del derecho está siempre un poder organizado que puede emplear la coacción material para asegurar su eficacia. Es verdad que la coacción no es un elemento esencial del derecho, como ha querido la filosofía jurídica positivista, pero en sí es una de las notas que lo acompañan de ordinario. Y si se tiene en cuenta la frecuente conducta antijurídica de los miembros de la sociedad entonces se ve clara la necesidad de que la norma jurídica esté resguardada por el poder físico.

A esto se añade que el derecho debe ser lo suficientemente claro y firme, para que haya seguridad en las relaciones sociales. Lo cual quiere decir que los miembros de la sociedad deben saber si su conducta en un momento determinado se ajusta o no a la voluntad del legislador. Y esto no sólo para los particulares sino también para los jueces, los funcionarios administrativos y los agentes de la policía.

Del origen y de la peculiaridad esencial del derecho se derivan claramente sus fines. Entre estos se destaca, en primer lugar, el de la utilidad

común o bien común. Ya lo decían los escolásticos de la Edad Media: *finis autem legis est bonum commune*.<sup>80</sup> Este concepto de bien común es extraordinariamente rico y complejo de tal manera que abarca en sí, como ya lo decíamos con anterioridad, toda la amplia gama de los fines existenciales del hombre. El bien común, en efecto, consiste en aquella serie de condiciones materiales y espirituales que permiten a la persona humana alcanzar la perfección plena de su naturaleza racional.

La utilidad común abarca así diversos grupos de fines: los individuales, ligados a la dignidad personal del hombre y al fin y al cabo son los supremos en una sociedad bien ordenada; los sociales, ligados de modo inmediato al orden y a la paz de la comunidad humana; y los culturales, que permiten el desarrollo individual y colectivo en el sentido de un humanismo superior.

En un plano acentuadamente axiológico o estimativo se habla de que el derecho persigue como fines la seguridad y la justicia. Y así es, aunque en el fondo estos mismos valores quedan ya contenidos en el concepto amplio de bien común, tal como lo hemos mencionado en líneas anteriores.

Lo importante, en todo caso, es que el derecho no es un fin de sí mismo, sino que está siempre al servicio de fines superiores. Es un instrumento para alcanzar el bienestar humano y permitir a todo hombre, por el solo hecho de serlo, cumplir su destino en el mundo.

## VI. SOCIEDAD Y POLÍTICA

### 1. Raíz y significado de lo político en la vida humana<sup>81</sup>

Vamos a indagar cual es la raíz y el significado de lo político en la vida humana.

Para ello procederemos a un doble método. Primeramente, vamos a hacer un análisis de la naturaleza misma espiritual del hombre, a fin de hallar, entre sus constitutivos básicos, la dimensión social y la disposición a vivir en una comunidad organizada bajo la obediencia a una autoridad. Y en segundo lugar, vamos a examinar diversos fenómenos políticos, de los más característicos de nuestros tiempos, para ver lo que hay de común en ellos y encontrar su sentido en la convivencia humana.

La descripción fenomenológica de la vida psíquica del hombre y una reflexión fundamental acerca de los datos que esa descripción nos entre-

80 Aquino, Tomás de, *Suma teológica*, cit., nota 2, 1-2 q. 97 a. 1.

81 González Uribe, Héctor, *op.cit.*, nota 41, pp. 177-205.

ga, nos hace ver que el ser humano en su parte más elevada —la actividad mental, volitiva y afectiva— no es sólo un conjunto de actos dispersos o a lo más unificados por algún estímulo o fuerza momentánea, sino una persona, o sea, un sujeto individual, permanente, de naturaleza racional y libre, capaz de ejecutar las más complicadas operaciones intelectuales, realizar los más altos valores éticos y asumir las responsabilidades más graves.

La persona humana, en lo que tiene de persona —sustancia individual de naturaleza racional, según la clásica definición de Boecio—, está dotada de múltiples perfecciones en el orden psicológico, en el metafísico y en el moral, pero en lo que tiene de humana participa de las imperfecciones, limitaciones y miserias de todo ser contingente. Y de aquí nace la permanente paradoja del ser humano y su íntima tragedia. De la coexistencia, en un mismo ente, de cualidades y defectos aparentemente contradictorios.

La más importante de esas oposiciones —que, sin embargo, es superada en la síntesis de la persona humana— es la que se da entre individuo y espíritu. Individuo, como sabemos por la filosofía, es la unidad más perfecta en un ser, dentro de su esencia y es de suyo cerrada e incommunicable. —Pedro es siempre Pedro— y sus características propias son únicas e incambiables. En cambio el espíritu, por su esencia misma, es universalidad y apertura. Lo espiritual es lo común, lo supraindividual, lo esencial en todas las cosas. ¿Cómo puede el hombre, como persona, ser un “individuo de orden espiritual”? ¿Cómo puede estar totalmente cerrado en sí mismo y sin embargo, plenamente abierto a los demás seres...? He aquí el enigma de la persona humana.

El hombre, como naturaleza racional y libre, tiene una individualidad que es más radical y completa que la de los demás seres. Porque no solamente es un individuo, sino que tiene conciencia de ello. Se posee a sí mismo y tiene la capacidad y la tarea de “realizarse”. Es una persona y como tal, es ya un fin, una meta y no un simple medio para algo posterior, por lo cual pudiera ser sustituida. Este es el fundamento de la dignidad de la persona humana.

Pero si la individualidad de la persona, por razón de su libertad, interioridad, autofinalidad y dignidad es más radical que la de cualquier otro individuo, resulta también que la persona, por razón de su espiritualidad, está más abierta, más comunicada y más fuertemente arrojada hacia lo común que cualquier otro individuo en el universo. Esto es especialmente

cierto porque el rasgo decisivo del espíritu es la intencionalidad, por virtud de la cual el espíritu solamente se realiza a si mismo en la medida en que trae a su presencia otras personas o cosas. Así en el pensamiento, en el cual reproduce la imagen de los objetos exteriores y capta la esencia de todos los seres; en el amor, que sólo es auténtico en la entrega de si mismo y en la posesión mutua; es la acción creadora, en la cual el espíritu deja ver transitoriamente su fuerza o se cristaliza permanentemente en obras valederas. La autorrealización de la persona acontece en el ámbito de las obras interiores —la verdad, en la ciencia, el amor, en la comunidad— y de las exteriores —realidad de la técnica, de la economía, el Estado— como fruto de la acción humana.

Podemos, por ello, decir con verdad que la autorrealización de la persona sólo se logra en una entrega generosa y en un servicio desinteresado a los demás. Y de este modo la individualidad huraña y cerrada queda vencida. El individuo humano no es una mónada (*monas, ados*, “unidad”) sin ventanas, sino un sujeto al cual la fuerza del espíritu ha abierto mil ventanas al exterior. En la unidad de la persona quedan finalmente vencidas y superadas todas las oposiciones: subjetividad y objetividad; intimidad y exterioridad; la más intensa búsqueda de si mismo y la más ilimitada entrega a los demás.

Hay en el hombre, por su naturaleza espiritual, una fundamental apertura hacia los demás seres del universo. Hacia los seres materiales, carentes de razón y hacia los seres racionales —inanimados o animados— hay siempre una misteriosa comunicación, derivada de la atracción de las leyes de la naturaleza fisicoquímica o biológica, sólo los hombres son conscientes de su situación y libres para aceptarla o rechazarla. Y está característica no les viene de fuera sino que es un constitutivo ontológico propio de la existencia humana.

Veamos más de cerca esa relación —*yo y lo otro*—. Examinaremos después la más importante de —*yo y los otros*— Es un hecho indudable que los seres humanos vivimos entre las cosas del mundo. Pero no estamos simplemente con ellas, a la manera de las cosas mismas. No nos dejamos ahogar o aplastar por ellas ni somos juguetes de su acción ciega y a veces devastadora. Sino que nos enfrentamos a ellas y nos mantenemos a distancia. Podemos hacer algo que ninguna de ellas es capaz de hacer: conocer y decidir. Por el pensamiento y la libertad el hombre se alza por encima de las cosas y las domina.

La historia del hombre, en medio del mundo material, no es la de una hormiga o de una abeja, que jamás ha logrado variar su modo de vivir, fruto de su instinto. No es la de una montaña que por miles de años ha sufrido la erosión del viento y de las aguas, sin poder hacer nada por defenderse. Sino que es la historia de la cultura, o sea, la proyección de su espíritu sobre las cosas y de la transformación del mundo circundante. Es la historia de un continuo progreso en el dominio de la naturaleza.

El hombre es el único ser del universo capaz de planear y proyectar de antemano lo que va a hacer y de realizar después sus acciones conforme a lo proyectado. Y de negar lo que le piden sus instintos y modificarlo según lo indica su voluntad libre. Nada menos que el filósofo del materialismo histórico, Carlos Marx, confirma este punto de vista y sus palabras son tanto más de tomarse en consideración cuanto que provienen de un pensador materialista. Él habla de una conducta que pertenece exclusivamente al hombre, y dice:

Una araña ejecuta operaciones que semejan las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad.<sup>82</sup>

Por esta cualidad suya, el hombre es capaz de hacer la historia y no simplemente de sufrirla. Al hombre en realidad no le suceden las cosas, como algo que se le impone inexorablemente desde fuera, sino que él mismo forja los acontecimientos. Es el artífice de su propio destino. Él proyecta y modela permanentemente la realidad que lo circunda. De aquí la naturaleza peculiar de sus potencias, que no son simples fuerzas físicas o biológicas, sino espirituales. Son posibilidades que le abren un mundo siempre cambiante.

Xavier Zubiri, eminente filósofo español contemporáneo, nos caracteriza así esas posibilidades.

Toda potencia humana —dice— ejecuta sus actos contando con ciertas posibilidades: la realidad... es siempre emergente. Pero aquello de donde emerge la realidad de los actos humanos no son solamente las potencias de su naturaleza, sino las posibilidades de que dispone... Estas posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento. El pensar mismo no funciona sino en el trato efectivo con las cosas... El trato con las cosas circunscribe y modifica el área de las posibilidades que el hombre descubre en ellas... En su virtud, lo que el hombre hace en una situación es ciertamente el ejercicio y la actualización de la potencia, pero es también el uso y la realización de unas posibilidades.<sup>83</sup>

Por otra parte, el hombre está en relación con otros seres que son más importantes para él que las cosas. Coexiste con otros seres racionales y libres, con otros hombres. Está abierto a la sociabilidad y a la comunicación con sus semejantes. La dimensión social es una propiedad o atributo característico de la naturaleza humana. Se ha tratado de explicarla con el clásico argumento de la indigencia del ser humano. De su falta de suficiencia o autarquía. Y es evidente que este argumento es correcto y está perfectamente fundado. Porque el hombre, sin la sociedad, es prácticamente nada. Ni siquiera podría sobrevivir, ya que carece de los recursos y protección de que la naturaleza ha dotado a otros seres vivos. Y en caso de que sobreviviera, no podría alcanzar el pleno desarrollo de su naturaleza, ni material ni culturalmente. Sería un ser perpetuamente indigente y miserable. O bien un ser que no fuera humano: un bruto o un dios, como dice Aristóteles.

Pero este argumento, con ser exacto y estar plenamente comprobado por la experiencia, no es el único, ni siquiera el principal, para probar la necesidad de la sociedad humana para el hombre. Hay otra razón más fuerte que demuestra que el hombre está hecho para comunicarse con sus semejantes. Y es el de la riqueza del espíritu y la exigencia de su expansión.

No es solamente una tesis de la ética social, sino también una verdad, de hecho, para la autorrealización propiamente humana ético-espiritual del hombre, se requiere de modo necesario la sociedad. El pensamiento

83 Conde, Francisco Javier, *Teoría y sistema de las formas políticas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, p. 42.

sería sumamente pobre y completamente infructuoso si hubiera de permanecer encerrado en las cuatro paredes del yo. La única posibilidad de enriquecer el pensamiento y fecundarlo es en la relación y en el intercambio con las otras personas pensantes. Y para ello, necesita el hombre el lenguaje como medio indispensable de comunicación. Puesto que no es un espíritu puro, sino un espíritu encarnado en la materia, tiene necesidad del lenguaje para desarrollar sus pensamientos, transmitirlos y conocer los de los demás. Este fenómeno es tan importante que sólo en la vida común puede el hombre construir su propio mundo interior y espiritual.

El contacto personal es particularmente importante en el dominio del conocimiento y en el de los valores éticos. Es innegable que el conocimiento personal es el más inmediato y profundo que podemos tener. Esto es así, porque lo primero que aprendemos —no sólo en el tiempo sino también cualitativamente— es conocer por medio del lenguaje y de la relación espiritual como son las demás personas. Las cosas solamente son inteligibles por analogía con el ser personal. El conocimiento personal es asimismo el más radical y el más rico, porque nos conduce al campo de nuestra propia vida personal, en el cual se unen y sintetizan, en una unidad más elevada, la plenitud más grande del ser —la persona— y todos los demás seres en la medida en que son conocidos.

La importancia del contacto personal se advierte también —y de modo muy significativo— en el terreno de los valores morales. Eso es evidente cuando se piensa en que el valor moral —la bondad y todas sus consecuencias— es esencialmente personal. Es el valor propio y específicamente humano. Hay siempre una entrega de la propia persona a otra.

Y así podrían multiplicarse los ejemplos, en el orden intelectual, en el volitivo y en el afectivo. Esto trae importantes consecuencias. El “estar abierto” a los demás, hace que el hombre pueda ser afectado en sus actos y proyectos por los otros hombres. Hace posible los actos en común y para beneficio de la comunidad: planes, decisiones y acciones. Con lo cual se va tejiendo la trama de los acontecimientos históricos, en los cuales se da un juego constante de necesidad —naturaleza— y de libertad de decisión humana.

Así, los actos humanos comunes tienen una doble dimensión: son, por una parte, naturales, en cuanto mera actualización de la capacidad nativa de los hombres de vivir en común, y son, por la otra, históricos, en cuanto proyectos o planes que suponen una deliberación, una decisión y una ejecución en las que intervienen la conciencia y la voluntad libre de

los seres humanos. Si a los primeros actos los llamamos sociales y a los segundos históricos, tendremos que la realidad comunitaria del hombre es una realidad social-histórica.

La vida del hombre con sus semejantes crea una forma comunitaria que se distingue esencialmente de otras asociaciones biológicas. Es una coexistencia, en la que hay naturaleza, razón y libertad. Por virtud de esas características, la existencia humana siempre es por y para otros, aun cuando tengan sus grados de intensidad que van desde el aislamiento egoísta hasta la forma más entrañable del amor comunitario. Es el paso de una simple, coexistencia —meras relaciones de contigüidad física— al de una convivencia en la que se dan fuertes lazos de solidaridad y una participación activa de todos en el acontecer común.

Sin embargo, hay que anotar que la dimensión social por ser tan importante no agota la existencia humana. El hombre sigue conservando siempre una individualidad única y por la fuerza de su espíritu, es capaz de trascender su propia realidad psicofísica e ir más allá de la convivencia social y del acontecer histórico. Es persona, y como tal tiene un destino individual, propio e incommunicable, al cual deben subordinarse los de la sociedad y el Estado.

Ahora que ya conocemos al hombre como un ser social vamos a examinar una característica suya que es la dimensión específicamente política. ¿Qué es lo que añade la realidad política a la realidad social? ¿Qué es lo que hace que determinados actos sociales puedan ser calificados de políticos? ¿Hay algo en el hombre que lo constituye, en verdad, en un *homo politicus*? ¿Cuál es la esencia del fenómeno político?

La respuesta a estas interrogantes no es fácil, aunque parezca obvia, dada la magnitud y la importancia de lo político en la vida del hombre en general y muy particularmente del hombre contemporáneo. Consultar a la historia para aclarar esta cuestión sería tanto como hacer desfilar por el escenario, a todos los grandes pensadores políticos desde Platón hasta nuestros días. Pero esta tarea, por su amplitud, rebasaría los marcos de esta obra. Nos vamos a concretar pues, con hacer una análisis de la estructura ontológica y moral de la persona humana, así como de la realidad social-histórica a que la misma da lugar por sus hechos y actos sociales. Y allí intentaremos encontrar el núcleo de donde ha partido y partirá siempre la actividad política.

Es una verdad indiscutible que entre todos los actos que realiza el hombre, deliberada y conscientemente, en busca de su fin personal y social, están

ciertos actos denominados políticos y que configuran la realidad específicamente política. Para definir esos actos no podemos recurrir, evidentemente, a su mera intención, porque éste es un elemento subjetivo que depende de la voluntad de los individuos y que consiguientemente puede cambiar a su arbitrio, sino que tenemos que acudir a criterios objetivos. Un método riguroso nos lleva a eliminar también todo lo que se apoye en datos psicológicos, de cualquier orden: intelectuales, afectivos o volitivos.

Por esta razón rechazamos de inmediato una posición como la de Carl Schmitt, para quien un acto social cualquiera, se convierte en político en cuanto adquiere determinada intensidad. “La vida política —dice el pensador alemán— puede tomar su fuerza de los diferentes sectores de la vida humana... no representa un sector peculiar de la realidad... sino el grado de intensidad de una unión o de una distinción”. Y previamente había aclarado que “todo antagonismo confesional, moral, económico, étnico, etcétera, se torna en antagonismo político apenas se ahonda lo suficiente para agrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos”.

Lo político no puede ser simple cuestión de intensidades sino de cualidades. Hay una diferencia esencial y cualitativa ente los actos políticos y los demás actos sociales, que es preciso descubrir. Hay que distinguir aquella nota o notas, por las cuales lo político tiene un carácter propio y se constituye en realidad sustantiva y autónoma.

Partiendo de la realidad sociohistórica; cuyas características hemos precisado ya en párrafos anteriores, consideramos que lo político supone una superación y un perfeccionamiento de lo social, por las siguientes razones:

- Por su fin, que es más universal y comprensivo.
- Por su organización, que es más compleja y diversificada.
- Por su poder, que es territorial y supremo.
- Por el tipo de obediencia que promueve.
- Por su especial relación con el orden jurídico.

Analicemos cada una de estas notas características de lo político. Hablemos, en primer lugar, del fin. Este es, desde luego, un bien, como lo afirma categóricamente Aristóteles en el comienzo mismo del libro primero de *Política*, pero tratándose de la organización política —ciudad como se llamaba antiguamente, o Estado, como se le llama en los tiempos modernos— ese bien es “el mayor de todos”. Y esto es evidente, si se toma en cuenta que el Estado es “la comunidad suprema entre todas y

que comprende a todas las demás”. Hay, pues, un bien que es perseguido por cada una de las sociedades humanas, desde la más pequeña hasta la más grande, desde la más simple hasta la más complicada: es el bien que, por trascender el que es propio de cada individuo, es llamado común. La familia tiene un bien común y lo mismo lo tiene el municipio, la escuela, la corporación profesional, la sociedad comercial o industrial, la asociación cultural o recreativa, el grupo cívico o religioso. El bien que busca el Estado es, sin embargo, superior a todos esos bienes y los abarca todos. El bien público —en el plano de la vida humanatemporal— es universal y comprensivo.

Por esa razón, decimos que cuando el hombre pasa de la comunidad simplemente social, de cualquier índole que sea, a la propiamente política, adquiere un bien superior que solamente allí puede encontrar. Y este bien no representa, nada más, una intensificación cuantitativa de los demás bienes sociales, sino que tiene una cualidad distinta y más elevada, consistente en una visión panorámica y en su preocupación totalizadora.

Viene después la organización política. Esta organización es el medio por el cual el Estado realiza sus funciones y cumple el fin que le es propio: el bien público. Por su complejidad y por su enorme diversificación de sus tareas, rebasa la capacidad y las metas de cualquiera de las organizaciones privadas, por más fuerte que se le suponga. En su esencia, la organización política, tal como ha venido desarrollándose desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, consiste en un plan ordenado de vida común, en un espacio claramente circunscrito y bajo un orden jurídico general. Estas notas la diferencian de las demás agrupaciones sociales.

Porque en efecto, éstas poseen también una organización que puede, incluso, ser muy perfecta y eficaz. Desde el grupo familiar más sencillo hasta el más poderoso grupo profesional o el consorcio económico más amplio, las formas de organización van creciendo en riqueza y complejidad. Las técnicas para la estructuración social, la diversificación de las funciones y el manejo de las personas, se van perfeccionando. Pueden incluso esos grupos tener sus propias leyes internas: reglas, estatutos, constituciones. Pero ninguno de esos grupos, aisladamente considerado, ni siquiera todos ellos sumados como un mero conglomerado, pueden tener los recursos, la variedad funcional y la universalidad de miras y preocupaciones que posee la comunidad política.

Por otro lado, la acción del Estado —la típica, la peculiar, la norma— se ejercita siempre en un ámbito espacial determinado, en un territorio. Éste

le señala los límites de su competencia y al mismo tiempo le amplía sus posibilidades positivas hasta los confines de su entorno físico. Cuando el Estado sale de sus fronteras y ejerce su influencia en el campo internacional, lo hace siempre desde su territorio y para beneficio de los que habitan en él. En cambio, las demás agrupaciones sociales no tienen una amplitud tan grande ni tampoco una sujeción tan estricta a la jurisdicción territorial.

La tercera nota característica de la organización política es la de actuar bajo un orden jurídico general. Y aquí hay que subrayar lo de general. Porque también las otras organizaciones sociales se mueven en un ambiente jurídico. Tienen, como ya dijimos antes, sus estatutos internos, sus reglamentos, sus ordenaciones propias. Así, las regulaciones de un sindicato, de una asociación cultural, de un banco, de una cámara de comercio o industrial, de una universidad. Pero todas esas leyes son particulares, restringidas y subordinadas. Sólo el Estado posee leyes generales, obligatorias para todos los individuos y grupos que habitan en su territorio. Y en las cuales debe apoyarse, en supremo recurso, la solución de los conflictos entre ordenamientos privados.

Hemos visto, cómo la organización política propiamente dicha, por su complejidad y vasto alcance, es superior a cualquier otra de las que se dan en la vida social. Lo es también por su diversificación, esto significa que sólo en el ámbito de lo político se da una variedad tan grande de trabajos y ocupaciones —materiales, técnicas, científicas, culturales, cívicas, políticas, económicas, religiosas, y tantas más— que cubren adecuadamente el campo de la actividad temporal del ser humano. Por encima de lo particular y concreto de los grupos sociales, la comunidad política abarca siempre la totalidad, pero respetando el pluralismo de la sociedad civil.

Juntamente con su organización, lo político se caracteriza también por un poder especial que rebasa, por su intensidad y alcance, a cualquier otro de los poderes sociales. Ese poder —en el que intervienen, convenientemente mezclados, ingredientes de libertad, energía y superioridad— tiene como misión esencial, llevar a la sociedad al cumplimiento de su fin. Debe evitar la anarquía, la dispersión y el desorden y conducir a individuos y grupos, por los cauces del orden, hacia la realización del bienestar colectivo. Su labor es múltiple y de decisiva importancia: de coordinación, a veces; de impulso y suplencia, en otras; de salvaguarda y defensa contra abusos.

Con estas palabras se expresa lo que toda la tradición aristotélico-tomista afirma de que la autoridad es la causa formal de la sociedad. Y la misión que Suárez señala a la autoridad es, precisamente, la de hacer la unidad y dirigir al bien común. Este es el efecto propio de la causalidad formal.

Pero no basta hablar simplemente del poder para definir lo político. Porque poder —o autoridad— lo hay en todas las agrupaciones sociales: en la familia, en el municipio, en la asociación profesional, en la escuela, en la sociedad religiosa, en la asociación cívica o cultural. Sin embargo son poderes básicamente limitados, en cuanto a su intensidad y a la índole de las relaciones que afectan, por un lado y circunscritos, por el otro, en cuanto a su aplicación en el espacio. En cambio el poder político tiene dos atributos que lo hacen diferente y muy superior: es un poder territorial, que se extiende a todo el ámbito del Estado, sin que quede rincón alguno de él exento de su jurisdicción; y es un poder supremo, que aun respetando la esfera de acción de los demás poderes sociales, tiene la facultad de decidir, en última instancia, en todas las cuestiones que se refieren a la vida temporal de los hombres.

Ese poder supremo ha recibido a lo largo de la historia de la teoría política y en medio de muchas vicisitudes y polémicas, el nombre de soberano y se le ha atribuido como característica peculiar la del monopolio de la coacción física incondicionada. Esto quiere decir que el poder político está por encima de todos los demás poderes que se ejercen en la sociedad; que a él toca decir la palabra definitiva en cualquier conflicto, sin que haya apelación alguna a otra potestad superior; que sólo él puede utilizar la fuerza física —el ejército, la policía— para imponer sus decisiones y obligar a los reacios a cumplirlas; y que a él incumbe, como tarea propia, la creación, definición, apelación y sanción del derecho positivo. En suma, al poder político corresponde reducir a la unidad, la diversidad de puntos de vista y los antagonismos que se presentan entre los grupos sociales en un terrorismo determinado.

Acompañando a este poder político, que está en manos de los que gobiernan la sociedad humana y la encaminan hacia su fin, se encuentra un tipo especial de obediencia propiamente política. ¿Cuáles son sus características? La obediencia, desde luego, es de diversas clases: hay una obediencia que deben los hijos a los padres en el seno del grupo familiar; hay la obediencia del escolar a sus maestros; la del empleado a su jefe en una oficina; la del soldado a su superior militar; hay también la obediencia

que como virtud moral y por un deseo de perfección presta el religioso a un superior. Todas estas obediencias tienen como nota común la sumisión de la voluntad del que obedece a la voluntad del que manda y la ejecución de lo que es mandado. Y para que la obediencia perdure y se convierta en habitual, se requiere una dosis bastante grande de conformidad y aceptación. Porque si hay rebeldías internas prolongadas, la obediencia, tarde o temprano, se quebranta y cae.

Por eso para que la obediencia sea un fenómeno digno de seres racionales y libres, es importante que tenga en su base una fuerte motivación espiritual. O sea, que esté justificada ante la conciencia moral de los hombres. Que esté legitimada por su acatamiento a un orden de valores que responda a la dignidad eminente de la persona humana. De otra manera sería servil, propia de esclavos, seres degradados. Esa motivación individual tiene que ser, fundamentalmente, la persuasión firme y sostenida de que al obedecer se guarda un orden; de que ese orden es justo; y de que, mediante el acatamiento de ese orden justo, alcanza el hombre la realización completa de su personalidad y el pleno cumplimiento de su destino.

Juntamente con esta motivación esencial suele haber otras motivaciones secundarias, como son: la costumbre de obedecer —el automatismo, la rutina— y el temor a las sanciones. Pero, no cabe duda de que lo que a la larga, mantiene al hombre en una relación de obediencia, es la convicción de que le trae algún bien o de que con ella realiza algún valor moral. Cuando estos motivos se oscurecen en su conciencia —por buenas o malas razones— o llegan a desaparecer totalmente, surge de inmediato la rebelión. Y sabemos bien que la historia de la humanidad es la historia de sus rebeliones.

Si esto es lo propio de la obediencia, en cualquiera de sus clases ¿qué es lo que singulariza la obediencia política? Un análisis de la obediencia que de hecho se rinde cotidianamente al Estado nos revela que hay en ella dos notas distintivas: es plena y es inexorable. Analicemos estos términos. En primer lugar es plena, esto quiere decir que abarca la totalidad de las posibilidades sociales del hombre. El ser humano ejercita parcialmente sus potencias sociales en cada uno de los grupos a que pertenece y a ellos debe, en consecuencia, una obediencia también parcial. En su familia, en su asociación profesional, en su centro recreativo, en su agrupación cívica tiene que seguir las indicaciones de sus superiores, pero en el reducido ámbito de competencia de cada una de esas comunidades. En cambio en el Estado —sociedad perfecta y total— el ciudadano tiene que

obedecer todas las leyes, reglamentos, preceptos, indicaciones de los gobernantes, en cuanto miran al bien público. De aquí la plenitud de la obediencia política.

En tiempos pasados —y especialmente en la larga época de la gestación de las nacionalidades europeas— los poderes políticos estaban divididos, atomizados. Los súbditos se veían obligados a obedecer a diversos señores y así su obediencia no podía ser plena. Pero con el advenimiento del Estado moderno surgió rápidamente la centralización política y se fueron acabando feudos y parcialidades. El Estado, bien organizado, monopolizó la administración de la justicia y de los servicios públicos y reservó para sí los atributos del poder supremo: la acuñación de moneda, la expedición de leyes generales, el cobro de tributos, el mantenimiento de un ejército permanente, las relaciones diplomáticas. Se realizó entonces el viejo ideal de Aristóteles: “La asociación última de muchos municipios es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí mismo y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida”.

De allí que el Estado exija de sus súbditos una obediencia total y que no tolere que en su interior haya grupos que pretendan tener tanta o más fuerza que él, ya sean consorcios industriales, federaciones de sindicatos, asociaciones estudiantiles. Los que en nuestros días se autonombran “poderes” —el poder negro en países de mayoría blanca, el poder estudiantil, el poder obrero— llevan en el fondo, un germen de subversión que debe el Estado refrenar si no quiere que la sociedad caiga en la anarquía y el caos. Si llegara el momento en que uno de los grupos fuera más fuerte que el Estado y pusiera en jaque su autoridad, se producirá una crisis tan grave que no sólo provocaría un cambio de gabinete o la caída de un gobierno, sino la necesidad de una revisión radical a toda la estructura política.

Fuera del Estado y de la obediencia plena que tiene derecho a exigir, no queda más que el fuero íntimo de la conciencia del hombre, que es inviolable y sagrado. Allí, en donde él determina su destino y toma las decisiones fundamentales de su vida; allí donde ejercita sus posibilidades individuales —que lo hacen una persona que trasciende todo orden social— el Estado no puede ni debe intervenir. El bien público temporal, que corresponde al Estado, debe respetar y salvaguardar el bien individual, espiritual y trascendente de cada hombre.

Además de plena, la obediencia política es inexorable. De ordinario, el ciudadano obedece al Estado de una manera automática, por rutina o

conveniencia. Pocas veces se detiene a reflexionar en sus títulos de legitimidad, como no sea en los grandes momentos de conmoción y cambio. Pero hay ocasiones en que siente pasar duramente esa obediencia sobre su persona. Cuando no puede construir su casa a su gusto porque se lo impide un reglamento de construcción; cuando al circular por las calles en su vehículo comete una infracción al reglamento de tránsito y le aplican una sanción pecuniaria o corporal; cuando tiene que pagar una contribución onerosa; cuando le exigen un servicio militar que contraría sus proyectos. En todos estos casos y en muchos más, es cuando la obediencia al Estado se hace molesta y costosa.

Y es entonces cuando el súbdito trata de escaparse de la obediencia política y se encuentra con que es inexorable. Precisamente porque el Estado es una sociedad perfecta, que engloba todas las potencias sociales del hombre, éste no puede evadir la obligación de obedecer. Y si quiere hacerlo, el Estado le sale al encuentro de muchas maneras para impedirlo. Desde el ejercicio de la facultad económico-coactiva, en materia de impuestos, hasta las sanciones extremas del arresto, la prisión y la pena de muerte, hay una extensa gama de posibilidades que el Estado puede utilizar para obligar al ciudadano —y aun al extranjero que viva en el país— a cumplir sus preceptos y disposiciones.

El hombre se da cuenta entonces de que así como puede dejar de pertenecer a sociedades que él ha escogido libremente y escaparse de su jurisdicción, así también no puede eludir al Estado. El Estado es algo necesario en su vida. Y tiene oportunidad de reflexionar en la profunda sabiduría de aquella frase de Aristóteles: “De lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre”.

Para acabar de perfilar la figura de lo político nos queda por ver su especial relación con el orden jurídico. Es está una nota muy peculiar en la que hay que insistir con energía y claridad, porque muchos la han negado y siguen prescindiendo de ella. Y sin embargo, el carácter axiológico de lo político es algo, que está impreso en lo más hondo de su naturaleza.

Para muchos la realidad política no es más que una realidad de hecho. Un fenómeno de fuerza, de dominación. El poder físico que ejercen los más fuertes sobre los más débiles. La política no responde más que a valores pragmáticos: la fuerza, la astucia, el engaño, la habilidad para per-

suadir. Es la línea que en la historia del pensamiento político parte de los sofistas griegos, pasa por Maquiavelo y culmina en los modernos dictadores totalitarios. Para los que siguen esta línea, la política no tiene que acatar valores morales. Es, simplemente, amoral. Se mueve en el terreno de la técnica, de la *praxis*. El orden jurídico es siempre el positivo, el que impone el Estado a su arbitrio.

Para otros, en cambio, el conjunto de las relaciones políticas entre los hombres no es sólo una realidad de hecho sino una realidad valiosa. Es algo que tiene que ver no nada más con el orden jurídico, sino con los principios éticos del derecho. Busca los valores morales. Tiene una decidida orientación teleológico-axiológica. Es la línea del pensamiento que arranca de Sócrates, Platón y Aristóteles, pasa por Santo Tomás de Aquino, se perfecciona en los teólogos-juristas del Siglo de Oro Español y culmina en los grandes humanistas cristianos de nuestros días.

Es esta corriente espiritual la que ha animado y anima la teoría y la práctica de la democracia, desde sus orígenes hasta nuestros días, pese a los defectos iniciales que han tenido que ir purificándose a lo largo del tiempo. Es la única línea que abre permanentemente la posibilidad de una constante superación humana en el terreno social y político, ya que estimula al hombre para que, venciendo sus instintos más bajos y sus apetitos de riqueza y de poder, ponga todo su esfuerzo al servicio de bienes más altos.

Creemos firmemente que en el fondo de toda verdadera política está esa subordinación a los valores éticos del derecho. En el *homo politicus* —que, al fin y al cabo, no es más que el ser humano que se mueve en el plano de la vida comunitaria— hay una ansiedad irrefrenable de libertad y bienestar, de orden y paz, de seguridad y de justicia, que son precisamente los valores postulados por el derecho. Todo lo demás —mantenimiento astuto o brutal de posiciones de poder— no es más que una desviación, una trasgiversación, una evasión de la política genuina.

Por eso, nos parece que en la configuración de lo político no basta afirmar lo fáctico, lo fenoménico, sino que es necesario insistir en la nota valorativa. Seguimos en esto la opinión de Aristóteles, conforme a la cuál: “En todas las ciencias y artes el fin es el bien; y el mayor y principal es el objeto de la suprema disciplina entre todas, que es la política. En consecuencia, el bien de la ciudad es la justicia, esto es, el bienestar público”. De aquí se derivan consecuencias preciosas para la teoría política, como son la concepción de la política al servicio del bien común, entendi-

do éste como “el conjunto de condiciones sociales que hacen posible y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de su persona”. (Juan XXIII, *Mater et Magistra*, 65) y la sujeción incesante del Estado al derecho.

Hemos visto en un análisis de la naturaleza social del hombre y de su disposición, a vivir en una comunidad organizada territorialmente bajo un poder supremo, cuál es la dimensión específicamente política de la vida humana. Veamos ahora como las notas propias de lo político aparecen, como un denominador común, en los fenómenos y sistemas que uniformemente calificamos de políticos en la actualidad.

Si examinamos las notas que nos dan diariamente los periódicos y los comentarios de las revistas especializadas o de divulgación acerca de las actividades de los diversos Estados del mundo en múltiples dominios, como por ejemplo, la declaratoria del triunfo de un candidato a la presidencia de la República en los Estados Unidos de Norteamérica, después de un proceso electoral muy movido y lleno de incidentes dramáticos (política electoral); o la decisión para la devaluación de la libra esterlina en Inglaterra (política monetaria); o el estudio de reformas educativas para satisfacer las exigencias y rebeldías juveniles de estudiantes, técnicos y universitarios (política estudiantil); o la resolución de aplicar o no aplicar el control de la natalidad en un país de crecimiento explosivo de la población (política demográfica); o la lucha de un país por su soberanía e independencia frente a agresiones imperialistas (política internacional); nos damos cuenta de que pese a la diversidad de caracteres de esos fenómenos —provenientes, fundamentalmente, de las distintas formas de Estado y de gobierno en los diferentes países y de la multiplicidad de usos y costumbres constitucionales— hay en todos ellos una serie de notas comunes que emanan de su naturaleza política. Y son esas notas las que vienen a confirmar después las propiedades que en un análisis teórico hemos encontrado en los actos políticos.

Los modernos seguidores de la ciencia política positiva —que en el siglo XX de nuestra era siguen métodos semejantes a los empleados por el filósofo de Estagira para estudiar las constituciones de la Grecia clásica— señalan semejanzas y diferencias en los sistemas políticos que son de gran relevancia para la delimitación de lo político. Nos referiremos solamente a las primeras, por ser las que más interesan a nuestro propósito, de encontrar los atributos propios de los actos políticos en el conjunto de las actividades sociales.

Siguiendo el análisis hecho por el profesor norteamericano Robert A. Dahl, de la Universidad de Yale, encontramos como primera característica de los sistemas políticos la del control desigual de los recursos políticos. Estos están constituidos por todos aquellos medios por los cuales una persona puede influir en la conducta de otras personas, como, por ejemplo, el dinero, la amistad, la amenaza de la fuerza, la distribución de empleos, los votos en las elecciones y muchas cosas más.

Hay cuatro razones principales por las que el control sobre los recursos políticos está distribuido desigualmente en casi todas las sociedades. La primera es la de que por la división de trabajo —que ha llegado a un alto grado de especialización de funciones en las sociedades contemporáneas— no todas las personas tienen la misma facilidad o posibilidad de emplear los diferentes recursos políticos. Así un funcionario público o empleado de gobierno tienen más información acerca de los asuntos del Estado que el obrero de una fábrica. La segunda es, la que por diferencias hereditarias, —de capacidad biológica cultural o social— unos individuos tienen mayor acceso a los recursos políticos que otros, como pasa con los que son más fuertes, más ricos o más ilustrados. La tercera consiste en la diversidad de incentivos y motivaciones que tienen los hombres para alcanzar una meta en la vida y que los califica desigualmente para hacer uso de dichos recursos, ya que el decidido y entusiasta alcanzará lo que el pesimista y el flojo no lograrán jamás. Y la cuarta —que está íntimamente relacionada con la anterior— es la de que esa misma diferencia de motivaciones y de actitudes frente a la vida, crea una mayor especialización de funciones a las que es preciso proveer, con lo cual los recursos políticos tendrán que estar en manos de los más aptos.

Una segunda característica de los sistemas políticos es la búsqueda de influencia política. Esto quiere decir que, por regla general, todo aquel que tiene capacidad y entusiasmo para buscar un objetivo de interés en su vida personal o social, trata de ganar influencia en las políticas y reglamentaciones y decisiones de los poderes públicos. No necesariamente en su propio beneficio, sino en el de la finalidad que trata de conseguir. Esto es tan obvio y natural que casi es difícil imaginar un sistema político en el que no haya deseos de poder, ya que éste es el medio más adecuado para lograr la satisfacción de las ambiciones.

Otro factor común que aparece en los sistemas es el de la desigual distribución de la influencia política. Esta es una consecuencia de la distribución también desigual de los recursos políticos, ya que evidentemente

te el que tiene más recursos posee más influencia. La causa de eso ha sido explicada de diferentes formas a través de la historia del pensamiento político: por una desigualdad en las relaciones de autoridad, como lo hizo Aristóteles, o por una desigualdad en el reparto de la propiedad, como lo hizo Rousseau, o por otras causas semejantes. Autores modernos, de distintas ideologías y con diferentes métodos de observación, han llegado a la conclusión de que las razones por las cuales la influencia política está repartida desigualmente, pueden reducirse a los tres hechos fundamentales:

- A la desigualdad en la distribución de los recursos.
- A las diferencias de habilidad con que los hombres manejan sus recursos políticos las cuales, a su vez, provienen de las diferencias de preparación, oportunidades e incentivos para aprender y practicar el arte de la política.
- A las variaciones en el grado de extensión con el que los distintos individuos usan sus recursos para propósitos políticos, y que dependen, en última instancia, de las motivaciones originadas por las distinta preparación y experiencia de los sujetos.

Todo esto forma una verdadera cadena de causas que puede esquematizarse así: las diferencias en capacidad y experiencia conducen a diferencias en los recursos políticos y las motivaciones, las cuales conducen a diferencias en las habilidades políticas y a la extensión en la cual son usados los recursos para obtener influencia política y de aquí vuelven a surgir las diferencias del principio. Por otra parte, hay que anotar que cuando la influencia que un individuo o grupo de individuos ejerce sobre sus conciudadanos es mayor y polariza la influencia de ellos, esto los convierte en líderes de la comunidad.

Los sistemas políticos se caracterizan también por la existencia y resolución de finalidades contrapuestas. Los miembros de una comunidad política persiguen fines y utilizan medios que no siempre concuerdan o se armonizan entre sí, sino que con frecuencia se contraponen, entran en conflicto. Para que esos conflictos no degeneren en violencia y destrucción, el gobierno pone en juego sus recursos de persuasión y aun de fuerza cuando es necesario. De ese modo se obtienen el orden, la paz y la seguridad. Y surge el *consensus* habitual de la vida política sana.

Sobre este punto ha habido divergencias en la historia de las teorías políticas. Aristóteles y Rousseau, por ejemplo, hicieron hincapié en la na-

tural disposición del hombre para cooperar en la salvaguardia de la libertad; Hobbes, por el contrario, insistió en la nativa agresividad del hombre frente a sus semejantes: *homo homini lupus*. En la actualidad hay tendencias extremas —totalitarismo, por un lado; anarquismo, por otro— y entre ellas toda una gama de posiciones que van desde un liberalismo laxo hasta un estricto socialismo de Estado. Pero en todo caso se reconoce la necesidad de una concordia entre los intereses contrapuestos de los ciudadanos.

Estos intereses pueden ser satisfechos —y a veces lo son— por otras sociedades que no son el Estado o por procedimientos que no son precisamente los políticos: el arbitraje privado o los convenios de transacción, por ejemplo. Pero hay casos en los que el gobierno del Estado debe intervenir, como son:

- Cuando el conflicto tiene serias consecuencias para terceros, como en una huelga en una industria clave o en tiempos de crisis internacional.
- Cuando los individuos actúan o amenazan actuar en conflicto con normas tan básicas para la convivencia social que se estima necesaria una sanción organizada y severa, como pasa con los crímenes graves o las violaciones que ponen en peligro el orden establecido.
- Cuando el conflicto crea una situación prolongada de anarquía y desorden.
- Cuando las partes en conflicto no pertenecen a ningún sistema u organización capaz de mediar en la controversia, como no sea el Estado.

Los hombres que dominaban los sistemas políticos tratan de actuar con eficacia y seguridad. Pero no sólo eso, sino que buscan también la legitimidad de sus acciones, o sea, tratan de asegurar que cualesquiera que sean los medios empleados para resolver un conflicto político, la decisión que se tome sea aceptada por la mayoría de la población no sólo por miedo al castigo, sino por la creencia de que está justificada moralmente.

La legitimación es la única que puede sostener a largo plazo un gobierno, porque convierte la mera influencia política en verdadera autoridad. Y la autoridad —con su carácter genuinamente moral— es una forma altamente eficiente de influencia política, ya que hace obedecer a los hombres gustosamente y por convicción, lo cual reduce al mínimo la necesidad de fuerza, coacción o recompensas.

Todo gobierno necesita legitimarse ante la conciencia de los ciudadanos, pero mucho más el democrático, porque reposa precisamente en la voluntad de la mayoría. Cuando pierde popularidad, por su desorganización, por sus excesos o por su incapacidad para afrontar las situaciones difíciles, el gobierno democrático deja el paso a la dictadura y a la oligarquía.

Una ayuda de la que se sirven los líderes de las agrupaciones políticas para mantener su influencia es, la legitimidad. Pero para sostenerla tratan de elaborar un conjunto más o menos coherente y perdurable de principios doctrinales, que expliquen y justifiquen su manera de gobernar. A ese conjunto doctrinal suele denominársele con el hombre genérico de ideología.

Las ideologías no son tan solo plataformas políticas de un hombre o de un partido determinado, sino también —y esto es lo más importante— una justificación filosófica de todo el sistema político que rige en un país. Son las que revisten de legitimidad las decisiones, muchas veces coercitivas y desagradables, del poder público.

Ideologías las hay en todos los regímenes políticos, lo mismo totalitarios que democráticos, pero la diferencia esencial está en que en los primeros, la ideología lo invade todo y se impone coactivamente como un dogma político que no se puede discutir. Basta pensar en el *diamat* (materialismo dialéctico) de los países comunistas. En cambio en las democracias la ideología es algo que se acepta voluntariamente y se mantiene por decisiones renovadas de la ciudadanía.

En un caso y en otro, sin embargo, la existencia de una ideología política y la intensidad de su influjo en los ciudadanos tiene muchos matices que es conveniente tomar en consideración. Desde luego, sería utópico suponer que una ideología reinante es un cuerpo consistente y unificado de creencias aceptado por todos, de una manera igual, en un sistema político. Ya vimos la enorme diferencia que hay entre las ideologías totalitarias y las democráticas. Además, aun en las más cerradas ideologías, como es, por ejemplo, la soviética, hay siempre un gran margen de ambigüedad, que permite la flexibilidad en la acción y el cambio de frente cuando conviene. El hecho de que no estén precisos el cómo ni el cuándo del advenimiento pleno de la sociedad comunista, da pie a los líderes soviéticos a que adopten medidas pragmáticas, según la utilidad inmediata de sus objetivos políticos, sin que dejen de pregonar sus lemas de propaganda. Esto quiere decir que ninguna ideología nunca está enteramente

integrada, ni permanece estática, sino que las nuevas situaciones crean la necesidad de nuevas explicaciones y el señalamiento de metas distintas.

Por otro lado, el grado de conocimiento y de aceptación de una ideología reinante por parte de la ciudadanía varía mucho. Una gran mayoría de los miembros del Estado tienen un conocimiento muy rudimentario de esa ideología. Suelen obedecer por rutina o por fines utilitarios inmediatos. Otros, en cambio, la sostiene activamente, mientras otros más sostienen incluso puntos de vista opuestos.

Esto hace que ninguna ideología, por fuerte y arraigada que se le suponga, deje de tener adversarios y contradictores. En todo Estado democrático ha habido siempre anarquistas, comunistas o fascistas que quieren un cambio violento en el orden establecido. En los países totalitarios, a su vez, hay grupos de mentalidad democrática que luchan por la libertad. Y suele suceder que la ideología revolucionaria de un periodo llega a ser la ideología reinante en el que le sigue, como pasó con el pensamiento de Rousseau y Voltaire en la Francia del siglo XVIII o con las ideas de Marx y Engels en la Rusia zarista.

De aquí se suscita el problema del valor de las ideologías, que debe ser resuelto en el plano de la axiología política, en el que han de entrar no sólo ingredientes teóricos, sino también de conveniencia o prudencia en el orden práctico.

Además de las ya indicadas, otra característica de los sistemas políticos es la de que en ningún sistema, en nuestros tiempos, vive aislado. Hay una continua interacción e influencia entre los mismos. Los unos afectan a los otros y aun determinan cambios que llegan a ser muy importantes. Esto significa que hay un impacto de otros sistemas políticos que no pueden ser ignorados. Desde los tiempos más primitivos las comunidades políticas se han puesto en relación unas con otras por diversos medios: las guerras, el comercio, las alianzas militares, el intercambio cultural. Y así han nacido las relaciones internacionales, que en la actualidad representan un papel tan decisivo en la vida de los Estados.

¿Cómo se distinguen unos sistemas políticos de otros? ¿Hasta dónde llega la influencia de uno y en dónde comienza la del otro? Esto supone la existencia de fronteras, que de hecho son convencionales entre los Estados, pero que en la mayoría de los casos obedece a diferencias reales. Hay diversas características nacionales que distinguen a un país de otro: la lengua, la raza, las costumbres, la religión, la organización jurídica. Sin embargo, lo que es decisivo en el análisis político es la presencia y el

influjo del poder, mando o autoridad en un grupo de relaciones humanas. Y cuando el poder del sistema deja de influir eficazmente en los ciudadanos, podemos decir que allí termina, esas son sus fronteras.

Finalmente, otras de las características invariables de los sistemas políticos es que están sujetos a cambios. La vida política es incesante movimiento, transformación, desarrollo. La historia humana atestigua que no hay sistema político que no sufra una evolución a lo largo del tiempo. Parece haber un ciclo inevitable de degeneración y corrupción aun de las mejores formas políticas y también una capacidad de eterno retorno. Ya lo vieron, desde la antigüedad clásica, los grandes pensadores políticos como Platón, Aristóteles y Polibio. Platón hizo ver que aun la perfecta aristocracia que él proponía en su Estado ideal, degeneraría en timocracia o gobierno de honor y seguirían después la oligarquía, la democracia a final, y al fin de cuentas la tiranía. Su discípulo Aristóteles no aceptó la dialéctica platónica, pero dedicó toda la quinta parte de su *Política* al estudio de las revoluciones y allí examinó las causas generales y las causas específicas de las mudanzas políticas. Polibio, por su parte, en su *Historia romana*, hizo un penetrante análisis de las causas del cambio político y de las ventajas de una constitución mixta.

Es notable comprobar como los hombres no se resignan con ese continuo cambio. Hasta el mismo Marx, en su ansia por transformar el mundo, quiere que caigan todas las estructuras caducas. Pero al llegar a la sociedad comunista, detiene el movimiento dialéctico de la historia. Muchos demócratas desean también que su forma de democracia no varíe nunca más. Y sin embargo, el cambio es inevitable. Lo importante es encontrar, en la mutación incesante, los grandes principios permanentes que rigen ordenadamente la convivencia humana y aseguran su estabilidad y su destino.<sup>84</sup> , les llama las constantes en el acontecer histórico-sociológico.

Estas son las semejanzas que se encuentran en todos los sistemas políticos. Son las notas comunes que permiten caracterizar lo político. Las diferencias que se dan en las estructuras y en las funciones de esos sistemas —formas de Estado, formas de gobierno, diversidad de regímenes constitucionales— por más importantes que sean en el orden práctico, no llegan a afectar lo que constituye la esencia de los fenómenos políticos. Lo que los hace ser lo que son, en si mismos, en medio de la múltiple y

84 Heller, Hermann, *op.cit.*, nota 82, pp. I-1.

compleja vida social. Y así, mediante un examen de los hechos que nos ofrece la experiencia, de los sistemas en que se organiza y cobra actualidad la actividad política, confirmamos las notas o caracteres que el análisis teórico del ser del hombre nos había entregado como propiedad de lo político.

## 2. *Conexión de lo político con lo económico y lo social*<sup>85</sup>

Otras dos conexiones esenciales, que acaban de precisar la naturaleza y el sentido de la función política, son las que tienen los sistemas políticos con los económicos y los sociales. Lo político y lo económico son, ciertamente, dos subsistemas de lo social, cuando se considera a éste de una manera amplia, pero tienen rasgos distintivos que permiten diferenciarlos, aun cuando nunca deja de haber una mutua y constante interacción entre ambos. Lo político tiene que ver con el poder y la autoridad que se ejercen organizadamente en un territorio determinado; lo económico, con el proceso de producción y distribución de bienes y de servicios. Sus objetivos y métodos son diferentes. Pero si se les examina más a fondo, se encuentra que lo político, por razón de la magnitud e importancia de su fin, que es el bien público temporal, está por encima de lo económico y debe señalarle sus grandes líneas directivas. Lo económico, por más complicado y tecnificado que se le suponga, debe estar siempre subordinado al bien general del país, cuya atención está a cargo de los órganos gubernamentales.

Los sistemas políticos y económicos están íntimamente vinculados entre sí. Pero eso no quiere decir que a un determinado sistema político —democracia o dictadura, por ejemplo— corresponda necesariamente un cierto sistema económico —capitalismo o socialismo—. Pueden muy bien presentarse combinaciones de esos sistemas y de hecho se han dado. Hay democracias con un régimen económico socialista y dictaduras que se apoyan fuertemente en el capitalismo y viceversa

¿Cuál es la relación entre lo político y lo económico? ¿Cómo deben delimitarse sus campos de acción? En esto interviene decisivamente la orientación filosófica que se dé a la realización del bien público temporal

85 González Uribe, Héctor, "Papel del Estado en la vida social de nuestros días", *Revista de la Facultad de derecho de Tamaulipas*, México, Universidad de Tampico, 1976.

por parte del Estado. Para el liberalismo clásico, el Estado no es más que un guardián del orden público. Debe dejar hacer y dejar pasar, que el mundo siga adelante por sí mismo. Para las doctrinas intervencionistas y socialistas, el Estado debe dirigir la economía de tal manera, que los bienes de producción y de consumo salgan fuera del control privado y queden en manos de la administración pública. El marxismo, por su parte, afirma dogmáticamente que lo estatal es tan solo un medio para la función económica y que ésta es la verdadera infraestructura sustentadora y motivadora de toda la organización social. Para el fascismo, en cambio y para toda postura de transpersonalismo político, la economía debe quedar subordinada íntegramente al Estado y sus fines.

Todas estas posiciones, que hasta ahora han predominado, en una época o en otra, en la vida de los pueblos, son, en realidad, inadmisibles. La función política no debe permanecer indiferente ante la cuestión económica, ni debe subordinarse a ella, ni tampoco absorberle. Tiene su autonomía propia y su misión específica. Lo político se relaciona constantemente con lo económico, pero su meta va más allá de la ley del máximo rendimiento. Busca, ante todo, organizar la cooperación social en un territorio y lo hace con potestad soberana. Y para ello debe buscar un equilibrio entre la sana iniciativa privada en materia económica y las exigencias del bien público.

La clave de todo es el equilibrio. ¿Cómo lograrlo? La moderna doctrina social-democrática señala dos grandes principios a los que debe ajustarse el Estado para llegar a él, apartándose de todo extremismo: los principios de solidaridad y de subsidiariedad.

Finalmente, la función política se relaciona también con otras funciones sociales. Podemos decir que por la extensión y profundidad de su fin, lo político se interesa por todas las manifestaciones de la vida social y a su vez, recibe influencias de ellas. Es más, lo que se acostumbra llamar “sistemas sociales” y que no son más que formas organizadas de acción social con una orientación ideológica determinada, coinciden, en el fondo, con los sistemas políticos. Así, cuando se habla de una sociedad autoritaria o de una sociedad democrática o socialista, es evidente que se está haciendo referencia a un espíritu, a una mentalidad, a un conjunto de usos y costumbres, a ciertas normas legales y reglamentarias, pero también, en última instancia, al régimen político de esa sociedad, que es el que la motiva y la dirige.

VII. LA SOCIEDAD EN EL PLANO INTERNACIONAL<sup>86</sup>1. *La sociedad y la política en el mundo actual*

La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) trajo graves consecuencias para la vida y el pensamiento político de los pueblos. Por un lado, Italia y Alemania, que ya se habían aliado previamente, constituyeron con el Japón el llamado Eje Roma-Berlín-Tokio y lucharon a muerte contra las potencias aliadas, constituidas por Francia, Inglaterra y los Estados Unidos y por otra parte contra Rusia Soviética. Durante el curso de la guerra, lamentablemente, las llamadas democracias hicieron una alianza táctica con el comunismo soviético y le facilitaron a éste un triunfo que a la postre redundó en beneficio de las tendencias totalitarias. Rusia se aprovechó del esfuerzo aliado y surgió al fin de la guerra, como una potencia de primera magnitud.

Los aliados triunfaron en la contienda bélica. Italia, Alemania y Japón, quedaron totalmente derrotados y sus sistemas dictatoriales y militaristas, con su ideología fascista, desaparecieron. Tal parecía que el mundo iba a entrar a una era francamente democrática y a buscar un perfeccionamiento de sus fundamentos filosóficos. Pero por desgracia no fue así. El triunfo de Rusia y de su sistema comunista totalitario y de su ideología marxista-leninista, le permitieron extender su esfera de influencia a otros países e ir creando un segundo mundo que con el tiempo se iría enfrentando al mundo democrático. El comunismo pasó primeramente a los países de la Europa Central y Oriental; salió después hacia China y Asia Sudoriental; se instaló en la América Latina; y ha ido penetrando en muchos países africanos que en fechas recientes han conquistado su autonomía.

Con esto, el mundo actual presenta una grave dicotomía política: los países democráticos —con muchas gamas y matices— y los países comunistas. Al lado de éstos existen países que han ido modelando regímenes que presentan rasgos semejantes en mucho a los antiguos fascismos; son sobre todo los que en la América Central y del Sur y en otras partes, han adoptado la ideología de la “seguridad nacional” y se han constituido como dictaduras militares. Desde el punto de vista del desarrollo económico, por su parte, los pueblos de la tierra se han ido clasificando en varios grados: los altamente desarrollados o potencias industriales capitalis-

86 González Uribe, Héctor, *op.cit.*, nota 35, pp. 55-57.

tas; los que tienen un modelo comunista de desarrollo; los del tercer mundo o países en vías de desarrollo; y los muy escasamente desarrollados, o del cuarto o quinto mundo.

Hay en el mundo de nuestros días, una seria crisis de identidad y metas de la filosofía democrática. Ha habido, desde hace siglos, un consenso casi unánime de los pueblos de la tierra en considerar a la democracia, en su sentido más amplio y general —prescindiendo de los detalles de su realización en los distintos regímenes políticos— como la única forma de gobierno que va de acuerdo con la dignidad del hombre como ser racional y libre. En el largo peregrinar de las formas políticas a través de la historia, en el que se han ido mezclando los ingredientes monárquicos, aristocráticos y populares de que se hablaba ya en la Atenas clásica y en la Roma republicana, la democracia ha acabado por amalgamar esos elementos y aparecer como el ideal del “régimen mixto” por el que suspiraban los doctrinarios y por el que trataban de luchar los hombres de Estado. De aquí que todos los regímenes políticos de la Época Contemporánea hayan aspirado y sigan aspirando a ser democráticos, aun cuando conviertan a la democracia en una etiqueta elástica que ampara los más disímbolos ideales políticos y formas de organización política. Los mismos regímenes fascistas pretendieron siempre ser expresiones genuinas de la voluntad popular y en ese sentido “democráticos”. Condenaban la democracia liberal, pero se consideraban una forma más elaborada y genuina de democracia. Aun el comunismo actual trata de disfrazar su dictadura de partido con el engañoso nombre de “democracia popular”. Y así, regímenes tremendamente militaristas y opresores de la libertad se autonomban “repúblicas democráticas o populares” y tiene el cinismo de presentarse ante los foros internacionales al lado de los Estados democráticos.

Todo esto nos hace ver que la filosofía democrática anda desorientada y extraviada. ¿Qué se entiende o debe entenderse por democracia? ¿Cuáles son los signos que permiten reconocer una auténtica democracia y distinguirla de la que sólo lo es de nombre? ¿Cuáles son los supuestos filosóficos permanentes de toda genuina democracia, que no cambian en medio de las mutaciones del devenir histórico? ¿Cuáles son los conceptos y principios sobre los que debe asentarse una nueva filosofía democrática, apoyada sólidamente en la tradición, pero orientada hacia un futuro prometedor y lleno de riesgos y desafíos?

Evidentemente todas estas preguntas deben ser contestadas satisfactoriamente si queremos salir de la crisis y reconstruir una nueva y más fir-

me filosofía democrática. Y para ello debemos recurrir a las “constantes” del proceso histórico-sociológico, o sea, a aquellas verdades que por estar ancladas en lo más íntimo de la naturaleza humana resisten victoriosamente el paso del tiempo. Son verdades mientras el hombre sea hombre. Cambian las “variables”; permanecen las “constantes”.

De esta manera, el Estado social de nuestros tiempos ha venido a sustituir el viejo Estado liberal, pero eso no quiere decir, en modo alguno, que por eso desaparezca el clásico Estado de derecho. Al contrario, ésta es una estructura jurídica y política que tiene validez permanente y cuyas conquistas son irreversibles, ya que expresan las grandes luchas que la humanidad ha librado durante siglos, por el derecho y la justicia. Cada una de sus piezas es fruto de un especial y valioso esfuerzo hacia lo que juristas y politólogos llaman el “régimen constitucional”. Lo que hay que lograr es adecuar, para esta época histórica, el contenido social con el marco formal jurídico y lograr la síntesis en el Estado social de derecho. Tal es el reto para los políticos y juristas de nuestro tiempo.

## 2. *La nueva era del capitalismo. Pero ¿qué suerte parece depararle a la filosofía democrática a fines del siglo XX?*<sup>87</sup>

Al fallar el socialismo, la libre empresa entró en acción alrededor del mundo.

Desde la antigüedad ha habido una pugna acerca del papel del Estado en la economía. Unidos piden el control enérgico de la economía por parte del gobierno; otros son partidarios de la propiedad privada y de la libre empresa, socialismo contra capitalismo.

En las dos décadas pasadas, el socialismo parecía ir en ascenso. Desde Bombay y Bangkok hasta Lima y Africa, los gobiernos estaban nacionalizando industrias e imponiendo crecientes regulaciones restrictivas a las compañías privadas. La Unión Soviética adquiría mayor prestigio e influencia, mientras el país capitalista por antonomasia, Estados Unidos lleno de problemas, parecía ir declinando.

Esa situación ha cambiado dramáticamente en la década de los ochenta. El capitalismo parece resurgir y se ha convertido en el espíritu de la época.

<sup>87</sup> González Uribe, Héctor, *Hacia una nueva era del capitalismo*, documento inédito. Fue escrito en 1988 y se considera muy valioso por su visión de lo que se esperaba para la década de los noventa.

En el tercer mundo, los países socialistas como la India han vuelto cada vez más a la empresa privada. Y lo mismo en los países satélites de la Unión Soviética, en Europa (especialmente Hungría, Alemania Oriental y Checoslovaquia) se nota un crecimiento de la libre empresa. Y ni que decir de los países industrializados, aun los que seguían el modelo del Estado del bienestar (Suecia, por ejemplo).

(Los casos más notables de cambio y apertura han sido China con Deng-Xiaoping y la Unión Soviética con la nueva política de Gorbachev-Perestroika y Glasnot—. Esto ha trascendido a los países satélites).

El capitalismo no es un término peyorativo. No hay que olvidar, evidentemente, su pasado de injusticia y explotación, pero en la actualidad significa más bien, la privatización de la economía, el auge de la libre empresa y de la economía de mercado. En cuanto al desarrollo de la economía, se le da una importancia primordial al individuo y no al Estado.

Aun los países con gobiernos socialdemocráticos (Francia, España y otros más) han vuelto los ojos a la libre empresa. Por ejemplo la reprivatización de la televisión en Francia y otras industrias. Lo mismo en Inglaterra.

En los países del tercer mundo, el fracaso del socialismo y de las empresas del Estado ha sido estrepitoso, muchos años de recesión, ineptitud, inflación y otros males, dan testimonio de la mala administración socialista. Sudamérica, México, Filipinas y otros países (Cuba y Nicaragua, ni se diga).

¿Por qué, entonces el atractivo del socialismo? En parte, por los vicios e injusticias del antiguo capitalismo y en parte, sobre todo, por su carácter mesiánico y utópico. Pero también por la gran depresión de 1929 y los trastornos económicos de la Segunda Guerra Mundial. Los gobiernos fomentaron el intervencionismo del Estado y siguieron programas altamente proteccionistas. La nacionalización de industrias estuvo a la orden del día (La industria del acero en Inglaterra, la fábrica Renault, en Francia).

En el tercer mundo, se desechó al principio el capitalismo porque pareció una herencia del viejo colonialismo. Además, los nuevos políticos, fundadores de países independientes, habían sido educados en Europa, en donde estaba de moda la tendencia socialista y aplicaron los principios europeos. Se profetizó el triunfo del socialismo (Schumpeter, Friedrich von Hayek: el rechazo de la libre empresa creará dictaduras, por todas partes).

Pero para fines de 1970, todos los caminos del socialismo llegaron a un callejón sin salida. Los gobiernos comenzaron a reducir el gasto público y a expansionar los sectores de mercado de sus economías.

Hubo también motivos ideológicos. La nueva izquierda francesa, integrada, sobre todo, por filósofos, se desilusionó del marxismo y lo culpó de muchas atrocidades. Aun cuando fue una actitud intelectual, sirvió, sin embargo, para provocar cambios económicos. Esto se dio hasta en países de socialismo democrático, como Suecia, con su Estado de bienestar, que tuvo problemas con los altos costos de la seguridad social y con la actitud convenenciera de quienes sin trabajar mucho, querían obtener los cuantiosos beneficios sociales. “La red de la seguridad social se puede convertir en hamaca”.

Gran parte del interés mundial por el capitalismo se debe al éxito reciente de la economía americana al crear empleos: microcomputadoras, fibras ópticas, best sellers en Francia con Guy Sormann; la Revolución Conservadora en América; en Estados Unidos la autobiografía de Lee Iacoca.

Los experimentos de reprivatización de la economía han tomado un gran impulso en Inglaterra, Francia e Italia. También en la India, con Rajiv Gandhi. Y hasta en los países pobres de Africa. En América del Sur, Argentina y hasta Perú han entrado por el mismo camino. Hernando de Soto y su *Sector informal* han crecido al lado de las empresas propiedad del Estado.

Es notable la prosperidad de muchos países en la Cuenca del Pacífico: Taiwan, Hong Kong, Corea del Sur, Singapur. Basada en una mezcla singular de planeación y espíritu de empresa, llamada a veces capitalismo confuciano. Poniendo énfasis en la educación, el trabajo intenso y la armonía social, los sectores público y privado han cooperado para producir las exportaciones que alientan el desarrollo. Asimismo, su apertura al mundo. Aun Filipinas promueve la libre empresa. Y el ejemplo sorprendente de China con Deng Xiaoping y Hungría.

En la misma América del Norte —Estados Unidos y Canadá— hay una gran tendencia a formar la libre empresa.

Pero el movimiento hacia el capitalismo no es, en modo alguno, irreversible. Cualquier fracaso de la iniciativa privada, cualquier retraso en procurar el bienestar prometido, pueden propiciar una vuelta al socialismo, a pesar de sus reconocidos fracasos.

El capitalismo puede ser minado por sus propios sostenedores. El egoísmo de las naciones y su proteccionismo excesivo puede afectar al libre comercio. La concentración del poder es también un mortal enemigo. Hay que alentar siempre la iniciativa individual, que es el motor más poderoso del progreso.

### 3. *El panorama actual y futuro de la filosofía social y política*<sup>88</sup>

Y aquí cabe hacer la pregunta, que motivó este somero recorrido por el territorio filosófico-político: ¿Hacia dónde se orienta la filosofía política en los últimos años del siglo XX? Es difícil predecirlo. Los que nos dedicamos a la filosofía política no somos profetas ni tenemos facultades adivinatorias. Pero, sí podemos reconocer la acción del espíritu en el desarrollo de la historia humana. Hoy el comunismo soviético y el comunismo chino, que parecían tan cerrados y monolíticos en su dogmatismo, se están abriendo hacia un amplio horizonte de reformas. Por otro lado, el liberalismo reformista está llevando a los países capitalistas y democráticos hacia un ámbito más extenso y profundo de justicia social y atención preferencial al bien común. Se percibe la posibilidad de una gran síntesis.

Lo que sí podemos saber es que el destino está en nuestras manos. Seremos mañana lo que queramos ser hoy. Y cada generación debe luchar con valor, contra este gran reto: como ser mejores, más justos, más humanos, para ser más libres y más felices. El imperativo es, pues, la lucha sin descanso por un mundo mejor.

## VIII. ALGUNAS PROPUESTAS DE ORIENTACIÓN

### PARA LA SOCIEDAD DE NUESTROS DÍAS: UN MATERIAL PARA ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA SOCIAL Y LAS CIENCIAS SOCIALES

#### 1. *Las soluciones a los conflictos sociales, políticos y económicos del mundo contemporáneo*<sup>89</sup>

Esta situación no ha dejado indiferentes a los filósofos, a los psicólogos sociales, a los políticos, a las masas mismas. Los pensadores buscan nuevas fórmulas de liberación humana; los psicólogos y los sociólogos, nuevas técnicas —con el señuelo de mayores ocios— para remedio de los males de la técnica; los jefes de partidos políticos y los hombres del gobierno, nuevas estructuras del Estado, la sociedad y la economía; las masas —sobre todo estudiantiles— nuevas formas de vida y aprendizaje, libres de trabas y formalismos.

<sup>88</sup> González Uribe, Héctor, “¿Hacia dónde se orienta la filosofía política en los últimos años del siglo XX?”, *Revista de Filosofía UIA*, México, Universidad Iberoamericana, núm. 61, 1988, p. 20.

<sup>89</sup> González Uribe, Héctor, *op.cit.*, nota 41, pp.171-174.

Por todas partes del mundo —lo mismo en países de gran desarrollo económico que en los que apenas inician el despegue hacia una economía más abundante— ha habido y sigue habiendo fuertes protestas contra los procesos deshumanizadores de la tecnología avanzada. Protestas que no sólo se han manifestado en las clases, los libros y las conferencias, sino que han descendido hasta los motines violentos en los campos universitarios y en las calles. Los políticos, por su parte, desde tribunas, periódicos y parlamentos, culpan a sus adversarios de los males causados por la técnica excesiva: los liberales a los socialistas, los socialistas a los liberales. Y ofrecen sus respectivos sistemas como el remedio contra el “sistema”.

De muchas maneras se protesta, se grita, se inculpa. Se reúnen congresos internacionales contra el crecimiento excesivo de las ciudades, contra la explosión demográfica incontrolada, contra el trabajo deshumanizado en las fábricas, contra el ruido, contra la contaminación. Se ofrece el socialismo como remedio contra los males de la “alienación” capitalista. Se piensa, incluso, en el anarquismo total, con la quiebra definitiva de todas las estructuras, como solución última. Pero, en el fondo, ¿qué pocas soluciones verdaderas y factibles se ofrecen a los pueblos! ¡Cómo se juega con los espejismos de una falsa liberación! Y sin embargo...

No se puede seguir jugando indefinidamente con las esperanzas del mundo. Bien está que se busquen medicamentos técnicos para males técnicos y que la ciencia contribuya a curar los excesos de la ciencia. Pero no basta; esas son curaciones superficiales, que dejan vivo el mal interno. Es muy importante emprender valerosamente la lucha por una auténtica liberación humana.

Y esa liberación, para ser eficaz, tiene que llegar al hombre interior. Sólo allí, en el fondo de la conciencia, en el terreno de las más íntimas motivaciones humanas, puede encontrar el hombre el punto de arranque de su nueva libertad. No son suficientes las leyes, ni la colectivización de los medios de producción, ni de las ciencias, ni las artes, ni la multiplicación de los factores de bienestar social. ¿No están allí los países ricos o de economía socializada, llenos de tedio, de melancolía y de frustraciones?

La aventura de ser libre, de veras libre, es una de las más difíciles y arriesgadas. Es la aventura de ser hombre.. y aquí, sin duda, las ciencias y la tecnología poco tienen que decir. Es el quehacer filosófico el que recobra la primacía que le pertenece de pleno derecho. Pero una filosofía, claro, que tome la realidad misma en toda su riqueza y especialmente la realidad humana en todas sus dimensiones: la esencia eterna y el existir con-

creto; el pensamiento lógico y la intuición creadora; los raciocinios descarnados y las razones del corazón.

No una filosofía como la que parece estar de moda en nuestros días, esclavizada a las ciencias y a las matemáticas y que parece agotarse en análisis lógico del lenguaje. A esa le pasaría lo que agudamente menciona Herbert Marcuse:

La filosofía analítica contemporánea se propone exorcizar mitos o fantasmas metafísicos tales como la mente, la conciencia, la voluntad, el alma, el ser disolviendo la intención de estos conceptos en declaraciones sobre operaciones, actuaciones, poderes, disposiciones, propensiones, habilidades, etcétera, particularmente identificables. El resultado muestra, de una manera extraña, la impotencia de la destrucción: el fantasma sigue persiguiéndonos.

Ciertamente que no bastan símbolos y fórmulas para comprender la realidad verdadera del hombre.

La filosofía tiene un papel muy importante que desempeñar en la nueva era de la humanidad. Tiene que guiar al hombre, entre la maraña de las ciencias y técnicas, al reencuentro de si mismo. Tiene que enseñarle de nuevo a meditar, a reflexionar, a cultivar su espíritu. A integrar, en una síntesis personal y social, todo lo bueno de los adelantos científicos y tecnológicos, con su innata ansia metafísica, que lo lleva a traspasar la corteza de los fenómenos y desentrañar la intimidad de los entes. Y llegar así a una *Aufhebung* que es superación y enriquecimiento.

Su manifestación principal tendrá que ser la educación. Una educación nueva, que devuelva al hombre la armonía de sus facultades. Una educación que partiendo del gran fracaso cultural a que ha llevado al hombre la actual sociedad de consumo, despierte otra vez el espíritu de independencia, de autonomía, de arraigo a las tradiciones patrias, de solidaridad. En suma: los eternos valores que han dado al hombre su categoría y preeminencia en la tierra.

La filosofía ha de conducir a los hombres, a una *paideia* —comunidad de cultura y educación— que desemboque en una nueva *politeia* —comunidad de justicia y amor—. Una comunidad política que sobre una concepción democrática y social, abra a la humanidad las puertas de la esperanza. Así, la filosofía, en este trance agónico del mundo, cumplirá su auténtica misión. Porque, como dice bellamente Eduardo Nicol:

El amor es lo primero y lo último en la filosofía; lo último que ofrecerá todavía, si alguna vez ella misma se encuentra en las postrimerías y no puede llevaros a nada que la trascienda. Siquiera la esperanza de seguir siendo lo que es, hasta el fin, no la puede perder ni en el temor del fin.<sup>90</sup>

## 2. *La solución ante la relación hombre y sociedad*<sup>91</sup>

Ya estamos ahora en aptitud de decidir el problema de la primacía del hombre o de la sociedad en sus relaciones mutuas y en sus eventuales conflictos. Los criterios que hemos de aplicar serán los de la consideración de las esencias de los entes que entran en relación y la correspondiente jerarquía de sus fines. ¿Es el hombre para la sociedad o la sociedad para el hombre? Evidentemente que siendo el hombre persona y por lo tanto, un ente sustancial, tiene una esencia superior a la de la sociedad, que no es más que un ente accidental. Y siendo su fin de naturaleza espiritual y trascendente, supera, en forma absoluta, al fin de la sociedad, que es puramente temporal.

La sociedad, por su parte, sea cualquiera la forma que adopte, es siempre un tejido de relaciones, un ente intencional que no llega a tener ninguna realidad sustancial fuera de los individuos humanos que la componen. Su fin, por otro lado, por más elevado que se le considere, no tendría valor alguno si se le tomara por sí solo, porque todo él consiste en proporcionar a los miembros de la sociedad lo que necesitan para realizar su propio fin individual.

Queda claro, pues, que la primacía la tiene el hombre. El hombre es el centro del universo creado y todo cuanto hay en el universo se orienta hacia el hombre, para ayudarle a que alcance la perfección de su ser. Pero no un hombre concebido a la manera individualista, ególatra y soberbio. Ni tampoco un hombre que descuide sus deberes sociales y la solidaridad que ha de tener con sus semejantes en las empresas comunitarias. Ni mucho menos un hombre separado e independiente de su creador.

Ha de ser un hombre sincero y humilde. Consciente de su grandeza y de su miseria, de sus perfecciones y sus imperfecciones. Conforme en reconocer y vivir su tragedia inmanente y tratar de superarla buscando la solución en lo alto. Hermanado con los demás hombres, colaborador acti-

90 Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 350.

91 González Uribe, Héctor, *op.cit.*, nota 41, pp. 61-65.

vo en el bien común, dispuesto a cumplir en todo momento los deberes de justicia y caridad que la convivencia social le impone. Y realizador activo —en y con los otros seres humanos que lo rodean y lo acompañan— de la gran aventura de su existencia: la de su ascensión ontológica y moral hacia aquél que es su primer principio y su último fin.

¿Cómo debe un hombre así, relacionarse con la sociedad? ¿Cómo deben resolverse los conflictos que surjan entre sus intereses individuales y los sociales? Indudablemente, mediante una fórmula de equilibrio y conciliación, en la que se dé a cada uno lo que es suyo, lo que en derecho le corresponde. El hombre, como persona individual, es un valor absoluto en el orden intramundano y a él, deben referirse en ese mismo orden, todos los valores del universo. Pero por su dimensión social, en lo que significa de indigencia y de necesaria apertura hacia los demás, está obligado a colaborar en la realización del bien común de la sociedad. Y por eso, ésta requiere un valor relativo, pero ineludible, frente a él. El hombre quedaría mutilado si no cooperara en el sostenimiento, vigorización y perfeccionamiento de la sociedad y recibiera los bienes que ella le proporciona. La medida de esa cooperación la determinará la prudencia política, en cada tiempo y lugar, según la ley del “tanto cuanto”.

Tomando en consideración lo anterior, nos parece sumamente acertada la fórmula que emplea Ismael Quiles y la hacemos nuestra. “La sociedad —dice el filósofo argentino— es absolutamente para los individuos y éstos son relativamente para la sociedad (sacrificando sus intereses particulares) tanto cuanto sea necesario para que la sociedad exista y cumpla su fin”.<sup>92</sup>

La sociedad viene a ser como un árbol de cuyos frutos necesita el hombre. En absoluto no es el hombre para el árbol, sino el árbol para el hombre; pero el hombre debe trabajar y sacrificarse tanto cuanto lo requiere la existencia y la fertilidad del árbol, bajo la pena de que muera el árbol y también el hombre mismo; y en este sentido relativo y limitado, también es el hombre para el árbol.<sup>93</sup>

No hay, pues, lugar para los extremismos. Ni individualismo exagerado, en disminución de los derechos de la sociedad; ni colectivismo extremo, en perjuicio de los derechos del individuo. El hombre es el valor

92 Quiles, Ismael, *La persona humana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942, p. 208.

93 *Idem*.

absoluto y se lleva la primacía en este mundo. Sólo Dios es su último fin y supremo bien al que debe tender con sus fuerzas. Pero para alcanzar su fin debe contar con la sociedad y cumplir para con ella, ineludibles deberes de cooperación. Por el bien común —causa instrumental— alcanza su bien particular —causa final—.

Entre lo individual y lo social en el hombre no hay ninguna contradicción. La oposición aparente se resuelve en una síntesis jerarquizada y armónica. Es la síntesis del humanismo social, en la cual quedan superadas las parcialidades de un individualismo deficiente y de un colectivismo anquilador. Por eso no son aceptables ni las fórmulas de un régimen capitalista y liberal, en el que predominan los intereses egoístas de individuos y grupos, ni las de un totalitarismo transpersonalista, en el que los hombres quedan esclavizados por el Estado. Entre los dos extremos está el término medio del equilibrio y ponderación: la sana síntesis del humanismo social.

Y de esta afortunada solución brotan innumerables consecuencias para el orden social, jurídico, económico y político. Se desborda una caudalosa y riquísima cascada de bienes individuales y sociales que han de ir regando y fecundando todas las áreas de la vida social. Sobre la base del personalismo social, se resuelve el problema de los derechos individuales y los derechos sociales del hombre; el de las relaciones entre autoridad y libertad en el Estado; el de la situación de los grupos privados frente a la suprema agrupación política; el del papel de la iniciativa privada en la economía; en el de la función social de la propiedad y de los contratos; el de la autonomía de los sindicatos y asociaciones ante los avances de Estados colectivistas y absorbentes; el de una democracia animada por los principios del bien común y su contenido: la justicia social y la caridad social; el del desarrollo de los pueblos y el trato equitativo a todas las naciones. En suma, todas las cuestiones que afectan al hombre en la sociedad.

A la luz de esta acertada filosofía de la persona humana puede, hallarse la clave para resolver el torturante problema de nuestros días, que angustia a los pueblos de la vieja civilización como a los recién venidos al concierto de las naciones civilizadas. ¿Cuál es el camino que conducirá a los pueblos al bienestar y al progreso? ¿El liberalismo, de base individualista, con su sistema capitalista y de iniciativa privada? ¿El socialismo, de tendencias colectivistas, con su régimen de estatismo y de nacionalización de las empresas privadas?

Ni uno ni otro. Ambos pecan de raíz contra la verdadera imagen del hombre como persona, con su doble dimensión individual y social. El in-

dividualismo endiosa al hombre y subraya con exceso su autonomía y su autarquía. Desconoce su inteligencia social y sus deberes comunitarios. Ignora, o pretende ignorar, que el hombre sólo se salva y se perfecciona en y con la sociedad de sus semejantes. El avance de la civilización, el aumento de la comunicación humana y la solidaridad cada vez más desarrollada entre los hombres y pueblos hacen obsoletas y completamente ineficaces las fórmulas individualistas y de liberalismo económico, heredadas de la Revolución Francesa y de la Revolución Industrial Inglesa de los siglos XVIII y XIX.

Pero, la solución tampoco está en el colectivismo socialista o en el totalitarismo fascista o comunista. Estas doctrinas sociales y económicas y los regímenes políticos a que dan lugar, independientemente de los éxitos inmediatos que alcancen y de la vasta propaganda con que pretenden justificar sus realizaciones, son inhumanos, erróneos e ilegítimos, porque se basan en una concepción materialista del mundo y de la vida que desconoce la dignidad eminente de la persona humana y su destino individual y trascendente. El totalitarismo, que pretende absorber al hombre en su inmensa máquina del Estado y supeditar su fin personal a la colectividad, atenta contra la constitución metafísica y moral de la persona humana y contra lo más sagrado e inviolable de ella: su libertad y autonomía.

El único camino aceptable es el que reconozca a la persona humana como es: libre y responsable, por un lado y capaz de forjar su destino individual; y plenamente solidaria con los demás hombres en la búsqueda del bienestar social en el orden, la paz y la justicia. Esta es, la síntesis armónica del humanismo social.

### *3. Recomendaciones ante los retos del mundo contemporáneo*<sup>94</sup>

Todo esto nos lleva a pensar en la necesidad de renovar la estructura y el contenido del estado de derecho de nuestros días. Mucho se ha hablado y aun se ha logrado, en el aspecto técnico, para mejorar los aspectos administrativos, judiciales y políticos de la democracia constitucional. Pero muy poco se ha hecho para infundirle un nuevo espíritu, para revitalizarla internamente.

Predomina todavía en la organización jurídica de nuestros países occidentales mucho del “positivismo jurídico consecuente” que iniciado

94 González Uribe, Héctor, *op.cit.*, nota 41, pp. 86-88.

por Hans Kelsen desde principios de siglo ha animado la mayoría de los sistemas legales. Y por esta razón se ha dudado en mezclar el derecho positivo con los principios éticos y axiológicos que deben animar a toda legislación y se ha querido permanecer en el terreno de la legalidad sin atender a los problemas de la legitimidad moral.

Y sin embargo, el gran reto del mundo contemporáneo consiste precisamente en eso: en buscar y hallar la conveniente adecuación y armonía entre la pura legalidad formal y los ideales de justicia y libertad por los cuales ha luchado durante siglos nuestro mundo occidental. O sea, que la regla del derecho no sea más que el instrumento apto y eficaz para que se llegue a una auténtica legitimidad, en la que se instauren y tengan vigencia plena los valores jurídicos que le permiten, en la paz, el orden y el bien común, el desarrollo integral de la persona humana.

Esa es la gran lucha de nuestro tiempo. La lucha por los grandes ideales humanos. La lucha contra el totalitarismo, aunque se disfrace de “legalidad socialista”. Una lucha que va más allá de los problemas económicos inmediatos —inflación, desempleo, escasez de combustibles y alimentos— que plantea la situación de “cuello de botella” de la era postindustrial que estamos viviendo y llega al corazón mismo de la problemática humana. ¿Vale la pena vivir en este mundo? ¿Cómo y por qué?

Sólo así, con este planteamiento radical y profundo de los problemas jurídicos y políticos, puede llegarse a una nueva perspectiva en la defensa y promoción de los derechos humanos. Se impone, por ello, en todos los países democráticos y también en aquéllos que están en vías de un desarrollo democrático más perfecto, hacer una revisión a fondo de sus textos constitucionales y legales para quitar lo que sea anticuado e impropio y adaptarlos a las exigencias de los tiempos actuales.

Para lograr este objetivo deben tomarse en cuenta tres cosas muy importantes: la primera, que ya no debe hablarse de un “hombre” o sea “ciudadano” abstracto, sino de los hombres, con toda la rica gama de sus proyecciones sociales —como jefes de familia, trabajadores, educandos, ciudadanos, emigrantes, miembros de una comunidad religiosa— sin que se descuiden sus derechos propiamente individuales; la segunda, que juntamente con los derechos de los hombres, deben asegurarse los derechos de las comunidades sociales, en cuanto tales; y la tercera, que hay que reajustar los mecanismos procesales para la defensa de los derechos humanos, a fin de hacerlos más confiables y eficaces, y hacerlos vivir, “incesantemente renovados”, en un ambiente social y moral de respeto a la libertad democrática.

En resumen, proponemos una renovación de los derechos humanos, que cada país pueda adaptar a sus condiciones y necesidades propias. Esa nueva perspectiva tendrá que estar basada en:

- Un nuevo concepto del hombre, el hombre social, como síntesis armónica entre el individuo egoísta y el hombre masa.
- Una nueva organización social basada en los cuatro grandes principios que se derivan del concepto del hombre social: el de pluralidad, el de solidaridad, el de subsidiariedad y el de desarrollo.
- Una nueva forma de Estado, el Estado social, dotado de todas las estructuras y procedimientos para hacer efectivos los derechos y exigencias del hombre social.
- Una reestructuración de la opinión pública y de los medios de comunicación social para que sirvan a los fines e intereses del hombre social y no a los intereses económicos de la sociedad de consumo.
- Una renovación de las fuerzas morales de la sociedad y una nueva educación cívica y democrática.
- Una nueva filosofía social y política, que podríamos llamar “solidarismo”, que promueve los valores del hombre social e inspire la legitimidad del nuevo Estado de derecho y las declaraciones de los derechos humanos, sobre la base de los ideales de la justicia social y libertad.

#### 4. *La renovación cristiana del orden político*<sup>95</sup>

Dentro de estas propuestas a favor de una sana democracia está la de una filosofía social cristiana, que puede ayudar a renovar el orden político.

Al abordar el tema de la renovación cristiana del orden político se nos ofrecen, desde luego algunas preguntas básicas cuyas respuestas nos ayuden para reafirmar el desarrollo del mismo. Entre ellas están las siguientes: ¿Hay, en verdad, una filosofía cristiana? ¿Hay una filosofía política cristiana que nos permita examinar los problemas de la vida política actual y encontrar soluciones para una renovación? ¿Es posible superar el dilema entre individualismo y colectivismo que agobia a los hombres de nuestro tiempo?

95 Estas ideas de González Uribe pertenecen a la ponencia que él presentó en el *II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, Monterrey, Nuevo León, en octubre de 1986.

Refiriéndonos, a la primera pregunta, diremos que, como es bien sabido, ha existido desde hace mucho tiempo una polémica entre distinguidos pensadores acerca de la posibilidad y legitimidad de una filosofía cristiana y de los alcances que podría tener esa filosofía para cumplir con su misión. Sin entrar a discutir los argumentos en pro y en contra, por considerar que no es el momento adecuado para hacerlo, diremos que para nosotros sí hay una filosofía cristiana, distinta de la teología, que tiene por objeto material el que es propio del saber filosófico en general, o sea, la totalidad de lo existente y de lo posible, y por objeto formal el que también es peculiar de la filosofía, a saber una perspectiva profunda, unitaria, totalizadora, axiológica y crítica, a la luz de la razón natural. Para esta filosofía cristiana la revelación divina no constituye una norma directiva, sino una luz que guía e ilumina el camino. La filosofía sigue siendo un saber autónomo, de cuño racional, que no rebasa ni quiere rebasar sus límites. Él que se le llame cristiana quiere decir que se inspira en las verdades y valores del evangelio de Cristo, pero sin perder su perspectiva propia. Es, pues, una filosofía de inspiración cristiana. Y así es la forma en que la tratamos aquí.

Ahora bien, dentro de esta filosofía cristiana hay un sector de verdades y de principios que se ocupan de la vida política de los hombres, como son los que se refieren al gobierno, a la autoridad, a la obediencia de los ciudadanos, al bien común, y otros semejantes. A ellos se les puede llamar una filosofía política cristiana, que se distingue de la teología por estar basada ésta en verdades provenientes de la revelación divina y no de la especulación racional. Sin embargo, históricamente y de hecho los principios de la filosofía política cristiana han aparecido con frecuencia mezclados con los de la teología. Así por ejemplo, en la antigüedad cristiana y en la Edad Media. Fue sólo hasta la Época Moderna cuando la filosofía política comenzó a adquirir sustantividad y objetivos propios.

Hecho, este necesario deslinde, podemos afirmar que desde la antigüedad —o sea, propiamente, desde los comienzos del cristianismo— ha habido una filosofía política de inspiración cristiana. Bien es verdad que en los tres primeros siglos de la Era Cristiana, la Iglesia tuvo que luchar contra múltiples enemigos de dentro y de fuera, y apenas tuvo tiempo de sistematizar sus enseñanzas filosófico-teológicas acerca de la comunidad política —su naturaleza, su origen, sus fines—, pero también es cierto que tanto en los escritos del Nuevo Testamento como en las obras de los primeros apologistas, padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos hay

una multitud de principios y sentencias acerca del origen divino de la autoridad y del consecuente derecho de mandar de los gobernantes, así como del deber de obediencia de los súbditos. La afirmación de San Pablo, contenida en su *Epístola a los romanos*, (XIII, 1), de que “no hay poder que no venga de Dios” fue tomada siempre como la base de la vida política de los pueblos. Los cristianos, aún en medio de las más fuertes persecuciones y de los más injustos ataques por parte de las autoridades paganas, actuaron en consecuencia, y nunca adoptaron actitudes de rebeldía o desobediencia. Más tarde, cuando con el *Edicto de Milán*, de Constantino, cambió la situación de la Iglesia y ésta pudo actuar con toda libertad, el panorama de las ideas políticas fue diferente. Comenzó entonces a perfilarse el conflicto de jurisdicciones entre las autoridades eclesiásticas y las civiles. Al principio, fue una simple actitud defensiva de la Iglesia contra las intromisiones indebidas de los emperadores romanos, como aparece en los escritos y sermones de San Ambrosio de Milán. Más adelante, sin embargo, llegó a ser una verdadera controversia acerca de la primacía del poder entre los papas y los emperadores.

De especial importancia fue, a comienzos del siglo V d. C. la obra de San Agustín, obispo de Hipona. De entre sus numerosos escritos, de incalculable riqueza filosófica y teológica, destaca el llamado *La ciudad de Dios*, de carácter agresivo y apoloético, en el que intenta defender al cristianismo contra los ataques de los filósofos paganos que lo acusaban de haber sido la causa de la caída de Roma el año de 410 en manos de los bárbaros. Con ese motivo circunstancial, el gran pensador cristiano se lanza a hacer toda una filosofía de la historia, cuya tesis central es la siguiente: desde los primeros tiempos de la humanidad ha habido una lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres. Esas ciudades o reuniones de hombres nacen de dos actitudes espirituales diferentes: el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí mismo ha llevado a la ciudad de Dios; en cambio, el amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios ha dado origen a la ciudad de los hombres. Se trata, pues, de dos perspectivas mentales y afectivas, de dos formas de comportamiento espiritual, de dos tomas de decisión. Ninguna de ellas se identifica con una sociedad concreta, ya sea la Iglesia o el Estado, sino que pueden darse en una o en otro.

Refiriéndose al origen de la autoridad política y de la coacción que le es característica, San Agustín, siguiendo la separación hecha por los estoicos entre derecho natural primario y secundario, distingue entre la si-

tuación anterior al pecado original y la situación posterior a él. En la primera, o sea, en la de inocencia o justicia original, la autoridad política es inherente a la naturaleza social del hombre, y, por consiguiente, de origen divino, lo cual la hace plenamente legítima y justa. Esa autoridad, entonces, se ejerce de una manera natural, por persuasión entre los hombres, sin necesidad de ninguna coacción. En la segunda, en cambio, después de cometido el pecado original, la autoridad del Estado, sin dejar de ser de origen divino, requiere la coacción o fuerza material para hacer cumplir sus decisiones, ya que la voluntad de los hombres ha quedado debilitada y a merced de su codicia y de sus pasiones. Se ve claro, que la autoridad política, en si misma es obra de Dios y su legitimidad es indiscutible; lo que es fruto del pecado es la coacción con todas sus consecuencias.

Esta doctrina del obispo de Hipona, tan profunda y significativa, no fue entendida por sus seguidores. Al contrario, la malinterpretaron y sostuvieron que la ciudad de Dios se identificaba con la Iglesia y que la ciudad de los hombres o del pecado, estaba representada por el Estado. De aquí sacaron como consecuencia que el Estado, con su potestad temporal o política, debía estar subordinado a la Iglesia, con su potestad espiritual. Así se dio origen al llamado, con todo acierto, agustinismo político o sacerdotalismo medieval, que habría de perdurar largos siglos en la cultura occidental cristiana.

A lo largo de la Época Medieval, el pensamiento político cristiano pasó por diversas vicisitudes hasta llegar a adquirir plena sustantividad en el siglo XIII con Santo Tomás de Aquino. En la Alta Edad Media, el tema predominante fue el de las controversias entre la potestad espiritual y la potestad temporal. No había discusión acerca de la potestad espiritual suprema del Papa, como vicario de Cristo y cabeza visible de la Iglesia. Todo el mundo cristiano la reconocía. Lo que se discutía era quien tenía la primacía en materia política si el Papa o el emperador o, en general, el detentador de los poderes temporales. A este respecto, la posición que primero privó fue la del agustinismo político, o sea, la de la subordinación de la potestad temporal a la espiritual. Los papas fueron los árbitros supremos no sólo en materia religiosa, sino también política, hasta Bonifacio VIII, con su bula *Unam Sanctam*. Más tarde, la situación cambió radicalmente. A partir de la Baja Edad Media, desde el siglo XIV, el poder político de los Papas declinó de hecho y doctrinalmente, hasta quedar subordinado al poder de los reyes. Comenzó entonces un pensamiento secularizante y de tendencias positivistas.

Con el advenimiento del siglo XIII, y por la influencia de múltiples factores, de entre los que destacan el redescubrimiento de Aristóteles y la incorporación de su pensamiento al caudal de la cultura cristiana, el perfeccionamiento del método escolástico y la creación de las universidades, se llegó a un notable renacimiento espiritual, sobre todo en el terreno filosófico y teológico. La figura central y más vigorosa de este renacimiento fue Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Él fue el genio de la armonía y de la síntesis. Lector asiduo y conocedor profundo de Aristóteles, supo injertar la doctrina del estagirita en el viejo tronco de la tradición cristiana, y con ello obtuvo resultados de sorprendente fecundidad. De un modo especial lo hizo en el campo de la filosofía política. Allí escribió notables tratados sobre la ley y la justicia, que aparecieron, en forma de cuestiones, en la *Suma teológica*. Y lo mismo, sobre otras materias del orden temporal, en la *Suma contra gentiles*. Comentó sagazmente a Aristóteles, en sus *Comentarios a la política y a la ética* del pensador macedonio. Y escribió también, por su cuenta, dos opúsculos acerca de materias de gobierno político: *El régimen de los príncipes y el régimen de los judíos*.

Santo Tomás no solamente asimiló las ideas de Aristóteles en el orden político, sino que las enriqueció con las aportaciones de la doctrina cristiana, especialmente en el terreno de la filosofía del hombre y de la sociedad. Supo enaltecer la dignidad de la persona humana, su libertad, la igualdad de todos los hombres, su fraternidad, y la primacía del orden espiritual sobre el temporal. Distinguió con claridad entre los valores humanos inmanentes e intramundanos y los valores trascendentes o supramundanos y señaló que en caso de posible conflicto entre dichos órdenes de valores tendrían siempre la preferencia los de mayor jerarquía, o sea, los espirituales y trascendentes. Con esta tesis resolvió, con profundidad y discreción, el viejo conflicto medieval entre el poder temporal y el espiritual. En la esfera de lo temporal, el Estado es autónomo e independiente. Es la sociedad perfecta en el ámbito político. Es el dominio —plenamente legítimo— del César. Y al César hay que dar lo que es del César. En la esfera de lo espiritual, la Iglesia es también autónoma e independiente. Es la sociedad perfecta en el ámbito religioso. Es el dominio directo de Dios. Y a Dios hay que dar lo que es de Dios. Pero sin lesionar la autonomía de cada una de estas dos esferas, hay que tomar en consideración que hay una zona en la que se tocan e interpenetran ambas: es la de las llamadas *Cuestiones mixtas*. Y allí sostiene Santo Tomás que, en caso de conflic-

tos, la Iglesia —en virtud del principio de la primacía de lo espiritual— tiene una potestad indirecta para decir la última palabra.

Por otra parte, en materia de formas de gobierno, el aquinatense sigue en todo a Aristóteles, pero sostiene, con mucha prudencia, que aunque en teoría el régimen político más perfecto es la monarquía, por representar mejor el gobierno que Dios tiene sobre el mundo, en la práctica hay que atemperar la potestad de un solo hombre con la participación de elementos aristocráticos y democráticos. Es el régimen denominado mixto, que dio tan buen resultado en la época de auge de la república romana. Así Santo Tomás propugnó ese término medio tan grato al estagirita. Lo mismo en otros temas políticos tan importantes como la sedición y el derecho a la rebeldía. Fue el campeón del aristotelismo moderado.

Esta postura de equilibrio y armonía, por desgracia, no se sostuvo por largo tiempo. Muerto Santo Tomás, comenzó a declinar la escolástica y aparecieron, en el mundo cristiano, el nominalismo y las corrientes secularizantes. Se abandonó el aristotelismo moderado y se dio lugar a una interpretación materialista del filósofo de Estagira, que ya había sido cultivada por los árabes desde siglos anteriores. Era el llamado aristotelismo averroísta, que abrió las puertas a un predominio de lo temporal sobre lo espiritual, y se manifestó en obras tan importantes como *El defensor de la paz*, de Marsilio de Padua, en la que se volvía a las ideas paganas de la *polis* griega, como comunidad omnicomprendensiva y en la que la Iglesia quedaba subordinada al Estado. Era el ocaso de la Edad Media, en el que se anunciaba ya el absolutismo estatal y el poder omnímodo de los monarcas, bajo la forma del derecho divino de los reyes, preconizado por Dante Alighieri en su tratado de la monarquía.

Al iniciarse la Época Moderna —época de inventos y descubrimientos, de renacimiento humanista y de reforma protestante— la filosofía política de inspiración cristiana, que había sufrido un eclipse en los siglos XIV y XV, renació con fuerza por obra de un grupo de notables pensadores españoles que formaron la Escuela de Teólogos-Juristas del Siglo de Oro Español. Eran, sobre todo, frailes dominicos, del convento de San Esteban y de la Universidad de Salamanca, a los que vinieron a sumarse, posteriormente, los padres de la recién fundada compañía de Jesús, en la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII.

Estos insignes filósofos y teólogos, así como seguidores del derecho natural cristiano y del derecho civil, se enfrentaron a situaciones nuevas, desconocidas hasta entonces en el ámbito cultural europeo. Tales eran,

por ejemplo, las del descubrimiento de América y la conquista y colonización del nuevo continente; las del renacimiento humanista, con su tendencia antropocéntrica y su sabor pagano; las de la rebelión protestante y el ataque contra los dogmas católicos y la autoridad del magisterio eclesiástico; y las del absolutismo de los príncipes seculares que pretendían gobernar con un supuesto derecho divino venido directamente a ellos, sin atender a los mandatos de la Iglesia y de la tradición cristiana.

Brillaron de un modo especial Fray Francisco de Vitoria, de la Orden de Predicadores, que con sus excelentes enseñanzas en la Universidad de Salamanca y sus muy interesantes *Reelecciones* sobre la potestad civil y los indios de América, así como sobre el derecho a hacer la guerra de conquista, desafió el poder del emperador Carlos V y puso las bases para la defensa de los habitantes de América y de los países sometidos; Fray Domingo Báñez y Fray Domingo de Soto, ambos de la Orden de Predicadores, que con sus tratados *De iustitia et Iure* pusieron de relieve muchas cuestiones relativas al derecho natural y al gobierno político; el padre Luis de Molina, de la compañía de Jesús, que escribió también sobre cuestiones *De iustitia et Iure*; el padre Juan de Mariana, jesuita, que con sus estudios sobre el rey, la institución regia aclaró mucho el origen del poder de los reyes, el alcance y límites de la obediencia de los súbditos; y otros escritores que abundaron en estas ideas, como Fernando Vázquez de Menchaca.

Un lugar destacado entre estos pensadores merece, por su importancia para la filosofía del derecho y la filosofía política, el padre Francisco Suárez, de la compañía de Jesús. Granadino de origen, trabajó sobre todo en la Universidad de Coimbra, en Portugal. Fue autor de numerosas obras filosóficas y teológicas y también de estudios jurídicos y políticos de gran importancia. Son muy conocidos y apreciados su *Tratado de las leyes y de Dios legislador* y su *Principatus Politicus*, que forma parte de un magnífico estudio apologetico de la doctrina católica acerca del Estado y se llama *Defensio Fidei*.

El pensamiento político del padre Suárez es ya de una indudable modernidad. Está sólidamente anclado, naturalmente, en el pensamiento tradicional católico, de raigambre agustiniana y aristotélico-tomista, pero afronta problemas que supone una nueva perspectiva: la de la comunidad popular como origen inmediato del poder político y la de los derechos de los súbditos frente a los gobernantes, basados en la ley natural y en el consentimiento del pueblo. Es la carta magna de la democracia cristiana.

En lucha contra la doctrina sostenida por el rey de Inglaterra Jacobo I, Estuardo, del derecho divino de los reyes, Suárez enuncia la tesis de la soberanía popular —el poder reside originalmente en el pueblo y de allí redundo, en cuanto a su ejercicio, a los gobernantes, en su profundo e incisivo estudio *Principatus Politicus*. Con eso abrió una nueva etapa en el desarrollo de la filosofía política de inspiración cristiana: etapa en la que se adentra en el panorama de las luchas políticas modernas. Ya no se trata de discutir los temas de las añejas controversias entre la Iglesia y el Estado, ni de determinar si los reyes reciben su poder directamente de Dios, sino de proponer y solucionar el problema capital de toda vida política, a saber, si Dios, origen primero de todo poder, lo deposita en la comunidad organizada del pueblo y de ésta pasa a los gobernantes para que lo ejerciten a nombre del mismo pueblo y en beneficio de éste.

Con esta aportación del gran teólogo granadino la filosofía política cristiana dio un salto decisivo hacia adelante y tomó un lugar de avanzada en la lucha por la democracia y los derechos del hombre. Muchos años antes de que se extendieran por Europa y América las revoluciones que abrieron la puerta al constitucionalismo democrático —la inglesa, de 1688; la norteamericana, de 1776; y la francesa de 1789— el padre Francisco Suárez, y sus antecesores de la Escuela de Teólogos Juristas del Siglo de Oro Español, habían puesto las bases para una auténtica soberanía del pueblo y la defensa de los derechos de los ciudadanos contra la opresión.

Por desgracia, estas ideas fueron poco conocidas y difundidas tanto en el antiguo como en el nuevo continente. La enorme influencia de los juristas anglosajones y de los filósofos franceses de la Ilustración las opacaron. Hace apenas algunas décadas, del siglo pasado empezaron de nuevo a ser estudiadas y apreciadas en todo lo que valen. Sin embargo, fueron la corriente subterránea que fecundó muchos de los movimientos independientes de la América Latina y la luz que iluminó las mentes de los participantes en los congresos constituyentes de los países del Nuevo Mundo.

En la actualidad, los principios que han formado tradicionalmente el meollo de la filosofía política de inspiración cristiana han vuelto a ser objeto de atención y estudio, se les ha ampliado y tratado de actualizar. Se ha buscado, sobre todo, hacerlos actuantes y eficaces para resolver los problemas que plantea la vida contemporánea.

Ahora podemos contestar la pregunta que nos hacíamos al principio, acerca de si existe una filosofía política cristiana que nos permita interve-

nir en la solución de los problemas de nuestros días. Y la contestación será decididamente positiva. Sí existe esa filosofía y con base en ella, trataremos de renovar cristianamente la vida política.

Una vez recorrido, rápidamente, el panorama de la evolución histórica de la filosofía política cristiana, y de haber visto sus principales problemas en las diversas épocas, vamos a tratar de señalar algunos puntos clave para una sistematización de esa filosofía, de acuerdo con el derecho natural expuesto en la neoescolástica.

Diremos ante todo, que la escolástica medieval y renacentista, que había tenido tan geniales seguidores como Santo Tomás de Aquino, Victoria y Suárez, pareció entrar en un largo receso a partir de mediados del siglo XVII. El racionalismo y el empirismo dominaron el campo de la filosofía la mayor parte de los siglos XVII y XVIII. Vinieron después los pensadores de la Ilustración que culminaron con Kant y los idealistas alemanes. Y todos ellos ignoraron y despreciaron la tradición escolástica.

No fue sino hasta el primer tercio del siglo XIX cuando renacieron los estudios escolásticos que habían estado confinados en los seminarios diocesanos y en los escolasticados de las órdenes religiosas. Uno de los primeros renovadores fue el español Jaime Balmes, con sus excelentes obras sobre *El criterio* y diversas partes de la filosofía. Siguieron después diversos pensadores italianos de gran empuje, como Luigi Taparelli —muy conocido por su obra *Ensayo teórico del derecho natural apoyado sobre los hechos*. Cayetano Sanseverino; Mateo Liberatore; Salvatore Tongiorgi; Domenico Palmieri; Santos Schiffini y Tomás Marí Zigliara, todos ellos llenaron con sus enseñanzas una gran parte del siglo XIX y motivaron a los filósofos para que volvieran a Santo Tomás y los grandes escolásticos de la época clásica.

Una gran ayuda recibieron estos estudios de parte de los pontífices romanos; Pío IX, con el *Syllabus* y su bula *Quanta Cura*; y, sobre todo, León XIII, con su encíclica *Aeterni Patris*, que definió el carácter, misión y frutos de la sana filosofía y exhortó a los estudiosos a volver a las fuentes tradicionales y sobre todas ellas, a las obras de Santo Tomás de Aquino. Más tarde vendrían otros papas a reforzar las indicaciones y exhortaciones de Pío IX y León XIII.

Con estos impulsos floreció de nuevo, grandemente, la escolástica desde fines del siglo XIX y durante todo el siglo XX. En el tiempo intermedio tuvieron mucha importancia dos grandes filósofos neoescolásticos: José Kleutgen, en Alemania, y el cardenal Mercier, en Bélgica. Ya desde

principios del siglo XX comenzaron a señalarse diversas corrientes de renovación escolástica: agustiniana, tomista, franciscana. Y distintos enfoques renovadores: el histórico, con Grabmann, Mandonnet, Gilson, Maurice de Wulf y otros; el crítico, con Descoqs, Fuetscher, Frick, Urráburu, Franzelin, Quiles y otros; el tradicionalista, orientado hacia un tomismo estricto, con Garrigou-Lagrange, Manser, Arnou, Gredt, Hugon, Sertillages y otros; y el progresista, con Ambroise Gardeil, Joseph Maréchal, Pierre Rousselot; Joseph Tonquedec; Jacques Maritain, Gabriel Picard, Giuseppe Zamboni, Francesco Olgiati, Roland-Gosselin, Charles Boyer, Blas Romeyer, Etienne Gilson, Régis Jolivet, Joseph de Vries, Fernando van Steenberghen, Louis de Raeymaeker, Juan Bautista Lotz, Karl Rahner, Emerich Coreth y muchos otros más. Podemos decir que el movimiento de renovación escolástica ha sido muy fecundo en el siglo XX y se ha dedicado a investigar todos los campos de la filosofía con los múltiples problemas que plantea el mundo actual.

De un modo muy especial se ha manifestado este espíritu renovador en el campo de la filosofía social y política. Aquí también ha habido pensadores muy distinguidos que se han ocupado de los temas de la sociedad y del Estado con una inspiración netamente cristiana. Así, por ejemplo, Leclercq, con sus *Lecciones de derecho natural*; Le Fur, con sus estudios sobre el Estado en el pleno internacional; Delos, con sus ensayos de filosofía social; Lachance, con su investigación acerca del humanismo político según Santo Tomás; Maritain, con sus múltiples estudios sobre el humanismo integral, la persona humana, el hombre y el Estado; Rommen, con sus estudios sobre Suárez, el derecho natural y el Estado en el pensamiento católico; Verdross, con sus investigaciones sobre el derecho natural y el derecho internacional de inspiración cristiana; los padres jesuitas Güenechea e Izaga, con sus lecciones sobre derecho político; el extraordinario escritor alemán, padre Oswald von Nell-Breuning, de la compañía de Jesús, autor de numerosos artículos y estudios sobre filosofía del Estado, así como promotor de la magna obra *Staatslexikon*; el profesor español Luis Sánchez Agesta, con sus estudios de teoría política y comentarios a las encíclicas papales; Jean Dabin, con sus estudios sobre la doctrina general del Estado y la reforma del Estado belga; y muchos otros más que han dado gran impulso a la filosofía política.

En todos los autores que acabamos de citar, hay una notable conformidad en cuanto a los temas de una filosofía política de inspiración cristiana. En el autor español Gregorio Rodríguez de Yurre, por ejemplo, en-

contramos, dentro de su obra sobre filosofía social una sistematización de los problemas de la filosofía política en la forma siguiente: concepto de Estado; causa eficiente del Estado; la autoridad política; formas de gobierno; la soberanía; Estado y sociedad; el fin del Estado; el Estado y la cultura; y política y libertad.

Por su parte, el escritor germánico, Heinrich Rommen, en su libro *El Estado en el pensamiento católico* —Un tratado de filosofía política— presenta una temática muy semejante, aunque un poco más amplia. Trata los siguientes puntos: el origen del Estado; el Estado como sociedad perfecta; el Estado y otros grupos sociales; el Estado como un organismo moral; el Estado y el bien común; el bien común como medida de las actividades estatales; el Estado en relación con la educación y la religión; la teoría de la autoridad política; la soberanía; la tarea principal y la justificación de la autoridad política; el origen de la autoridad política; formas de gobierno; la Iglesia y el Estado; el moderno Estado secularizado; cooperación y separación; catolicismo social y político; la comunidad de naciones; las bases de la paz internacional.

Si consultamos otros autores connotados, encontramos un tratamiento en todo similar de los temas de la filosofía política. Podemos, pues, decir, que en el mundo actual los avances de la filosofía política de inspiración cristiana ha sido muy notables y envuelven, prácticamente, todos los puntos que hoy se consideran capitales en toda teoría filosófica de la política.

El derecho natural cristiano ha vuelto a renacer por el influjo de la neoescolástica, como lo atestiguan autores tan calificados como Rommen y Verdross. Y se ha llegado a una sistematización muy clara en manuales como los de Cathrein, Schuster, Izaga, Güenechea, Ireneo González, Martínez del Campo, Gabino Márquez y otros. De tal suerte, que hay un sólido cuerpo de doctrina que en la actualidad se estudia y divulga como filosofía política cristiana.

Un gran impulso para el estudio de la filosofía social cristiana lo dieron las encíclicas de los papas en materia socioeconómica y cívicopolítica, desde fines del siglo XIX. La Iglesia católica nunca había sido ajena al desarrollo del derecho natural y de la filosofía política de inspiración cristiana. Buena prueba de ello es que los principales seguidores de estas disciplinas fueron eclesiásticos o religiosos. Pero fue hasta el siglo XIX cuando, de una manera más explícita y particularizada, comenzaron a expedirse documentos del magisterio eclesiástico referentes a problemas sociales y políticos. Comenzó el movimiento con el papa Pío IX, su *Sylla-*

*bus* y su encíclica *Quanta Cura*, en los que se ocupó, entre otros asuntos, de los errores modernos acerca de la sociedad y el Estado.<sup>96</sup>

Sin embargo, el papa que más se ocupó de los problemas suscitados por el liberalismo, el socialismo y el comunismo, en el último tercio del siglo XIX y principios del XX, y de la doctrina católica relativa a la sociedad civil, el trabajo, el origen divino de la autoridad política, las relaciones de la Iglesia y el Estado, la libertad individual y social, los deberes cívicos-políticos de los católicos, la democracia cristiana y otros temas semejantes, fue León XIII (1878-1903). En los veinticinco años de su fecundo pontificado fue uno de los papas que dejó más enseñanzas acerca de las cuestiones de extraordinario interés planteadas por la convivencia social y política de los hombres.

La época en que le tocó reinar a León XIII, al frente de la Iglesia católica, como vicario de Cristo, fue pródiga en problemas doctrinales y pastorales que exigían una definición clara y precisa de la postura católica. Terminadas ya las grandes guerras europeas y obtenida la unidad política de Italia y Alemania, sobrevino en el continente europeo una era de gran desarrollo industrial, comercial, tecnológico y científico. Se le llamó la *belle époque* a esos años de paz y progreso. Había una confianza ciega en que con los avances de la ciencia se obtendría la felicidad definitiva del mundo. Pero en el terreno espiritual ese adelanto del secularismo y del naturalismo trajo un debilitamiento de las enseñanzas y costumbres tradicionales y serios conflictos de conciencia para los católicos. ¿Cómo se podían concordar los principios dogmáticos, morales y de disciplina enseñados por la Iglesia católica con esos pretendidos adelantos modernos? ¿Qué actitud debían tomar los católicos frente a los hechos consumados de la separación de la Iglesia y el Estado y las exigencias de los gobiernos laicos?

Ante esos problemas tan serios y de tanta trascendencia para la vida católica de los pueblos, el papa León XIII comenzó a escribir una serie de cartas circulares —encíclicas— dirigidas a todos los obispos en comunión con la Sede Apostólica para orientarlos y señalarles las normas que oficialmente daba la Iglesia acerca de esos mismos problemas. Daremos una lista cronológica de las principales de esas encíclicas: (28.12.1878)

96 Aunque González Uribe ya trató sobre las encíclicas papales en la primera parte de este Manual en el apartado sobre la política en la doctrina social de la Iglesia católica, sin embargo, lo hace aquí con el matiz de la idea de renovación y además por ser un escrito poco conocido no conviene omitir ninguna de sus partes, pues perdería coherencia.

*Quod Apostolici Muneris*, acerca del socialismo; (29.6.1881) *Diuturnum Illud*, acerca del origen divino de la autoridad política; (1.11.1885) *Inmortale Dei*, acerca de la constitución cristiana de los Estados; (20.6.1888) *Libertas*, acerca de la libertad humana y el liberalismo; (10.1.1890) *Sapientiae Christianae*, acerca de los deberes cívicopolíticos de los católicos; (15. 5. 1891) *Rerum Novarum*, acerca de la situación de los obreros; (16.2.1892) *Au Milieu des Sollicitudes*, acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; (18. 1. 1901) *Graves de Communi*, acerca de la democracia cristiana.

Con el contenido de estas encíclicas se integró un sólido cuerpo de doctrina acerca de las cuestiones socioeconómicas y cívicopolíticas de mayor interés para los católicos, que les servía de norma directiva para su conducta y de guía y orientación para sus acciones. Aunque contenían preceptos y exhortaciones de carácter moral para los creyentes, basados en la autoridad del magisterio eclesiástico, en el fondo esa doctrina social católica descansaba en los grandes principios del derecho natural cristiano y de la filosofía social y política de inspiración cristiana. Y así servía también para iluminar a todos los hombres de buena voluntad que quisieran hacer uso de su recta razón.

Durante los pontificados de Pío X y de Benedicto XV no hubo ninguna enseñanza especial sobre estos asuntos. Pero al llegar Pío XI al pontificado (1922-1939) los problemas sociales y políticos volvieron de nuevo al primer plano de la atención mundial y de la preocupación de los católicos. Era la época de la primera posguerra del siglo XX, cuando los problemas sociales y económicos presentaban nuevos matices y renovada urgencia, y en el panorama político se presentaba un fenómeno temible y amenazador: el de los Estados totalitarios. Frente a esta situación difícil y peligrosa, el papa Pío XI publicó sus encíclicas *Quadragesimo Anno* (15.5.1931), acerca de la restauración del orden social, en el cuadragésimo aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII; *Mit Brennender Sorge* (14.3.1937), acerca de los errores del nacionalsocialismo alemán; y *Divini Redemptoris* (19.3.1937), contra el comunismo ateo. Y ya desde 1931 había dirigido a los obispos italianos una carta —*Non Abbiamo Bisogno* (No tenemos necesidad)— en la que condenaba los excesos del fascismo italiano. De esta manera, el papa Pío XI, en aquellos años decisivos, precursores de la Segunda Guerra Mundial, puso bien claros los puntos de la doctrina social católica y su repudio de todas las formas de totalitarismo, ya fuera de derecha o de izquierda. Su inquietud por

la defensa de la dignidad de la persona humana y su libertad, frente a las amenazas totalitarias, dio también pie para que un grupo selecto de católicos franceses organizaran las dos “Semanas Sociales” más importantes de su tiempo: la de Clermont-Ferrand, en 1937, acerca de la persona humana en peligro, y la de Rouen, en 1938, acerca de la libertad y las libertades en la vida social.

Muerto Pío XI, en medio de grandes presagios de tormenta, subió al trono de San Pedro el papa Pío XII, que como cardenal Eugenio Pacelli había prestado importantísimos servicios a la Santa Sede. Ya desde los principios de su pontificado manifestó claramente sus ideas acerca de la función del Estado en el mundo moderno, en su primera encíclica: *Summi Pontificatus* (20.10.1939). Y después, en los años terribles de la Segunda Guerra Mundial se dedicó a difundir por todo el mundo, de una manera amplia y reiterativa, la doctrina de la Iglesia católica acerca de la paz y la justicia en el orden internacional. Sus enseñanzas constituyen uno de los más hermosos y sólidos cuerpos doctrinales relativos a la vida política de los individuos y pueblos en un orden cristiano.

La forma que escogió el papa Pío XII para divulgar su pensamiento fue el de los radiomensajes en la víspera de la Navidad, a través de la Radio Vaticana. Fueron seis, principalmente, durante el tiempo de la guerra: (24.12.1939) cinco condiciones fundamentales de un paz duradera entre los pueblos; (24.12.1940) las condiciones morales de un orden fundado en la paz entre los pueblos; (24.12.1941) los fundamentos de un orden nuevo; (24.12.1942) las verdades de la fe en medio de los errores del mundo; (24.12.1943) condiciones morales de el vencedor y en el vencido para la instauración de la paz mundial; (24.12.1944) puntos fundamentales de la doctrina sobre la verdadera democracia.

En todos estos mensajes, el papa fue tratando con admirable claridad y precisión, los puntos básicos de una doctrina social y política inspirada en los principios evangélicos y en el magisterio constante de la Iglesia. Le proporcionó al mundo la imagen de lo que podría ser una sociedad humana universal fundada en la fraternidad cristiana, en la paz, la justicia, la libertad y la solidaridad. Y ello, no en plano utópico o irrealizable, sino en un terreno de realizaciones perfectamente factibles con sólo la optimización de los recursos humanos. Por eso sus mensajes causaron un gran impacto y sirvieron de inspiración para muchos documentos importantes de derecho internacional, al terminar la guerra. De un modo especial podemos destacar las enseñanzas papales acerca de la democracia cristiana.

Estas enseñanzas, tan llenas de valor y significación, fueron tomadas de nuevo y perfeccionadas por el papa Juan XXIII (1958-1963), en sus dos excelentes encíclicas *Mater et Magistra* (15.5.1961), acerca del orden social y económico en las nuevas condiciones del mundo, y *Pacem in Terris* (11.4.1963), relativa a la paz entre todos los pueblos basada en la verdad, justicia, amor y libertad. En estos dos importantes documentos, el papa ratificó en todo la doctrina de su predecesor y añadió algunas consideraciones de mucho interés sobre materias que o habían sido tratadas de propósito o bajo otro enfoque. Una novedad en la encíclica *Pacem in Terris* es que el papa la dirige no solo a todos los eclesiásticos en paz y comunión con la Sede Apostólica, sino también al clero y fieles de todo el mundo y —lo que es más asombroso— a todos los hombres de buena voluntad, habitantes de la tierra.

En estas dos encíclicas alcanza la doctrina social católica una verdadera cumbre, pues no sólo se buscó la colaboración de eminentes juristas, filósofos, sociólogos y economistas, sino que trató el papa Juan XXIII de estar enteramente al día en la temática de dichos documentos y aún en el lenguaje empleado para redactarlos, muy conforme con el gusto y los intereses del hombre actual.

A la muerte de este extraordinario pastor de la Iglesia católica, ocupó la catedral de San Pedro otro hombre de grandes cualidades y virtudes: el cardenal Juan Bautista Montini, que tomó el nombre de Paulo VI. Durante los quince años que duró su pontificado, de 1963 a 1978, no sólo abrió las perspectivas de la Iglesia con sus viajes apostólicos y sus intentos de reconciliación ecuménica, sino que llevó adelante y dio cima a la gran obra del Concilio Vaticano II. Además, en materia socioeconómica dictó y promulgó la gran carta encíclica —dirigida a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad— sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, con el nombre de *Populorum Progressio* (26.3.1967). Sostiene en ella la tesis fundamental de que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz”, y dice:

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

Con estas palabras se puso Paulo VI en el centro mismo de las preocupaciones contemporáneas en el mundo entero. Se busca, en todos los momentos y en todas partes la paz, pero se le quiere encontrar por medio de la violencia y de las guerras. No es ese el camino adecuado. El pontífice señala que el único camino es el que pasa por el desarrollo. Y éste sólo se logra por la justicia social que no se conforma con dar a cada uno lo que es suyo, sino que exige una atención preferente a los pobres y desposeídos. Únicamente con un orden basado en la justicia y en la caridad, y eliminando la violencia, el terrorismo y las luchas estériles, se obtendrá una paz efectiva y duradera.

Por esa razón, Paulo VI es enemigo de corrientes ideológicas como el liberalismo y el marxismo. Y en su carta apostólica *Octogesima Adveniens*, en ocasión del 80o. aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*, hace un llamamiento universal a una mayor justicia, y frente a las que él considera ideologías y utopías estériles, pone de relieve el dinamismo de la enseñanza social de la Iglesia, e insiste en que para lograr una justicia mayor hay que obtener un cambio de los corazones y de las estructuras. No basta la economía, ésta corre el riesgo de absorber excesivamente las energías de la libertad. “Por eso, el paso de la economía a la política es necesario”. De allí la gran significación cristiana de la acción política, y la necesidad de la participación en las responsabilidades. Urge, dice, el sumo pontífice que haya un compromiso en la acción, por parte de los católicos y de todos los hombres de buena voluntad, así como un pluralismo que respete la diversidad de formas dentro de la unidad de la fe cristiana para lograr una transformación justa y necesaria de la sociedad.

Como complemento de estas enseñanzas de Paulo VI hay que recordar también la importante Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II, acerca de la Iglesia en el mundo actual, promulgada el 7 de diciembre de 1965 con el nombre de *Gaudium et Spes*. Esta constitución tiene dos partes: una, de carácter más doctrinal; otra, de índole más pastoral. En la primera parte, la Iglesia expone su doctrina del hombre, del mundo y la actitud que ella toma ante ambos. En la segunda parte considera más detendidamente diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y en especial las cuestiones que hoy son más urgentes. Esta parte, por ello, se adapta más a las necesidades cambiantes de la sociedad de nuestros tiempos, y toma en cuenta los elementos contingentes del cambio, sin dejar de ajustarse a los elementos permanentes que señala la doctrina.

En los últimos años, y bajo el pontificado del papa Juan Pablo II, la Iglesia católica no ha hecho ninguna innovación en lo que respecta a la doctrina cívicopolítica. Continúa con sus enseñanzas tradicionales. Sólo en materia social y económica el pontífice ha ampliado y renovado las enseñanzas de la Iglesia con su carta encíclica *Laborem Exercens*, sobre el trabajo humano, en el 90o. aniversario de la *Rerum Novarum* (14.9. 1981).

De esta manera, la doctrina social de la Iglesia católica, con sus dos aspectos —el socioeconómico y el cívicopolítico— ha hecho una aportación de importancia decisiva para la filosofía cristiana acerca de la sociedad y del Estado. Ha habido, sin duda alguna, una fecunda interacción recíproca: la filosofía y el derecho natural han servido de base a la enseñanza pontificia; y ésta, a su vez, ha impulsado y le ha dado un carácter oficial a las elaboraciones de los filósofos y juristas cristianos.

Llegamos con esto al punto más importante de este estudio acerca de la filosofía política de inspiración cristiana. Nos hemos planteado, desde el principio, esta pregunta: ¿Qué puede decir la filosofía cristiana para la renovación del orden político en el mundo contemporáneo? Y ahora vamos a tratar de dar una respuesta. Será, desde luego, una respuesta breve y aproximada, porque la problemática es muy amplia y exige un tratamiento largo y profundo. Sin embargo, trataremos de mencionar lo esencial.

Creemos que la filosofía política de inspiración cristiana puede influir decisivamente en la renovación del orden político en nuestro mundo actual no tanto en aspectos técnicos, que son propios de la sociología política y la ciencia política. Estas disciplinas señalan, o pueden señalar, modelos para una mejor organización del Estado y de la política. Así en las obras de Horowitz o Habermas o de Karl W. Deutsch. Estos modelos podrían salir incluso de computadoras muy perfeccionadas. La filosofía política, más bien, se fija en el elemento humano, en sus aspectos moral, jurídico y estimativo. Allí donde no penetran las máquinas ni los números. En el terreno de la libertad humana y de los elementos imponderables. Y en ese campo tiene mucho que decir porque la filosofía conoce al hombre en su larga trayectoria en el mundo, a través de los siglos, y ha penetrado en los secretos de su mente, de su voluntad y de su corazón.

Tomando, pues, en cuenta este hecho indiscutible, podemos decir que lo que la filosofía cristiana ofrece al mundo actual es una filosofía política humanista, democrática, solidarista y ecuménica. Con ello pretende introducir en el proceso político de los pueblos un poco más de libertad en

el orden, de seguridad y justicia, de paz y de bienestar, en un ambiente de verdadera fraternidad y cooperación.

Decíamos que es una filosofía política humanista. Esto quiere decir que coloca al hombre, al ser humano, a la persona humana, como entidad suprema entre los demás entes sociales. La sociedad —como afirma muy acertadamente el filósofo argentino Ismael Quiles— es absolutamente para el hombre, el hombre es relativamente para la sociedad, en la medida en que sea necesario para que ésta exista y cumpla sus funciones. Éste se debe a que en la escala ontológica el hombre es un ser real, individual, sustancial y por lo tanto sujeto primigenio de derechos y deberes, mientras que la sociedad es tan solo un ente accidental, una unidad de relación de muchos hombres, que aunque real y verdadera, pertenece al orden intencional y no al orden físico.

Además, la persona humana —sabiamente definida por Boecio como “sustancia individual de naturaleza racional”— tiene, por su razón y libertad una dignidad eminente, sobre todos los demás entes creados. Todo en la creación conspira para dar al hombre un lugar privilegiado. Sólo él tiene una responsabilidad y un compromiso insustituibles frente al creador y un destino individual, propio e incommunicable. Sólo él penetra en el orden trascendental para darle a Dios cuenta de sus actos y para ofrecerle alabanza, glorificación y servicio. La sociedad, en cambio, se queda en un orden inmanente; existe tan solo para ayudar al hombre a que obtenga su fin. Hay, pues, en la jerarquía de fines y valores una superioridad intrínseca del hombre frente a la sociedad.

Si esto es así, hay que reconocer y acatar esa supremacía en todo el orden social, económico, jurídico y político. Lo cual no quiere decir que el hombre no tenga deberes para con la sociedad y que no esté subordinado, en el orden temporal, a las exigencias del bien común. Pero esto se mantiene en un plano inmanente de bienes y valores que no afecta a su superioridad trascendente. Aceptar esto, y actuar en consecuencia, es adoptar una postura humanista, que algunos llaman personalista.

Estos principios filosóficos, descubiertos y elaborados por la recta razón, fueron patrimonio del cristianismo desde sus comienzos. En el mensaje evangélico, explicitado más tarde por los padres de la Iglesia y el magisterio eclesiástico, están los gérmenes de la dignidad eminente del hombre —creado a imagen y semejanza de Dios—, la igualdad esencial de todos los hombres frente a Dios, su libertad y fraternidad. Y su intrínseca superioridad frente a cualquier organización social o política. Por

eso puede decirse que el humanismo es, fundamentalmente, cristiano, y se basa en valores trascendentes que han perdurado a través de la historia.

Esta postura humanista fue aceptada por la cristiandad medieval. Más tarde oscurecida por el absolutismo de los reyes en la Época Moderna y vuelta a resurgir con los movimientos revolucionarios en Inglaterra, Estados Unidos y Francia. Ha sido el cimiento de la democracia constitucional de nuestros días.

Para una filosofía humanista, la sociedad y el Estado son siempre instrumentos al servicio del hombre. No admite ni puede admitir ningún transpersonalismo que coloque el fin último del Estado por encima o más allá de la persona humana. Considera como una conquista definitiva e irreversible de la humanidad, el haber superado la estructura monolítica de la ciudad antigua y el haber creado un orden personalista en el que el hombre ocupa el lugar preeminente en la jerarquía de los valores políticos. Por eso, para esa filosofía es inaceptable el totalitarismo estatal, sean cuales fueren sus formas, matices y colores. Ya se llame fascista o comunista. O pretenda disfrazarse con la máscara del socialismo autoritario o de las democracias populares. En el fondo, hay un marxismo de raíz hegeliana, que el humanismo repudia y tiene que repudiar, según sus premisas. Cualquier atentado contra la dignidad del hombre y su libertad es condenable. Ésta es la postura humanista que aporta la filosofía cristiana para la renovación del orden político. Y que defenderá con todas sus fuerzas contra cualquier peligro de absolutización del poder político o de cualquier tipo de sociedad.

La filosofía política de inspiración cristiana es, además, una filosofía esencialmente democrática. Y quiere promover, en el mundo un orden político genuinamente democrático.

Para ella, la democracia no es tan solo una forma de gobierno, sino una forma o estilo de vida. La vida que corresponde a la madurez de la persona humana y a su capacidad consiguiente de decidir con plena libertad y conocimiento de causa en los asuntos políticos. Es, en realidad, la única forma de organización política que satisface las exigencias de la dignidad y libertad del ser humano.

Para la filosofía cristiana sigue siendo válido todo lo que la humanidad ha ido alcanzando de perfeccionamiento de su vida política a través de los siglos, desde la democracia ateniense, en la época clásica de Grecia, y la república romana, hasta nuestros días, con el régimen constitucional de las naciones civilizadas. Acepta todo lo que la democracia polí-

tica tiene de “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”, según la definición de Lincoln, y adopta todas las formas de gobierno popular, ya sea en una democracia directa, semidirecta o representativa. Quiere, ante todo, que cada hombre capacitado pueda intervenir libre e iluminadamente en la toma de decisiones políticas.

Sin embargo, para la doctrina social y política del cristianismo, la democracia política, basada en la libertad e igualdad de los ciudadanos ante la ley, no es suficiente. Debe ser complementada por una democracia social y económica que tome en cuenta las exigencias de la justicia social y la necesidad de un reparto más equitativo de la riqueza. Por eso la democracia cristiana tiene en la actualidad un aspecto eminentemente social. De nada sirve que se haga efectiva la fórmula “un hombre, un voto”, si ese hombre está en condiciones de desigualdad económica y vital con sus semejantes: si no tiene trabajo, si no tiene una habitación decorosa, si su familia carece de alimentos, educación y vive en un medio insalubre y peligroso. La democracia debe partir no sólo de una libertad formal y de una igualdad ante la ley, sino de una igualdad de oportunidades para disfrutar las riquezas del mundo.

Por tal razón, la democracia cristiana ofrece hoy a la renovación política una forma de democracia participativa, en la que se reconozcan no sólo los derechos individuales, sino también los sociales, que con tanto orden y claridad expuso el papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris*.

Como consecuencia de lo anterior, podemos decir que la filosofía política cristiana es asimismo profundamente solidarista. Se basa en el valor evangélico de la fraternidad de todos los hombres y quiere desarrollar todas sus consecuencias. Si los hombres son hermanos entre sí, por ser hijos de un mismo Dios, tiene que existir una plena solidaridad entre ellos para resolver sus problemas comunes. Cualquier explotación de unos hombres por otros, así como cualquier lucha de razas o clases, debe ser excluida. Todos deben cooperar, en la medida de sus fuerzas y en coordinación con sus compañeros de viaje, a la realización del bien común. Porque todos vamos en el mismo barco y, o nos hundimos juntos o nos salvamos juntos.

El solidarismo de la doctrina social cristiana fue apuntado ya, de una manera clara y vigorosa, por el papa Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno*, y ha sido desarrollado por los papas posteriores. Busca una colaboración constante de todos los hombres y todas las clases sociales para la consecución de la justicia y el bienestar. De aquí que se acepten todos

los avances doctrinales y legislativos del derecho del trabajo, del derecho agrario, del derecho social y de otras ramas afines. Y de las constituciones políticas más avanzadas. El solidarismo cristiano es enemigo de toda dictadura de un grupo elitista, ya sea militar o civil, así como de cualquier forma de totalitarismo estatal.

Para este solidarismo, la sociedad debe estar estructura en forma pluralista y jerárquica. Desde los grupos más pequeños de la sociedad hasta el grupo mayor y más importante que es el Estado, corre una preocupación por el bien común, que va variando en importancia de acuerdo con el lugar que se ocupe en la jerarquía social. El Estado no puede ni debe monopolizar la atención del bien común, ni tampoco absorber o aplastar a los grupos menores intermedios. Al contrario, lo que un grupo menor puede hacer, no debe hacerlo otro mayor. Este es el principio fundamental de la subsidiariedad, que asegura la libertad y la cooperación de hombres y grupos en la tarea común. Al grupo mayor le toca ayudar y eventualmente suplir la acción del grupo menor, si ésta es deficiente o falta del todo, pero nunca suplantarla. Así se logra una estructuración social equilibrada y armónica y al dársele a cada grupo lo que en justicia le toca, se evita la explotación y la lucha de clases.

El solidarismo, empero, va más allá. No sólo busca un equilibrio justo, sino que promueve el desarrollo integral de las comunidades. Cada una de ellas, dentro de su capacidad y recursos, debe optimizar los medios de que dispone para obtener su pleno rendimiento y alcanzar el modelo ideal que se trazó en su fundación. El Estado debe ayudar, con todas sus fuerzas, a ese desarrollo, pero respetando la autonomía de los grupos y asociaciones.

La filosofía política de inspiración cristiana es, asimismo, una filosofía ecuménica, porque, basada en la fraternidad de todos los hombres, salta a la escala mundial, buscando la unión y colaboración de todos los pueblos, razas y naciones en la tarea de la promoción de la justicia y de la paz.

Para ella no hay razas inferiores ni países subdesarrollados. Por eso rechaza todo *apartheid*, toda segregación racial y toda persecución por causa del color de la piel o de pertenencia a un determinado grupo étnico. Es partidaria de dar iguales oportunidades de trabajo, educación, cultura, seguridad económica y bienestar a todos los hombres de la tierra por el solo hecho de ser hombres.

Tampoco acepta ninguna discriminación por razón de credo religioso o de ideologías políticas. Excluye todo fanatismo religioso y cualquier forma de sectarismo que lesione la libre opción de los hombres para adoptar la creencia religiosa que más le agrade. En materia política promueve el pluralismo democrático en el cual puedan convivir pacíficamente hombres que busquen la realización del bien común por distintos caminos. A todos ellos se les respeta en su ideología y convicciones políticas.

Por tal razón, la filosofía cristiana repudia toda forma de totalitarismo estatal, abierto o larvado y de imperialismo económico o político, sea cual fuere el color con el que pretenda ampararse. Y busca que todos los pueblos de la tierra —grandes, medianos o pequeños— tengan igualdad de oportunidades para desarrollarse y llegar a su madurez espiritual y material.

Muchos otros aspectos podrían considerarse en la doctrina social y política del cristianismo, pero éstos son, al menos, los principales. Un detalle mayor podría buscarse en las encíclicas *Pacem in Terris*, de Juan XXIII, *Populorum Progressio*, de Paulo VI y en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

Tal es, pues, la aportación de la filosofía social católica para una renovación del orden político: una filosofía humanista, democrática, solidaria y ecuménica. Un Estado nuevo y un mundo nuevo, en los que imperen la paz, el orden, la libertad y la justicia. Y, como culminación, el amor, que es la plenitud de la ley.

Con todo lo que hasta aquí hemos dicho, podemos concluir que la renovación cristiana del orden político abre la puerta para la superación del dilema de nuestro tiempo: individualismo o colectivismo. Muchas personas y pueblos, confundidos y desorientados, piensan que en el mundo actual no hay más alternativa que aceptar el capitalismo, de raíz individualista, o caer en el comunismo marxista, de raigambre colectivista. Esta polarización de posiciones extremas debe rechazarse. Hay siempre un punto intermedio que es donde está la verdad. Ni individualismo ni colectivismo, ni capitalismo ni comunismo o socialismo autoritario, sino la síntesis de hombre y sociedad que ofrece la doctrina social católica. En otras palabras: un orden social y político basado en una filosofía humanista, democrática, solidaria y ecuménica. Tal es la tercera vía de superación humana.

## 5. *Hacia una tercera vía: la solución cristiana a los problemas de hoy*<sup>97</sup>

### A. *La inquietud del mundo actual y la confusión en que vivimos*

El mundo de nuestros días, a medida que avanza vertiginosamente hacia el siglo XXI y está a punto de adentrarse en él, se nos presenta como un mundo enormemente paradójico y ambivalente. Por un lado, los progresos de la ciencia y de la técnica han rebasado cualquier proyecto racional y han dejado atrás los sueños más audaces de la imaginación. Desde los transbordadores espaciales y las sondas enviadas por el hombre a lejanos planetas del Sistema Solar, hasta el empleo cada vez más frecuente de la cibernética en las actividades cotidianas, las maravillas científicas y tecnológicas se multiplican y abren horizontes de esperanza para una vida mejor. Pero por otro lado, a ese formidable avance del conocimiento humano no corresponde, en manera alguna, una mejoría en las costumbres de la humanidad. Al contrario, se abre cada vez más el abismo entre países ricos y pobres, se generaliza el hambre, el desempleo, la miseria, la criminalidad. El reparto de la riqueza, en el interior de cada país, se vuelve más y más desigual, injusto e irritante. Una minoría de la población detenta la propiedad inmobiliaria y los medios de producción; y gasta el dinero a manos llenas, mientras las clases medias se empobrecen y los pobres padecen mayor penuria. Y por si esto fuera poco, el Estado voraz y totalitario, lleno de funcionarios corruptos e ineptos, esclavizan al pueblo y lo privan de sus más elementales libertades, a nombre de las exigencias del orden y de la seguridad o de una pretendida justicia social que ni conoce ni practica.

A estos males, ya bastante pavorosos, se suma la rivalidad entre las grandes potencias que tienen al mundo en vilo, con la espera inquietante de una guerra atómica que se aproxima y que traerá la destrucción de gran parte de la humanidad. Y mientras llega esa catástrofe nuclear, la multiplicación de guerras, grandes y pequeñas, que impiden que haya paz y progreso, y que pueda imperar la justicia y se pueda disfrutar de libertad y bienestar.

97 Estas ideas de González Uribe pertenecen a un manuscrito inédito elaborado en vías de presentarlo para un texto de *Reflexión universitaria*, de la Universidad Iberoamericana en la década de los ochenta.

La situación actual es, terrible y dura. Plantea un gran reto que los hombres han tenido que afrontar. Y lo han hecho forjando doctrinas y sistemas, ya sea en el orden ideológico, ya sea en el orden social, económico y político. Desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días, se han multiplicado las soluciones teóricas y prácticas para los males ocasionados por las sucesivas revoluciones industriales y por las guerras que han asolado a la humanidad. Han desfilado por el escenario, el individualismo, el liberalismo, el socialismo, el anarquismo, el fascismo, el capitalismo, el totalitarismo y muchas otras formas más. Y cada una de esas doctrinas y sus correspondientes sistemas, se han renovado con el paso de los años, y han tenido y siguen teniendo sus partidarios.

Pero el panorama ideológico no ha sido claro. No se ha hecho un deslinde preciso entre las diversas posiciones. Y así, con frecuencia ha habido confusiones, ambigüedades e indebidas invasiones de un campo a otro. Ha habido épocas en las cuales las diversas posiciones doctrinales se perfilan con claridad y el antagonismo entre las mismas es inequívoco y no deja lugar a dudas. Basta recordar la encíclica del papa Pío XI *Divini Redemptoris* contra el comunismo ateo. El cristianismo y el comunismo aparecían en campos claramente distintos y opuestos. En cambio, en otras épocas —y la actualidad debe contarse entre ellas—, las fronteras entre las ideologías aparecen vagas y fluctuantes. Lo que antes eran doctrinas enemigas e incompatibles —como el marxismo y el cristianismo— hoy aparecen confundidas y mezcladas. Derrumbados los muros de Jericó, el enemigo ha entrado hasta el interior de la ciudadela. O, si se quiere decir en otras palabras, el caballo de Troya entró a la ciudad de dios y de noche han salido los enemigos para tomarla.

Hay se confunden —a veces ingenuamente y a veces maliciosamente— los conceptos, las posiciones doctrinales aparecen pálidas y desleídas, de tal manera que las más fuertes y audaces llegan a predominar e imponerse. Y lo que es peor, llegan a querer monopolizar para sí los más nobles ideales de la humanidad: el anhelo de justicia y libertad, la lucha por los derechos del hombre, el ansia de paz, bienestar y progreso. Así, por ejemplo, el marxismo internacional ha tomado por asalto los bastiones del cristianismo y ha arrebatado a los cristianos su bandera. Y se ostenta como campeón y abanderado de la liberación de los pueblos, de la lucha contra el capitalismo imperialista, de la paz del mundo y de la causa de los pobres. Ha penetrado, incluso, en terrenos que antes estaban fuertemente cercados y defendidos, como eran los de la teología cató-

lica, y se ha adueñado de un concepto tan básico y esencial para la salvación, como el de la liberación de los hombres de sus ancestrales servidumbres.

Esta profunda penetración marxista ha dejado desconcertados a muchos cristianos. Sin reponerse todavía de su asombro, y sin tiempo para aclarar sus posiciones y cerrar sus filas, se han encontrado con que el marxismo ha tomado para sí la lucha por la justicia social y la causa de los pobres. Y se ha generalizado en las filas cristianas —aun entre sacerdotes, religiosos y seglares conscientes y apostólicos— la creencia de que si se quiere tomar la “opción por los pobres” es necesario tomar la bandera marxista de la lucha de clases. Se piensa que la injusticia en el mundo corre por cuenta del capitalismo, y que el triunfo del marxismo es deseable e inevitable. El cristianismo, de capa caída según ellos, sólo se podrá rejuvenecer y recobrar su eficacia si se une al carro triunfal del marxismo.

Esto ha creado una enorme desorientación y ha llevado al desaliento a los cristianos que quieren permanecer fieles a sus creencias y que saben que el marxismo ha sido tradicionalmente enemigo de los valores de la civilización cristiana. El papa Juan Pablo II, en sus extensos viajes apostólicos, y a la cabeza de las conferencias episcopales, ha luchado valientemente por aclarar y fortalecer las posiciones cristianas y hacer ver los engaños marxistas. Él, por experiencia propia, sabe muy bien lo que significa la dominación marxista en países cristianos como el suyo, Polonia, y quiere prevenir al mundo para no caer en la servidumbre del materialismo dialéctico. Pero no faltan voces disidentes que insisten persistentemente en la alianza de marxistas y cristianos.

Vivimos épocas de gran confusión. Y no está por demás que los que nos ocupamos de la docencia y de la investigación en la filosofía y las ciencias sociales, digamos alguna palabra de orientación a la juventud universitaria, aunque sea en un modesto plano de divulgación. Unas cuantas reflexiones acerca de temas que a todos nos inquietan. Ya distinguidos teólogos han hablado de la inspiración cristiana de la universidad y de la teología de la liberación. Nosotros queremos más bien puntualizar algunas cuestiones sociales en torno al mensaje que el cristianismo tiene para el mundo actual. Y hacer ver que la solución cristiana, por encima de derechas e izquierdas, es más justa, razonable y coherente. Ni capitalismo ni marxismo, sino una tercera vía de solución. La más antigua y la más moderna a la vez. La vía cristiana.

B. *¿Se ha preocupado la Iglesia por los pobres? La respuesta de la historia*

Uno de los temas más trillados en los últimos años en el mundo cristiano es el de la “opción por los pobres”. Los últimos papas han insistido en este tema, y lo mismo han hecho el Concilio Vaticano II, los sínodos de obispos y las conferencias episcopales (para la América Latina especialmente las Conferencias de Medellín y Puebla). Se ha hablado incluso de una “opción preferencial por los pobres”, y se le ha dado un acento de urgencia dramática.

Todo esto, tan justificado y tan claro en el lenguaje de los jerarcas católicos, ha creado, sin embargo, una ligera confusión entre hombres de buena voluntad. Y ha sido aprovechado por las corrientes marxistas para llevar el agua a su molino. Tal parece como si la Iglesia católica, en los últimos veinticinco años, de pronto descubriera el gran problema mundial del hambre, la miseria, la inequitativa repartición de la riqueza, la explotación del hombre por el hombre, el terrible endeudamiento de las naciones pobres frente a las ricas y otras cosas semejantes. Y ante el asombro de los católicos y su deseo de luchar para remediar estos males, se presenta sútilmente el marxismo y pretende ofrecer la única solución adecuada para terminar con las injusticias sociales: el camino de la lucha de clases y de la guerrilla urbana y rural. Se disfraza, hábilmente de un amigo del pueblo y enarbola la bandera de la liberación nacional y de la democracia popular. Y atrae a muchos cristianos, que acaban por creer que para liberar a los pueblos y elevarlos a una vida más justa y más humana hay que seguir los métodos marxistas, cuando no abiertamente la ideología marxista. Los métodos cristianos, basados en la conversión interior del corazón y en la fraternidad y solidaridad de todos los hombres, son olvidados, hechos a un lado o francamente despreciados.

Frente a esta confusión, terriblemente dañosa, es necesario aclarar los puntos y deslindar los campos. Hay que distinguir y precisar. Hacer un auténtico “discernimiento de espíritus”, como lo aconseja ese gran maestro de la vida espiritual que es Ignacio de Loyola. ¿Es verdad que la Iglesia católica no se ha ocupado hasta ahora del problema de los pobres y de la justicia social? ¿Será cierto que para resolver eficazmente el grave problema social de nuestros días no le queda al catolicismo otro remedio que acudir a métodos marxistas? ¿La bandera marxista de la liberación nacional y de la lucha de clases conduce realmente a la liberación de los pue-

blos y a una verdadera democracia popular? Vamos a tratar de contestar someramente a estas preguntas y de introducir un poco la luz en el panorama de oscuridades y confusiones.

Comencemos por ver, si esa “opción por los pobres” y esa lucha por la justicia son algo nuevo en la Iglesia católica o es una “constante” de su proceso histórico-teológico. Si leemos algunas buenas historias de la Iglesia, como las de Daniel-Rops, Navarro Villoslada, Fliche et Martín y Daniel Olmedo, así como estudios hechos por los más serios historiadores seculares, nos damos cuenta, de inmediato, que la Iglesia católica fue la Iglesia de los pobres, desde sus principios, y que nunca ha dejado de serlo, a lo largo de veinte siglos. Bien es verdad que con el trigo limpio de la doctrina y de la práctica pastoral cristiana, ha habido la cizaña de los abusos de algunos elementos eclesiásticos y el escándalo de alianzas temporales con poderes seculares abusivos y corrompidos. Pero nada de eso ha logrado cortar el hilo de oro del interés por los pobres, los enfermos, los débiles y desheredados de este mundo.

Siguiendo la doctrina de su maestro Jesucristo, la Iglesia, desde los tiempos apostólicos, amplió con su misión primordial de “evangelizar a los pobres”. Y cuando pudo salir de las catacumbas y comenzar a predicar abiertamente su doctrina, habló con claridad y vigor contra los abusos de los ricos y poderosos. Por boca de los padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, y de los escritores eclesiásticos, condenó a quienes se enriquecían indebidamente con el lucro y la usura, y se olvidaban de las necesidades de los pobres. Y dejó claramente establecidos los principios de la justicia y la caridad cristianas. Ahí están las páginas inmortales de San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio Magno y tantos otros teólogos de la Escuela Patrística para atestiguarlo.

La Iglesia transformó, además, el mundo occidental, con sus instituciones educativas, de beneficencia y de asistencia social. En la Edad Media, durante el largo periodo de formación de las nacionalidades europeas, ella atendió a la educación de los niños, a la protección de los huérfanos, al cuidado de los enfermos y necesitados. Puso paz entre los pueblos por medio de la tregua de Dios. Se dedicó a la redención de los cautivos que habían caído en manos de los infieles. Se enfrentó a reyes y emperadores en defensa de los débiles y oprimidos. Fundó órdenes mendicantes, por medio de Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, para devolver a los cristianos el genuino sentido del evangelio de los pobres.

Se preocupó, por otra parte, de recoger la sabiduría antigua y armonizarla con la cristiana. Fundó las universidades, como asociaciones de maestros y alumnos para la organización del saber. Y por medio de los doctores escolásticos, como San Alberto Magno y San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto, escribió obras densas y eruditas acerca de la ley y la justicia, y de otros temas teológicos relacionados con la defensa de los pobres.

A comienzos de la Edad Moderna, la escolástica se renovó vigorosamente gracias a la magnífica labor realizada por la Escuela de Salamanca, en la que brillaron destacados frailes dominicos, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez y Melchor Cano. Todos ellos dieron nuevo lustre a la teología, y se ocuparon preferentemente en sus obras de los temas de la justicia y del derecho, por lo que merecieron el nombre de teólogos-juristas del Siglo de Oro Español. En aquella época en la que se iba consolidando el poder absoluto de los monarcas y en la que comenzaba el colonialismo europeo en gran escala, estos pensadores y escritores defendieron los derechos de los indios de América y señalaron los estrictos deberes de justicia de los poderosos frente a los débiles.

A la obra de los frailes dominicos vino a sumarse la de los padres y de la recién fundada compañía de Jesús, en el siglo XVI. Con un sello marcadamente universitario, los escritores jesuitas se ocuparon también de las cuestiones de la justicia y del derecho, y pugnaron por la defensa de los débiles y oprimidos frente a los abusos de los poderosos. Rompieron lanzas contra la tesis entonces reinante del derecho divino de los reyes e hicieron una defensa iluminada y bien fundamentada de la soberanía popular. En sus filas figuraron hombres tan valiosos para el pensamiento teológico y iusfilosófico como Luis de Molina, Juan de Mariana, el cardenal Roberto Belarmino y el doctor eximio Francisco Suárez, profesor de Granada y Coimbra.

La Iglesia católica se engalanó con las obras de los más brillantes juristas y teólogos de su tiempo, que salieron por los fueros de la justicia y del derecho, y pusieron en entredicho a los reyes y gobernantes. Llegaron incluso a ser tachados de monarcómanos y subversivos, y a merecer la condenación de quienes querían a toda costa defender el absolutismo regio. Pero ellos se mantuvieron firmes en medio de las injusticias y abusos de su tiempo.

En la defensa de los derechos de los pobres y oprimidos se destacaron también las voces de los misioneros cristianos venidos a América a raíz

de la conquista y colonización de los españoles y portugueses. Ilustres representantes de los religiosos dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas hablaron sin tregua en favor de los indígenas y lucharon sin descanso contra los excesos de los encomenderos y de los malos elementos del gobierno colonial. Defendieron la justicia hombres como fray Antón de Montesinos, fray Bartolomé de las Casas, fray Pedro de Gante, fray Toribio de Benavente, fray Alonso de la Vera Cruz y tantos otros como ellos. Con luz propia brilla a su lado el Santo Obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, y quienes como él fundaron obras de educación y beneficencia en favor de los indios.

En los siglos XVII y XVIII, mientras se extendía por Europa el absolutismo monárquico, la intolerancia y el fanatismo, la Iglesia promovió la educación de niños y jóvenes, el cuidado de los enfermos, los hospitales e instituciones de beneficencia, la atención de huérfanos y desheredados, de los leprosos, lunáticos y demás marginados de la sociedad. Y lo hizo con un amplio espíritu de abnegación, de servicio y concordia. Cuando Monsieur Vincent recorría las calles de París y proclamaba que los pobres eran “sus amos”, no hacía más que manifestar el eterno y siempre renovado amor que los discípulos de Cristo tenían por los que carecían de bienes y de protección.

El alto clero estuvo muchas veces unido a los reyes y nobles, y compartió con ellos las riquezas y el poder. Este es un hecho innegable que la historia atestigua. Pero sería injusto generalizar a toda la Iglesia el juicio desfavorable que ellos merecieron. Al contrario, hubo una inmensa mayoría de sacerdotes diocesanos y religiosos que vivieron al lado del pueblo llano y compartieron su pobreza y sus necesidades. Y que supieron elevar la voz, a su tiempo, para protestar contra los abusos de los poderosos y clamar por una mayor igualdad social y una más equitativa repartición de la riqueza. Los curas de aldea y de los barrios bajos de las ciudades se sumaron siempre a las causas populares y fueron defensores de los pobres y oprimidos.

Bien es verdad que, salvo raras excepciones, todos ellos fueron conscientes de su papel sacerdotal y religioso, y no se metieron en la política ni en los movimientos revolucionarios. Sabían que el mensaje de la Iglesia era espiritual, de conversión interior y de reforma de las costumbres. Los que se hicieron guerrilleros y revolucionarios, pronto colgaron la sotana y los hábitos. Equivocaron el camino. Los que vivieron su auténtica vocación sacerdotal se quedaron en su terreno propio de inspiradores y

guías, en el orden moral y religioso. Y al generalizarse las ideas y las prácticas democráticas, aprendieron a transmitir la inquietud por la lucha social y política a los seglares que formaron los grupos cívicos y políticos de resistencia contra la opresión y de la lucha por los derechos humanos.

### C. *La Iglesia y la cuestión social*

Desde principios del siglo XIX se empezó a extender por Europa el gran problema social originado por el maquinismo industrial y el capitalismo. El cierre de los talleres artesanos por incosteables, la abolición de las corporaciones, la introducción y generalización del libre cambio, la acumulación del capital en unas cuantas manos y el considerar al trabajo como una simple mercancía sujeta a la ley de la oferta y la demanda, trajeron como consecuencia la miseria de los trabajadores. Se formó una clase social que antes no existía: el proletariado. Era una clase nueva, integrada por seres humanos que no tenían más denominador común que su pobreza y su aislamiento. No contaban con más patrimonio que su fuerza física de trabajo puesta al servicio de los patrones. Lo mismo hombres adultos que niños, jóvenes, mujeres y ancianos. Y ninguna protección de parte del Estado, que practicaba la política inspirada en el liberalismo económico: *dejad hacer, dejad pasar; el mundo va por si mismo*. Era el Estado gendarme que se cruzaba de brazos frente a la situación de la clase trabajadora.

Frente a esta situación lamentable que engendraba una notoria injusticia no faltaron voces de protesta. Hombres de buena fe y de buena voluntad denunciaron los bajos salarios que se pagaban a los trabajadores, las condiciones insalubres de los lugares de trabajo y de las viviendas, las jornadas prolongadas en faenas inhumanas, la falta de atención en casos de desempleo, accidentes de trabajo y enfermedades profesionales, y tantos otros males que acarrearba la proletarización.

Aparecieron en Inglaterra y Francia los reformadores sociales. Primero fueron tímidos esbozos de reformas de las costumbres con un mucho de tinte utópico. Y un intento de organizaciones sociales y de trabajo en las que se evitaran las desigualdades e injusticias. Así en Owen, Fourier, y Saint-Simon. Vinieron después varias corrientes de socialismo, más audaces y violentas. Acompañando a las revoluciones burguesas del siglo XIX, y un poco a la zaga, venían las revoluciones proletarias. Hombres como Luis Blanc y Luis Augusto Blanqui, en Francia pugnan por un

socialismo autoritario. Pedro José Proudhon, sin duda el socialista francés más importante de la primera mitad del siglo XIX, fue partidario de un socialismo revolucionario y anarquista. Quería modificar la propiedad privada, a la que consideraba a veces injusta, y trataba de acabar con el Estado, instrumento de opresión y violencia, para dar paso al anarquismo. Frente al poder político, centralizado y autoritario, buscaba una federación de hombres libres. En sus ideas se inspiraron los anarquistas Bakunin y Kropotkin.

En otra dirección se desarrolló el socialismo parlamentario. Trataba de formar partidos políticos que entraran en la lucha electoral y fueran consiguiendo escaños en los parlamentos. Desde allí influirían en los cambios sociales y económicos, y obtendrían una mejora en las condiciones de vida de los trabajadores mediante una más justa y adecuada legislación laboral. Ejemplo típico de este socialismo parlamentario fue, en la segunda mitad del siglo XIX, el que se desarrolló en la Alemania que estaba en trance de obtener su unificación política y formar un imperio federal bajo la égida de los Hohenzollern y de su fiel servidor el barón Otto von Bismarck. Allí se formaron los partidos obreros dirigidos por Ferdinand Lassalle y, más tarde, por Bebel y Liebknecht. Del Partido Obrero Alemán surgiría más tarde el Partido Socialdemócrata Alemán que tan importante trayectoria ha tenido en el mundo germánico. Estos grupos socialistas presionaron fuertemente al Estado alemán para obtener una legislación protectora para el proletariado, y en efecto la obtuvieron. Las leyes obreras de Bismarck fueron modelo para las de otros países europeos y de otros continentes.

Hacia fines del siglo IX se formaron también, en Inglaterra, grupos favorables a la reforma social. Entre ellos el principal fue la Sociedad Fabiana, fundada por los esposos Sidney y Beatrice Webb, y del cual formaron parte los conocidos literatos George Bernard Shaw y H. G. Wells. Pugnaba por un cambio favorable a los grupos trabajadores y depauperados en la estrecha sociedad victoriana de la época. Más tarde, al iniciarse el siglo XX, la Sociedad Fabiana se transformó en el Partido Laborista Inglés, que habría de reemplazar a los liberales *whigs* en el Sistema Democrático Bipartidista de las Islas Británicas, y habría de conseguir resonantes triunfos electorales. De él han formado parte destacadas personalidades, como Harold J. Laski y G.D.H. Cole —afamados escritores de ciencia política e historia del pensamiento socialista, respectivamente—, y más tarde, Clement Attlee y Harold Wilson.

Pero sin duda alguna, el más importante e influyente de los movimientos socialistas europeos en la Europa del siglo XIX fue el marxista. Carlos Marx y Federico Engels, dos alemanes refugiados en Inglaterra, le dieron al socialismo su estructura más sólida y definida. Frente a los otros socialismos, que a ellos les parecían utópicos y poco consistentes, trataron de forjar un socialismo científico. En dos campos, principalmente, se manifestó su acción: en el de la crítica de la economía política liberal y capitalista, y en el del movimiento obrero organizado, de alcance internacional. En el primero, fueron de gran impacto las obras de Marx acerca de la crítica de la economía política (1857-1858). Los fundamentos de la *Grundrisse*; y en 1859 la Constitución a la Crítica de la Economía Política) y, sobre todo, su densa y erudita obra, preparada durante largos años en la biblioteca del Museo Británico, llamada *El capital*, que apareció en tres tomos, de los cuales Marx sólo vio en su vida el primero, en 1867, y los demás estuvieron a cargo de su amigo y colega Federico Engels. En esa obra trató de demostrar, con prolijos análisis, la injusticia y abusos del modo de producción capitalista. Ya desde sus escritos de juventud, en la ciudad de París, Marx y Engels, en estrecha colaboración, habían atacado duramente el capitalismo y propuesto una nueva forma de organización económica. Destacaron, en esta época, los trabajos denominados *Manuscritos económicos-filosóficos*, de 1844, y *Miseria de la filosofía*, de 1847.

En el segundo campo, o sea, en el de la lucha obrera y el cambio económico-político. Marx y Engels influyeron grandemente en los movimientos revolucionarios europeos de mediados del siglo con su *Manifiesto del partido comunista*, de 1848, y con otros escritos de carácter político. Más tarde, viviendo ya en Inglaterra, intervinieron decisivamente en la formación de la Primera Asociación Internacional de Trabajadores, en 1864, y redactaron su declaración de principios. Siguieron después el desarrollo de esa asociación y la inspiración con sus escritos y manifiestos. Mantuvieron, al mismo tiempo, una estrecha relación con los jefes socialistas y dirigentes obreros en el continente europeo. Sin embargo, ellos siguieron viviendo en el ambiente burgués de la Inglaterra victoriana, y allí murieron: Marx, en 1883, y Engels, en 1895. Su obra, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, fue sujeta a profundas revisiones por sus principales seguidores.

Y a todo esto, ¿qué papel desempeñaron la Iglesia católica y los grupos seculares católicos, en el estudio y la solución de la cuestión social?

¿Se quedaron indiferentes, cruzados de brazos, y como al margen de los problemas tan graves que planteaba el maquinismo industrial, con su modo de producción capitalista? No, ciertamente. Al contrario, desde principios del siglo XIX, se preocuparon por la situación de los trabajadores y trataron de mejorarla no sólo en el terreno de la caridad cristiana, sino también en el de la justicia social.

Muchos libros se han escrito acerca de esto y en ellos se han ido recogiendo innumerables datos, muchas veces desconocidos. Aquí sólo recordaremos algunos nombres y movimientos. En Francia, sobre todo, empezaron los trabajos de los católicos sociales, con las obras de Federico Ozanam y Federico Le Play, en la época del primer desarrollo de la Revolución industrial. Ante la miseria y opresión de los proletarios, alzaron su voz para protestar, en libros, folletos y artículos periodísticos, en conferencias y pláticas. Lo mismo hicieron Montalembert, Lacordaire y Lamennais, en el periódico *L'Avenir*. Eran todavía escritos y conferencias impregnadas de un tinte teológico y religioso, pero manifestaban claramente que los católicos se preocupaban por la cuestión social y que tomaban la defensa de la clase proletaria.

A mediados del siglo XIX en Alemania, se dejaban oír las voces de Monseñor Ketteler, obispo de Maguncia, y del sacerdote Adolfo Kolping. Este último pasó a la acción y fundó asociaciones de ayuda para trabajadores a las que llamó "La familia Kolping", y que perduran hasta nuestros días. Tanto Ketteler como Kolping hablaron de los problemas de los trabajadores —en especial de las inhumanas jornadas de trabajo, de los salarios de hambre, de la inseguridad en las fábricas y en las minas, y del aislamiento y el peligro de perversión moral de la clase proletaria— y de la necesidad de encontrar soluciones justas y equitativas para los mismos. Conocidas fueron, en especial, y de gran influencia en la sociedad de sus tiempos, las predicaciones del obispo Ketteler en la catedral de Maguncia, en los años que precedieron a las revoluciones europeas de 1848.

En años posteriores, el movimiento católico alemán continuó con gran fuerza, impregnado de un hondo contenido social. Llegó a constituirse en un fuerte grupo de presión, con el nombre de Centro Alemán. En él militaron líderes de gran empuje como Hannengieser y Windthorst. Llegó este centro a tener tanta importancia que Bismark, temeroso de perder su influencia en un país predominantemente protestante, desató contra él la persecución llamada *Kulterkampf*, o lucha por la cultura. Esto obligó a muchos católicos alemanes a emigrar a los Estados Unidos de Norte-

américa. Se establecieron en el medio oeste y aun ahora es notable su acción cultural y apostólica.

Junto con estos luchadores alemanes, hubo en otros países europeos destacadas figuras que impusieron la doctrina social católica y la acción social en favor de las clases trabajadoras. En Austria, una de las personalidades más importantes entre los católicos sociales fue el barón Karl von Vogelsand, quién fundó un círculo cristiano que se oponía al capitalismo liberal y a las prácticas usurarias, y tenía como objetivo la protección de los campesinos, los pequeños terratenientes, los artesanos y los obreros. Para ello proponía la organización profesional como intermediario entre el Estado y el individuo. Trataba con esto de evitar tanto el individualismo como el colectivismo.

Mientras esto ocurría en Austria, en Suiza había dos personalidades dominantes en el panorama del catolicismo social: monseñor Mermillod y Gaspar Decurtins. Mermillod trabajó arduamente por la defensa de los oprimidos: de los irlandeses, víctimas del hambre, de los católicos búlgaros, de los polacos desterrados. Él consideraba que la aportación cristiana en la resolución de los problemas sociales debía ser la de buscar soluciones pacíficas. En 1882 fue designado por el papa León XIII para dirigir un comité de estudio de los problemas sociales en Roma. Este comité sirvió de base para la formación posterior de la Unión de Friburgo, que mucho contribuyó a la preparación de la *Rerum Novarum*. Gaspar Decurtins fue escritor y estadista. A él se atribuye la fundación del movimiento social en Suiza. Siendo miembro de la Unión de Friburgo, presentó un proyecto de legislación obrera internacional, que si bien no obtuvo resultados inmediatos, sí ayudó a difundir la idea de una legislación internacional del trabajo.

En Francia siguió desarrollándose intensamente el Movimiento Social Católico durante la segunda mitad del siglo XIX. Se pueden citar tres nombres principales de católicos comprometidos en las luchas sociales por el mejoramiento de los trabajadores del campo y de la ciudad: León Harmel, René de la Tour du Pin y Alberto de Mun. Harmel fue amigo y consejero de León XIII. Dueño de una fábrica textil, puso en práctica los principios de la *Rerum Novarum*, antes de que fuera publicada. Fundó en 1890 el secretariado popular, y apoyándose en sus círculos de estudios sociales, promovió los congresos de obreros. Fue el organizador de las peregrinaciones de “la Francia del trabajo a Roma”, que permitieron a León XIII mostrar su solicitud por los obreros y prepararon el ambiente para la aparición de la encíclica *Rerum Novarum*.

René de la Tour du Pin conoció a los autores sociales de Alemania y Austria. Formó con Alberto de Mun, los círculos católicos para obreros, y fue miembro de la Unión de Friburgo. Entre sus ideas principales estaba la de la importancia del sistema corporativo. Pensaba que era preciso organizar las profesiones y que hubiera corporaciones libres dentro de ellas. Alberto de Mun, por su parte, fue miembro del Parlamento y después del gobierno nacional. Defendió las libertades religiosas y el progreso social. Para él, el problema social no era sólo de naturaleza económica sino también moral y religiosa. Buscaba una solución basada en la colaboración simultánea de las clases dirigentes y de los obreros. Proponía una legislación social y una organización corporativa, según las ideas de la Tour du Pin. Influyó en la formación de los Secretariados Sociales y también, por influencia suya, nacieron las “Semanas Sociales” de Francia.

En Bélgica el Movimiento Social Católico tuvo distintas fases. Primeramente apareció como un paternalismo, que promovía las obras de caridad y asistencia, y aceptaba la economía liberal. Más tarde, superadas esas actitudes paternalistas, comenzó a manifestarse la democracia cristiana. Eso fue hacia el año 1890. En este movimiento democrático se rechazaban el paternalismo hacia los obreros y la economía liberal, y se buscaba una mayor intervención del Estado en beneficio de la clase trabajadora. Dentro de la democracia cristiana se dieron dos corrientes paralelas: la de los corporativistas, que querían revivir el ideal de la Edad Media en las corporaciones modernas, y la de los sindicalistas, que ponían mayor énfasis en las organizaciones obreras. Estas fueron, a la larga, las que tuvieron mayor éxito. Lieja fue el centro de la democracia cristiana. Allí se celebraron congresos, y allí también se formó la Escuela de Lieja, en torno de A. Pottier, profesor en el seminario de esa ciudad y en Roma. Dicha escuela defendía dos ideas principales: la de la intervención del Estado en favor de los obreros y la de las asociaciones obreras independientes. La aportación del catolicismo social belga, puede centrarse en esas ideas fundamentales: condenación del régimen individualista y liberal; promoción de la organización profesional o corporativa; represión de la usura y de los abusos del capitalismo en todas sus modalidades; y un hacer hincapié en la necesidad de la legislación social nacional e internacional.

Con todos estos movimientos realizados en diversos países europeos, el catolicismo social fue madurando y vigorizándose, hasta llegar a la primera gran encíclica social del papa León XIII, que fue la *Rerum Nova-*

*rum*, de 1891, acerca de la condición de los obreros. Ya antes el propio Papa, elegido para el sumo pontificado en 1878, había promovido intensamente los estudios sociales como nuncio apostólico en Bruselas y más tarde como arzobispo de Perusa. Estando en Roma, a la cabeza de la Iglesia católica, creó un comité de estudios para analizar los problemas obreros y otros de índole social originados por el desarrollo de la industria. En este comité trabajaron distinguidos prelados eclesiásticos y seculares dedicados a las ciencias sociales, a la economía, a la historia y a otras disciplinas afines. Como ya lo dijimos antes, monseñor Mermillod lo impulsó hasta convertirlo en la Unión de Friburgo, que desde 1884 reunió anualmente a los principales representantes de las corrientes sociales católicas de Alemania, Austria, Francia y Suiza. A ellos se unieron posteriormente los de España, Italia y Bélgica. Esta Unión fue un centro de estudios, principalmente, pero también trató de dar orientaciones y normas en casos concretos que se presentaban. De esa manera realizó una labor muy positiva.

#### *D. Las encíclicas sociales de los papas en los siglos XIX y XX*

La inquietud por los problemas sociales de la época y la honda preocupación por la injusta situación en que se encontraban los trabajadores del campo y de la ciudad, determinó a los papas, jefes de la Iglesia católica y vicarios de Cristo, a formular declaraciones oficiales y solemnes, dirigidas a toda la cristiandad, con el nombre de encíclicas (cartas, circulares). Pretendían en ellas fijar la posición de la Iglesia acerca de las cuestiones sociales y orientar a los católicos para que trabajaran por resolverlas.

Las encíclicas no eran, ciertamente, manifiestos políticos ni programas de acción para la lucha política. Ni tampoco soluciones técnicas o legislativas a los problemas económicos y sociales. La Iglesia católica no ha querido nunca intervenir en terrenos que no le corresponden y ha dejado, en todo caso, a los gobiernos y a los grupos cívicos y políticos el luchar por los necesarios cambios sociales y proponer las soluciones técnicas más adecuadas. La Iglesia no hizo —y no ha dejado de hacer— más que dar orientaciones y sugerir medidas en el campo de la teología moral, de la ética y del derecho natural cristiano. Su mensaje se dirige directamente a los católicos, y, en una perspectiva más amplia, a todos los hombres de buena voluntad.

El papa León XIII (1878-1903)<sup>98</sup> comenzó, con gran ímpetu, la redacción de encíclicas en materia socioeconómica y cívicopolítica. Durante su largo pontificado de veinticinco años promulgó un buen número de documentos relativos a los grandes problemas que inquietaban a la humanidad a fines del siglo XIX y principios de la nueva centuria: la condición de los obreros; el origen de la autoridad política; las relaciones entre la Iglesia y el Estado; el ejercicio de la libertad y de las libertades en la vida social; los deberes cívicopolíticos de los católicos; el socialismo; la democracia cristiana, y otros más.

Era una época de pleno auge de la ideología liberal y de la economía política del capitalismo. La clase burguesa estaba sólidamente asentada en los gobiernos de los principales países europeos y americanos, y para protegerse había formado su fuerte estructura jurídica y política: el Estado de derecho liberal-burgués. El gran desarrollo económico, industrial, comercial y financiero había traspasado las fronteras nacionales y se había convertido en una desbordante imperialismo. El armamentismo de las grandes potencias crecía a un ritmo acelerado. Se vivía en una atmósfera de paz armada. Y el estallido de una guerra de grandes proporciones se esperaba de un momento a otro. Sin embargo, había un ambiente de importante desarrollo cultural y de falso optimismo, fundado en los notables avances de la ciencia y de la técnica. La prosperidad ilimitada era el criterio fundamental de individuos, grupos y naciones.

En este ambiente, tan saturado de materialismo y pragmatismo utilitarista, no había lugar para los pobres ni para los débiles. Se vivía en un ambiente de darwinismo social en el que la lucha por la vida acababa por determinar la eliminación de los menos fuertes y la supervivencia de los más aptos, que eran, naturalmente, los ricos y poderosos. Allí, en ese mundo tan duro y tan injusto, hizo oír su voz el papa León XIII. Habló, como vicario de Cristo, a nombre de los débiles y de los oprimidos. Defendió sus derechos y tomó en sus manos la causa de la redención del proletariado. Su lenguaje, desusado para la época, fue el de una vigorosa defensa de la justicia social y de los derechos humanos.

98 Aunque el doctor González Uribe ya hizo referencia a las encíclicas papales en este Manual en los apartados sobre la política en la doctrina social de la Iglesia católica y la renovación cristiana del orden político. Aquí toma el matiz de una tercera vía entre individualismo y colectivismo que él propone. Además, no conviene omitir estos párrafos en este apartado por ser un manuscrito inédito. Así también se corrobora la constante mención y la importancia que daba a dichos documentos pontificios.

En un cuarto de siglo que duró su pontificado, León XIII trató multitud de temas, de sumo interés, en sus alocuciones y encíclicas. De éstas últimas —que se hicieron famosas en el mundo entero destacaron con luz propia la *Quod Apostolici Muneris*, de 1878, acerca del socialismo; la *Diuturnum Illud*, de 1881, acerca del origen divino de la autoridad política; la *Inmortale Dei* de 1885, acerca de la Constitución Cristiana de los Estados; la *Libertas*, de 1888, acerca de la libertad humana y del liberalismo, la *Sapientiae Christianae*, de 1890, acerca de los deberes cívicos y políticos de los católicos; la *Rerum Novarum*, de 1891, acerca de la condición de los obreros; y la *Graves de Communi*, de 1901, acerca de la democracia cristiana.

Todas estas encíclicas tuvieron un fuerte impacto en los principales países industrializados y abrieron las puertas de la esperanza para los países que iniciaban su desarrollo. El efecto fue particularmente notable en la clase obrera, que se sintió protegida por el prestigio de la autoridad papal —en un época en la que aún se despreciaba a los trabajadores y se les consideraba como menores de edad, sujetos a la tutela del Estado burgués— y alentador para seguir la lucha por su emancipación y plena participación en el avance económico y político de sus respectivos países. Gran parte de las leyes obreras europeas de las primeras décadas del siglo XX se inspiraron en los principios de la *Rerum Novarum*.

Esta preocupación de la Iglesia católica por los que no tenían otro capital que su fuerza de trabajo, siguió adelante en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. En un ambiente de graves problemas políticos y económicos, y de fuertes tensiones espirituales, el papa Pío XI, (1922-1939), conmemoró los 40 años de la encíclica *Rerum Novarum*, con una nueva encíclica acerca de los problemas sociales: se llamó *Quadragesimo Anno* y fue de fecha 15 de Mayo de 1931. En ella ampliaba el horizonte de la cuestión social y planteaba la necesidad de una renovación del orden de la sociedad, a fin de asegurar el bien común y la justicia para todos. Se refería, primeramente, a los logros obtenidos durante cuarenta años y proponía después, las reformas que había que hacer en la vida social y política, de conformidad con los cambios sufridos por las relaciones de trabajo y los sistemas de producción. En su opinión, había que organizar la sociedad en forma corporativa, a fin de evitar el doble escollo del individualismo y del colectivismo. Concedía, en tal virtud, un papel de decisiva importancia a las asociaciones intermedias entre el hombre y el Estado, y señalaba la necesidad de colaboración y cooperación entre

todos los que intervenían en el proceso productivo. No aceptaba la lucha de clases al modo marxista, sino que hacía resaltar la obligación de todos los miembros de la sociedad de buscar, en forma pacífica y armónica, la realización del bien común. En su lenguaje aparecen por primera vez en forma oficial, los principios de solidaridad y subsidiariedad, como base de un orden social de inspiración cristiana. Y se habla ya de justicia social como virtud que atiende, de modo preferente, las exigencias del bien de todos, y en especial de los más débiles y desamparados.

Pío XI, antiguo cardenal Aquiles Ratti, fue un hombre sabio y valeroso. Se enfrentó en su tiempo —las décadas de los veinte y treinta del siglo XX— a los grandes retos que planteaba a la Iglesia católica el avance del totalitarismo estatal. El fascismo de Mussolini estaba en su apogeo en Italia, y el nazismo de Hitler iba avanzando en forma incontenible y amenazaba invadir toda Europa. Por otra parte, el comunismo soviético de Lenin y Stalin, con su ideología materialista y atea, se infiltraba en todos los países y socavaba sus cimientos cristianos. Frente a estos serios peligros para el orden social cristiano, el papa escribió tres documentos de suma importancia, reveladores de la claridad de su pensamiento, de su carácter enérgico y decidido, y de su actitud valerosa de salir al encuentro de la ofensiva anticristiana de fascismo y comunismo con las armas del espíritu y de la fe: el primero fue la carta *Non Abbiamo Bisogno* (No tenemos necesidad), de 1931, en la que señalaba los errores y excesos del fascismo italiano; el segundo la encíclica *Mit Brennender Sorge* (con viva inquietud), de 1937, en la que atacaba al nazismo alemán y advertía al pueblo germano de los errores anticristianos de la ideología hitleriana; y el tercero, también de 1937, la encíclica *Divini Redemptoris*, en la que condenaba los principios materialistas y ateos del comunismo soviético.

Estos tres documentos de Pío XI sacudieron la conciencia universal e hicieron ver, claramente, cuál era la posición de la Iglesia católica en estos difíciles tiempos. Era una posición gallarda y valiente de independencia frente a los poderosos, y de defensa sin restricciones de los derechos de los pueblos a vivir conforme a los principios de la civilización cristiana. Cuando en años posteriores se ha atacado a la Iglesia de aliada del nazismo o del fascismo, o se desconocen totalmente las encíclicas de Pío XI, o se obra de notoria mala fe.

En 1939 estalló la Segunda Guerra Mundial. Y duró seis años, hasta 1945. El mundo se conmovió nuevamente hasta sus cimientos. Estaban en juego los grandes valores de la vida nacional e internacional: la paz, la

libertad, la igualdad, la justicia, la convivencia ordenada entre los pueblos civilizados. Todos ellos amenazados por la guerra y la violencia. Y por el apetito voraz de la dominación de los pueblos fuertes sobre los débiles. Y otra vez, como en las décadas anteriores, la Iglesia católica se erigió en favor de los derechos humanos frente a quienes pugnaban por aplastar y someter a servidumbre a quienes se les oponían.

A la cabeza de la Iglesia estuvo en esos años de la guerra un hombre de excepcional talento y virtud: el papa Pío XII, (1939-1958), antiguo cardenal Eugenio Pacelli. Él tuvo que soportar la terrible tormenta que se abatió sobre el mundo. Y lo hizo con serenidad y valor. Con la confianza puesta en Dios y en la eterna vigencia de los valores sobrenaturales. Desde 1939, el año de su coronación como papa, escribió una enjundiosa encíclica acerca de la doctrina católica del Estado y del orden internacional: la *Summi Pontificatus*. Y con ella comenzó una serie de importantísimos documentos para orientar a cristianos y no cristianos por igual.

Con su gran preparación en derecho internacional y diplomacia, con la experiencia adquirida en las numerosas legiones desempeñadas en nombre de la Santa Sede, y sus profundos conocimientos en teología, filosofía y derecho natural, el papa Pío XII se dedicó a sembrar, a los cuatro vientos, los principios cristianos, para llevar luz y esperanza en una vida mejor a todos los pueblos de la tierra. Para ello utilizó el mejor instrumento de comunicación que tenía a su alcance: la Radio Vaticana. Durante los años que soplaron los vientos de guerra en el mundo, Pío XII habló en las grandes solemnidades religiosas —especialmente en la Pascua y la Navidad— por radio, al orbe entero. Trató numerosos temas, pero hizo particular hincapié en los del recto orden internacional, basado en la libertad y la justicia; de los derechos de los trabajadores a obtener mejores condiciones de vida; y sobre todo, de la democracia cristiana. Insistió en que la doctrina social católica proponía al mundo una tercera vía, que se mantenía a igual distancia del “nuevo orden” que preconizaba el fascismo, basado en el totalitarismo estatal, y del sistema liberal-burgués, de corte capitalista, que defendían las democracias occidentales. El 15 de mayo de 1941 conmemoró el quincuagésimo aniversario de la encíclica *Re-rum Novarum*, acerca de la condición de los obreros, e insistió nuevamente en la necesidad de seguir luchando por la redención del proletariado.

Cuando terminó la guerra, el papa se enfrentó al gran problema de la reconstrucción de los países devastados por el conflicto bélico. Las nuevas circunstancias exigían nuevas orientaciones y medidas. Y Pío XII es-

tuvo siempre alerta para responder a los nuevos desafíos. Los totalitarismos de derecha habían quedado derrotados y abatidos, y sus arrogantes doctrinas arrumbadas en el desván de la historia. Pero no todo habían sido éxitos para las democracias. Había quedado vivo y triunfante el más brutal de los totalitarismos —sutil en sus métodos de penetración e implacable en su imposición práctica—: el del comunismo soviético. La Unión Soviética emergió de la guerra como potencia victoriosa, cuando en realidad sin la ayuda de las potencias occidentales, nada había podido hacer frente a la agresión nazi, y a la hora de sentarse a la mesa de la paz se llevó las mejores tajadas. Los aliados dividieron a Alemania, y le entregaron la posición oriental a los soviéticos. Estos se adueñaron también de países de la Europa central y sudoriental e impusieron ahí su dominación militar, política, económica, y la ideología marxista-leninista. Países de vieja tradición cristiana sucumbieron ante el imperialismo ruso: Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Rumania, Bulgaria. ¿Para esto se conquistó con tanto esfuerzo la victoria contra los Países del Eje? Los aliados ganaron la guerra, pero perdieron la paz.

El papa Pío XII se dio cuenta de la amenaza comunista sobre el mundo, y en los años que siguieron a 1945, hasta su muerte en 1958, siguió difundiendo con gran vigor los principios de la doctrina social católica, como la solución más adecuada para los problemas sociales, económicos y políticos de la humanidad. Vinieron alocuciones, encíclicas y mensajes. En las visitas que hacían a Roma toda clase de personas, el sumo pontífice hablaba con claridad y energía acerca de los diversos temas que inquietaban al mundo y ponía de relieve la decidida voluntad de la Iglesia para defender a los obreros, a los débiles y oprimidos, a los perseguidos y refugiados, y a los pueblos en vías de desarrollo. Su voz llegó a todos los rincones del planeta y su mensaje tuvo una amplia resonancia.

Cuando murió, Pío XII dejó una estela de admiración y afecto entre cristianos y no cristianos. Su figura era difícil de sustituir. No era fácil seguir una línea de acción como la suya, tan propia de su personalidad, de gran diplomático, por una parte, y de hombre místico y espiritual por la otra. Y los cardenales del cónclave prefirieron elegir a un buen pastor, como sucesor en la silla de San Pedro, en la persona del cardenal patriarca de Venecia, Angelo Jose Roncalli, quien tomó para sí el nombre de Juan XXIII. Con él se extendió por la Iglesia y el mundo una oleada de bondad y cordialidad, de humildad y sencillez. Fue el “papa bueno”.

Pero esa bondad y modestia del papa no le impidió el tratar a fondo los problemas de la Iglesia y el darse cuenta de la necesidad de un cambio de perspectivas en muchos asuntos. Sintió la urgencia de un *aggiornamento* de la institución eclesiástica. De un ponerse al día ante los cambios vertiginosos que ocurrían en el mundo. Y en su corto pontificado, que no duró más de cinco años, de 1958 a 1963, conmovió a la cristiandad con la convocatoria de un concilio ecuménico, que sería el Concilio Vaticano II, para examinar la situación de la Iglesia, refrendar sus grandes verdades y actualizar sus métodos pastorales, su liturgia y sus programas de acción.

Se preocupó el papa, de un modo especial, de la doctrina social católica. Asesorado por un notable equipo de especialistas, lanzó durante su estancia en la Sede Apostólica, dos de las más completas, resonantes y bellas encíclicas acerca de los problemas de los trabajadores, y del orden, la paz, y la justicia en el mundo respectivamente. La primera, de 1961, a los setenta años de la *Rerum Novarum*, se llamó *Mater et Magistra*. La segunda, de 1963, se llamó *Pacem in Terris*. Las dos encíclicas fueron muy bien recibidas en todos los medios y dejaron una honda huella.

Con esto quedó de manifiesto que la Iglesia católica ha estado siempre al pendiente de los problemas sociales y que se ha preocupado por dar las soluciones más adecuadas para resolverlos. No en el terreno técnico, que no le corresponde, sino en el religioso y moral. Ha expuesto doctrinas y principios que sirven de base y fundamento a un orden social de inspiración cristiana, y a un orbe de ciencias sociales, económicas, jurídicas y políticas que, con sus metodologías propias, se dediquen al estudio e investigación de las cuestiones que hoy agitan al mundo. El faro de luz que guía a la doctrina pontificia es el evangelio de Cristo. Ha tratado de aplicar las enseñanzas evangélicas a los problemas de cada época.

A la muerte de Juan XXIII, ocupó la cátedra de San Pablo el cardenal Juan Bautista Montini, con el nombre de Paulo VI. A él le tocó la difícil tarea de organizar y llevar adelante el Concilio Vaticano II. Así lo hizo, con gran talento, valor y fortaleza. Formado en la escuela de Pío XII, de quien fue incansable colaborador y discípulo, dio a su pontificado un sentido ecuménico y espiritual. Con él se intensificaron los encuentros con otras confesiones religiosas y se iniciaron los viajes pontificios fuera de Roma, hacia todos los rumbos de la tierra. Paulo VI palpó, personalmente, los problemas de un mundo hambriento, destruido por las guerras, víctima de las injusticias, deseoso de paz. Estuvo en Asia y Sudamérica, en donde la pobreza, la explotación y la injusta repartición de las riquezas se

hacían cada vez más palpables. Y en su mensaje a los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad, urgió la necesidad de ocuparse de los pobres, de los desheredados, de los desposeídos. Y también, de renovar la fe y luchar contra el ateísmo.

En sus tiempos, la cuestión social adquirió un aspecto predominantemente económico, y ya no sólo en el plano individual y social en el interior de cada país, sino en el plano internacional, en el de las relaciones entre pueblos desarrollados y subdesarrollados o en vías de desarrollo. Por tal razón, Paulo VI, al referirse a la problemática actual de la doctrina social católica, puso el acento en el desarrollo de los pueblos, y escribió una encíclica a la que dio el nombre de *Populorum Progressio*, en 1967. Allí ponía de manifiesto que no se podría lograr nada importante en beneficio de los pobres y explotados, si no se trabajaba en un frente unido y solidario por el desarrollo de los pueblos. Más tarde, en 1971, para conmemorar los ochenta años de la encíclica *Rerum Novarum*, escribió a todo el mundo una carta que llamó *Octogesima Adveniens*, en la que estudiaba, punto por punto, las inquietudes sociales de la época y proponía de nuevo las soluciones cristianas.

El papa Paulo VI tuvo que enfrentarse a problemas muy graves durante el tiempo de su pontificado. Y curiosamente esos problemas no venían de fuera de la Iglesia, de sus tradicionales enemigos, sino de dentro de la misma, de sus propios miembros. El Concilio Vaticano II no sólo abrió las puertas para cambios muy benéficos en el terreno pastoral y litúrgico, sino que pareció haber destapado la caja de Pandora en donde estaban guardados muchos errores, rebeldías y desviaciones. El espíritu de libertad y tolerancia del Concilio dio pie a que muchos cristianos tomaran actitudes poco conformes con la ortodoxia católica. Hubo dolorosas deserciones de sacerdotes y religiosos. Invadió a la Iglesia una oleada de secularismo, positivismo e inmanentismo, y esto dio lugar para que pulularan de nuevo teologías de tinte modernista que ya habían sido condenadas desde principios de siglo por el papa Pío X en su encíclica *Pascendi*. El marxismo penetró, como punta de lanza, hasta el interior de la ciudad de Dios. Todo esto provocó un gran sufrimiento para el Papa Paulo VI, quien con sus palabras, escritos y viajes apostólicos trató de contrarrestar ese efecto nocivo de una libertad mal orientada.

A la muerte del pontífice, le sucedió el cardenal Albino Luciani, con el nombre de Juan Pablo I, pero su pontificado fue brevísimo. Apenas treinta y tres días. Para sucederle, el cónclave eligió al primer papa pola-

co en la historia: el cardenal Karol Wojtila, quien tomó para sí el nombre de Juan Pablo II. Era en octubre de 1978. El nuevo papa siguió la línea de Paulo VI y del Concilio Vaticano II. Con un gran carisma personal, ha emprendido multitud de viajes apostólicos por el mundo entero, y ha urgido por todas partes la lucha por la fe y la justicia. Ha insistido, en especial en la ayuda espiritual y temporal a los pobres y desamparados. En materia social ha escrito una encíclica dedicada a los problemas del trabajo humano. Se denomina *Laborem Exercens*, y en ella renueva, con vigor, los principios tradicionales de la doctrina social católica. La Iglesia al lado de los pobres, pero sin demagogias ni populismos. La línea fuerte, sostenida y clara que viene desde la *Rerum Novarum* y sus antecedentes.

### E. *El catolicismo social a la vanguardia en la opción por los pobres*

El somero recorrido histórico que hemos hecho desde el primer tercio del siglo pasado hasta los tiempos en que ahora vivimos, nos ha hecho ver la preocupación constante de la Iglesia católica por la clase trabajadora, por los desheredados y oprimidos, víctimas de la Revolución industrial, del creciente capitalismo y del espíritu de lucro, despiadado y deshumanizado. La frase “la redención del proletariado”, esculpida por el papa León XIII en las páginas esperanzadoras de la encíclica *Rerum Novarum*, han sido el hilo conductor de la acción apostólica de la Iglesia.

No es ninguna novedad que la Iglesia católica se ocupe ahora, de un modo preferencial, por los pobres y sus problemas. No se trata de un interés que súbitamente se le haya despertado o de una especie de deber olvidado que, de pronto, se le presenta como una voz que exige y reclama. No, al contrario, es una inquietud que ha tenido desde que se empezó a plantear la cuestión social, y la ha acompañado a través de los años hasta nuestros días. Y la Iglesia ha sabido siempre responder al reto de los tiempos: ha seguido paso a paso el desarrollo de los problemas sociales y ha ido adaptando su doctrina a las cambiantes necesidades de los pueblos. Es necesario, por tanto, conocer sus esfuerzos y apreciarlos en su justo valor.

La doctrina social católica ha sido siempre congruente consigo misma. No se trata de un manifiesto político ni de un programa de acción para la lucha revolucionaria de quienes quieren derrocar gobiernos o cambiar por la fuerza estructuras socioeconómicas que estiman injustas. Es más bien un conjunto de principios religiosos y morales que señalan los

grandes deberes de gobernantes y gobernados, de empresarios y trabajadores. Son principios que inspiran y orientan. Que sirven de guía para que los ciudadanos de cada Estado luchen por la realización de la justicia y el bien común. Y que condenan, ante el tribunal inapelable de Dios y de la conciencia mundial, los abusos, las injusticias y la perversa explotación del hombre por el hombre.

En diferentes países del mundo se ha extendido, a lo largo de los años, la acción social de los católicos, y se ha manifestado de múltiples maneras. Para muestra, varios botones. En Francia, país de vanguardia en el movimiento social católico, ha trabajado desde hace muchas décadas, el grupo de padres jesuitas del *l'Action Populaire*, en una vieja casa de un suburbio parisiense. Desde allí se han originado multitud de libros, revistas y publicaciones diversas, que se han ocupado de los problemas de los trabajadores en el mundo. Ha sido un centro de estudio, de investigación y de difusión de la doctrina social de la Iglesia católica. Y además, de verdadera acción social y pastoral. Notables personalidades han trabajado allí y desde allí: los padres Gustavo Desbuquois —fundador del centro, lleno de humanismo y caridad cristiana—, Desqueyrat, Henri Chambre y Jean-Yves Calvez —serios y profundos estudiosos del marxismo—, Pierre Bigo y Michel Halbecq, y muchos otros más.

En España, el interés por los estudios sociales ha sido muy antiguo. En un tiempo se centró en las obras del padre jesuita Joaquín Azpiazu. Después en los trabajos y publicaciones de fomento social. Más tarde ha florecido en el Instituto Social León XIII y en las excelentes publicaciones de la Biblioteca de Autores Cristianos entre las que se cuentan comentarios originales y traducciones de lenguas extranjeras.

En Italia, un grupo de padres jesuitas ha trabajado muy activamente en un centro de estudios sociales en la Piazza San Fedele número cuatro en la ciudad de Milán, y también en otras ciudades importantes. En Roma, capital del mundo católico, es notable la organización de los estudios sociales, a nivel internacional, en instituciones de cultura superior como la Universidad Gregoriana y el Colegio Angélico, de los padres de la compañía de Jesús y de la Orden de Predicadores, respectivamente. Desde estos centros se han difundido orientaciones muy claras e inspiradoras acerca de los problemas obreros, campesinos y de las clases marginadas en las grandes ciudades.

En Suiza han destacado, sobre todo, las obras de los padres jesuitas en el Instituto Apologético de Zurich y su publicación periódica *Orientie-*

*run*g, y las del ilustre dominico de la ciudad de Friburgo, Arthur Fridolin Utz. Este último ha publicado numerosas obras de filosofía social y de doctrina social católica que han sido traducidas al castellano y editadas por la Casa Herder, con lo cual ha contribuido grandemente a orientar la labor apostólica y pastoral en favor de los pobres.

En el ámbito germánico, son de notar los sucesos de los viejos luchadores sociales católicos alemanes y austriacos. En los últimos cuarenta años, se han multiplicado en Alemania Federal y en Austria los centros de estudio y acción pastoral. Y el interés por los pobres y los marginados de la sociedad —tanto a nivel interno como internacional— se ha multiplicado. En la década de los cincuenta, el padre jesuita Gustavo Gundlach contribuyó grandemente a la preparación de los documentos sociales del papa Pío XII. Y en los años posteriores, la orientación social católica partió, sobre todo, del filosofado jesuita de Pullach, en Munchen, (Baviera), con el padre Johann Schester, y del teólogo, también de la compañía de Jesús, de Frankfurt *am Mein*, con el padre Oswald von Nell-Breuning. Este último ha sido benemérito del catolicismo social por sus numerosas publicaciones y estudios acerca de las encíclicas de los papas, desde Pío XI, y de los problemas socioeconómicos de nuestro tiempo. Destacan, por su excelente calidad, sus artículos aparecidos en la revista de cultura católica *Stimmen der Zeit* (Voces del tiempo). En Austria, por su parte, ha trabajado intensamente en la difusión del pensamiento social católico, el padre jesuita Johann Schasching, de la Universidad de Innsbruck. Y con él, otros más en las ciudades de Salzburg, Linz, Graz y Viena. Destaca, entre éstos, el gran tratadista vienés Johannes Messner.

Bélgica ha sido siempre un país de gran tradición social católica. Por los años treinta del siglo XX, circuló por los medios obreros y patronales, y también por los universitarios, un documento de gran importancia llamado *Código Social de Malinas*, obra de la Unión Social del mismo nombre. En él estaban contenidos los grandes principios de la sociología católica, acerca de la familia, la propiedad, las asociaciones profesionales, la huelga, la defensa de los derechos de los trabajadores y otros tópicos semejantes. Más tarde, después de la Segunda Guerra Mundial, la obra social católica ha continuado con gran ímpetu, con los trabajos, sobre todo, de los padres Houtart, Wekemans y otros, que han puesto su atención, especialmente, en la situación de los pobres y desheredados en la América Latina.

También en otros países se ha manifestado el interés por los problemas sociales y por encontrar una solución inspirada en la doctrina cristia-

na. En Inglaterra e Irlanda; en Holanda; en Polonia; en Estados Unidos. Incluso en América del Sur: en Argentina, Chile, Colombia y Venezuela. Se han hecho en todas partes publicaciones destinadas a difundir la doctrina social de la Iglesia católica. La Editorial Herder, de Barcelona, ha editado en castellano obras de gran importancia en esta materia: las de Fellermaier, Van Gestel, Welty, Leclerck y otros renombrados autores.

#### F. *La lucha por los pobres en el catolicismo social mexicano*

El interés que desde siempre tuvo la Iglesia católica por la situación de los pobres y necesitados, y su amplia manifestación en la moderna doctrina social católica, tuvo grandes repercusiones en el mundo mexicano desde los comienzos de la vida independiente del país. Conocidos son, en la historia de las leyes fundamentales de México, documentos como el Bando de Hidalgo, de 1810, por el que se declaraba abolida la esclavitud, y los *Sentimientos de la Nación*, redactados por Morelos como una especie de exposición de motivos para la Constitución de Apatzingán, de 1814, en la que se señalaba la lucha por “moderar la opulencia y la indigencia” como un imperativo de las nuevas leyes que se deberían dictar. Tanto el Bando de Hidalgo como la declaración de Morelos eran de inspiración genuinamente cristiana y se orientaban hacia la realización de la justicia social.

Consumada la independencia de México en 1821, después de once años de lucha, el país entró en una etapa de inestabilidad política, en la que el problema fundamental fue el de encontrar la forma más adecuada de gobierno. Entre 1821 y 1867, se intentó en doble ocasión establecer una monarquía, y se hizo también un ensayo, más o menos prolongado, de repúblicas centrales y federales, que se alternaban con periodos de anarquía y confusión. En ese largo lapso, de más de cincuenta años, los católicos mexicanos se dividieron en dos grandes grupos —conservadores y liberales— que lucharon por el poder y trataron de imponer sus ideas en las leyes que iban forjando cuando alcanzaban la dominación del país.

Finalmente, en 1867, el triunfo definitivo de Juárez sobre el gobierno de Maximiliano, los católicos que habían militado en el Partido Conservador quedaron desprovistos de todos los medios para difundir sus ideas y pasaron a la penumbra. Comenzó el reinado de la ideología liberal y el desarrollo del espíritu capitalista. Sin embargo, el grupo tradicionalista mexicano siguió teniendo alguna influencia a través de libros, folletos y

conferencias que se ligaban, sobre todo, con los ambientes eclesiásticos. Era todavía una postura defensiva de los valores cristianos tradicionales, muy semejante a la sostenida por los ideólogos conservadores Lucas Alamán y Luis G. Cuevas.

El historiador mexicano Jorge Adame Goddard, en su excelente obra *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1910)*<sup>99</sup> señala con toda claridad que entre 1867 y 1892 los católicos mexicanos desarrollaron un pensamiento defensivo de las doctrinas eclesiásticas y crítico del Estado liberal, en el que se insistía en los males que traía la secularización del Estado y la necesidad de una restauración del orden cristiano. Objetaban, sobre todo, las tesis acerca de la génesis del Estado moderno, y la sustitución que hacía el liberalismo de los principios políticos tradicionales —sobre la sociedad, la autoridad, la libertad, la igualdad, la familia, las relaciones de la Iglesia y el Estado— por doctrinas secularistas y antirreligiosas. Trataban, en cambio, de hacer vigentes los grandes valores de la educación cristiana y de la doctrina católica acerca de la sociedad y el Estado. Llegado el caso, lucharon denodadamente contra las medidas anticlericales del gobierno de Lerdo de Tejada (1873-1876) y por el respeto de los derechos de las comunidades religiosas y de la libertad de conciencia.

Pasados los años, vino un cambio en la actitud de los católicos mexicanos. Viendo que era imposible la participación política dentro de la férrea dictadura del general Díaz, buscaron un nuevo frente para su actividad. Alentados por las encíclicas de León XIII, y principalmente por la *Rerum Novarum*, se lanzaron a difundir el pensamiento social católico y a realizar una intensa labor social. Nació así, a partir de 1892, el catolicismo social mexicano.

El ambiente en que comenzaba a desarrollarse esa actividad de los católicos no podía ser más difícil ni más necesitado. Eran los años de gloria del porfiriato, entre 1892 y 1910. Lograda la pacificación de la población mexicana y sometidas las diversas facciones políticas, el general Díaz había abierto una era de brillante prosperidad, en la que el lema predominante era “poco gobierno y mucha administración”. Y naturalmente la ideología que imperaba era la del positivismo comtiano en las escuelas y la del liberalismo económico, capitalista-burgués, en las empresas co-

<sup>99</sup> Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1910)*, México, UNAM, 1981.

merciales, industriales y financieras y en las relaciones obrero-patronales, tanto en el campo como en la ciudad. En esas condiciones, cualquier intromisión de la Iglesia en el terreno económico y social tenía que ser mal vista por los funcionarios positivistas y liberales de la época. El mismo presidente Díaz, cuando le propusieron medidas tendientes al mejoramiento de los obreros y campesinos, dijo su conocida frase: “no me alboroten la caballada”. Y sin embargo, nunca como entonces estuvieron los proletarios tan necesitados de defensa y apoyo. Los cuales les fueron brindados por los católicos aun en medio de la hostilidad gubernamental.

Viendo que se les cerraban las puertas de la participación política, las nuevas generaciones de católicos buscaron el campo de la acción social, especialmente después de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII en 1891 y su difusión en el medio mexicano. Nuevos nombres aparecieron en las páginas de los diarios católicos: Victoriano Agüeros, Francisco Elguero, Trinidad Sánchez Santos, Francisco Pascual García. Y sacerdotes como Jesús García Gutiérrez, historiador, y Emeterio Valverde Téllez, quien más tarde sería nombrado obispo de León.

Con razón afirma Adame Goddard, al hablar de la difusión de la doctrina social católica en México, que:

El catolicismo social moderno que apareció hacia la segunda mitad del siglo XIX, constituye una respuesta a los problemas económicos y sociales causados por el liberalismo. Se distingue de la caridad tradicional, en que se refiere no tanto a aliviar al pobre, sino a remediar el problema social causado por la evolución de la sociedad que afecta, en primer lugar, al proletariado industrial y a las demás clases laborales; y en que procura descubrir las causas del desorden social y definir un remedio que no sólo ataque los síntomas de los trastornos, sino sus raíces. Puede decirse que la caridad procura socorrer a los miserables, en tanto que el catolicismo social procura prevenir la miseria social, mediante un programa de reformas sociales que se funde en el propio ser social.<sup>100</sup>

El mismo autor señala en su obra, con mucha acuciosidad, las fuentes del catolicismo social mexicano, que comprenden libros, revistas y periódicos, y se refiere a la formación lograda por los principales difusores de esa doctrina en centros de gran cultura como el Colegio Pío Latinoamericano y la Universidad Gregoriana de Roma. Entre ellos aparecen obispos

100 *Ibidem*, p. 183.

y sacerdotes, así como varios destacados seglares. De entre los sacerdotes que sobresalieron en los trabajos católico-sociales, señala tres jesuitas, los padres Bernardo Bergoënd, Alfredo Méndez Medina y Carlos María Heredia. El que tenía mejor preparación era, sin duda, el padre Méndez Medina, quien formado en Oña (Burgos, España), hizo estudios especiales en Francia y Bélgica, preparó su tesis de sociología fundamental en Lovaina, con el padre A. Vermeersch, asistió a varios cursos breves sobre cuestiones obreras y agrarias, y viajó por Inglaterra, Holanda y Alemania para asistir a diversos Congresos Católicos y “Semanas Sociales”. Regresó a México en 1912, y al año siguiente publicó una obra intitulada *La cuestión social en México*, en la que analizaba, en una perspectiva global, la posible solución de la cuestión social mexicana, a la luz de los principios cristianos.

Junto con los obispos y sacerdotes, hubo también muchos seglares que se distinguieron desde los años anteriores a 1914 en su exposición, defensa y promoción del catolicismo social en México. Ya hemos mencionado a los periodistas Trinidad Sánchez Santos, Francisco Elguero y Francisco Pascual García. Hay que subrayar la importancia que tuvo el abogado jalisciense Miguel Palomar y Vizcarra, quien fue profesor de economía política, sociología y estadística en la Escuela Católica de Jurisprudencia de Guadalajara, y presentó estudios sobre cooperativas de crédito, sistema *Reiffeissen*, en el Tercer Congreso Católico Nacional, y después siguió escribiendo y difundiendo el pensamiento de los papas en materia social. Su labor continuó hasta muchos años después, pero ya en los campos de la acción católica.

Son dignos de mencionar, con gran elogio, los “Congresos Católicos” y las “Semanas Sociales” que tuvieron lugar en México en los últimos años del porfiriato y en los primeros de la época revolucionaria, no sólo por la importancia de los temas que trataron y su gran oportunidad por las circunstancias en que se encontraba el país, sino también por haberse llevado a cabo en medio de la indiferencia oficial, cuando no franca hostilidad o animadversión.

El Primer Congreso Católico Mexicano se celebró en Puebla, en 1903, y allí se trataron temas como las formas de combatir el alcoholismo, los círculos católicos de obreros, la prensa católica, la instrucción pública católica y el problema indígena. El Segundo Congreso Católico y Primero Mariano, tuvo lugar en Morelia, en 1904, y allí se reiteraron los temas del primer congreso, y se destinaron también dos sesiones para es-

tudiar los medios para combatir el desempleo y lograr que todos los obreros tuvieran trabajo. En la ciudad de Guadalajara, capital de Jalisco, se efectuó el Tercer Congreso Católico Nacional y el Primero Eucarístico, en 1906, y en él se puso mayor énfasis en el problema social. Se trabajó, por ejemplo, en los temas de las sociedades de obreros, su organización en las parroquias, los remedios al pauperismo, los patronos y la protección a los trabajadores, así como en la necesidad de incrementar las campañas contra el alcoholismo.

En el año de 1909 se celebró en Oaxaca el Cuarto Congreso Católico Nacional, dedicado exclusivamente al problema indígena. Al lado de estudios de los mejores medios para incrementar la educación, promover la higiene, combatir el alcoholismo y combatir el concubinato y el adulterio entre los trabajadores y campesinos indígenas, se encuentran los importantes trabajos de las mesas tres y cuatro. En la mesa tres los trabajos se refirieron a la jornada laboral máxima, a las medidas para prevenir accidentes en las minas, y a los remedios contra el juego, las riñas y otros vicios comunes en los centros mineros. Y en la cuarta mesa hubo ponencias sobre las condiciones para el trabajo de los niños y las mujeres, la higiene en las fábricas y forma de solución para los conflictos entre el capital y el trabajo. Se habló también de los círculos de obreros y el mutualismo.

Dedicados al estudio preferente de la cuestión agraria, se organizaron dos Congresos Agrícolas Regionales en Tulancingo (el primero, en 1904, y el segundo en 1905). Su objetivo, como lo declaraban en sus convocatorias, fue procurar los medios prácticos de mejorar la situación moral y material de los obreros del campo. Ambos congresos se realizaron con éxito. En mayo de 1907 se anunció que el Cuarto Congreso Agrícola tendría lugar en León el siguiente año, pero no llegó a realizarse. En su lugar, se organizó la Primera Semana Católico-Social, que se llevó a cabo en la citada ciudad guanajuatense del 21 al 24 de octubre de 1908. Estas "Semanas Sociales" estaban inspiradas en las que por el mismo tiempo habían empezado a realizarse en Francia. Su finalidad era distinta a la de los congresos. No se trataba de discutir proposiciones ni tomar acuerdos, sino de exponer, por medio de maestros competentes diversos puntos de la ciencia social para la formación de los oyentes. Eran, en realidad, "universidades ambulantes", que procuraban formar un núcleo de hombres ilustrados que supieran dar razón de los problemas de la sociedad contemporánea, de sus causas, de sus efectos y de sus remedios, y pudieran así ser directores de las obras sociales.

Desde el punto de vista de la difusión doctrinal, resultó más interesante la Segunda Semana Católico-Social, que tuvo lugar en el Seminario Conciliar de México, del 17 al 22 de octubre de 1910. Allí se trataron cuestiones relativas al derecho de propiedad, a la urgente necesidad de subir el salario a los obreros, a la obligación que tiene el sacerdote de intervenir en la acción católico-social y a detalles de carácter técnico sobre la agricultura. Se expuso también el sistema de cajas rurales *Reiffeissen*. Más adelante, en la Universidad Pontificia de México, se celebró la Tercera Semana Católico-Social del 13 al 18 de diciembre de 1911.

La Cuarta Semana Católico-Social tuvo lugar en Zacatecas, en el mes de septiembre de 1912. Se ocupó predominantemente del problema agrario. Se trataron temas de gran interés, particularmente para aquel momento en que la revolución maderista triunfante se enfrentaba al gran problema del campo mexicano. Ejemplo de ellos fueron los siguientes: la situación de los indios a consecuencia de la desvinculación de los bienes comunales agrícolas, la usura en la agricultura, el reparto de tierras, el bien o patrimonio de familia, el modelo belga de federación agrícola (*Boerenbond*), los grandes beneficios sociales del catolicismo, la acción social del sacerdote católico, el trabajo de la mujer y otros semejantes.

Además de estas “Semanas Sociales”, hubo otras reuniones que también sirvieron para la difusión del catolicismo social. Fueron las “dietas” de la Confederación Nacional de Círculos Católicos de Obreros. La primera dieta se efectuó en México, en diciembre de 1911. Su objeto fue constituir la Confederación. Pero lo más importante fue la segunda, que tuvo lugar en Zamora, en enero de 1913. En ella se presentó el estudio del padre Alfredo Méndez Medina titulado *La cuestión social en México*, en el que se contienen los principios básicos de un programa integral de reforma social para México.

Habría que mencionar también en estos años la “Gran Jornada Social del Partido Católico Nacional en Jalisco” organizadas por las vanguardias del mismo partido, que tuvo lugar en 1913. En ella se trataron temas como diferencia entre la acción religiosa, la acción social y la acción política, la cuestión agraria, círculos de estudios, huertos obreros, cajas rurales, bien de familia y autonomía municipal.

En suma, como dice con acierto Adame Goddard:

la doctrina social de la Iglesia fue difundida constantemente a lo largo de los trece primeros años del siglo XX, y con más intensidad de 1908 en ade-

lante. A los medios de difusión anotados hay que agregar otro quizá más importante, los sermones y pláticas de los sacerdotes y curas con sus feligreses. Y concluye, diciendo: A pesar de las diferencias evidentes que hubo en ese proceso de difusión, cabe suponer que la doctrina social católica fue la doctrina social que más contribuyó a formar en México, lo que ahora llamamos conciencia social<sup>101</sup>

No hay que olvidar tampoco la gran influencia que las doctrinas y programas de los católicos sociales tuvieron en las distintas fracciones que el constituyente mexicano de 1917 aprobó para el artículo 123 de la nueva ley fundamental, acerca del trabajo y la previsión social. Ya desde la legislatura maderista de 1912-1913 se había notado el impacto de las iniciativas presentadas por el Partido Católico Nacional en materia de legislación laboral. El padre Joaquín Márquez Montiel, de la compañía de Jesús, se refiere con detalle a estos hechos en su libro *La doctrina social y la legislación obrera mexicana*<sup>102</sup> a él nos remitimos.

#### G. *El catolicismo social encadenado. México, 1914-1941*

La obra de difusión y realización práctica de la doctrina social católica en México quedó bruscamente truncada por la persecución religiosa desatada por las fuerzas carrancistas en 1914. Con el pretexto de que algunos prominentes católicos habían colaborado con el usurpador Victoriano Huerta, don Venustiano Carranza, Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, inició una fuerte ofensiva anticlerical que tuvo como principales blancos las escuelas católicas y las obras de las órdenes religiosas en materia social, así como la de los obispos y autoridades eclesiásticas. Esa ofensiva causó muchos estragos en las obras sociales católicas.

La breve primavera maderista, de 1911 a 1913, en la que el país había ensayado tímidamente la vida democrática, y en la que los católicos habían podido participar en la actividad política y dar a conocer sus ideas en el terreno social, después de la larga represión liberal de la dictadura porfirista, terminó en forma trágica con las disposiciones arbitrarias y violentas de Huerta y con las represalias de Carranza. Las prometedoras obras de los padres Alfredo Méndez Medina y Bernardo Bergoend (la Asocia-

101 *Ibidem*, p. 196.

102 Montiel, Márquez, Joaquín, *La doctrina social y la legislación obrera mexicana*, México, Buena Prensa, 1939.

ción Católica de la Juventud Mexicana), ambos de la compañía de Jesús, sufrieron fuertes quebrantos y se vieron duramente obstaculizadas.

Por algunos años, después de la promulgación de la Constitución de 1917, hasta 1926, hubo una ligera tregua en la acción persecutoria del gobierno mexicano, lo que permitió a los católicos seguir adelante en su obra de difusión y puesta en práctica de su pensamiento social. El citado Adame Goddard describe así ese periodo:

La obra social —dice— se reanuda al normalizarse la vida de la Iglesia mexicana, orientada por el plan que había presentado Méndez Medina, tendiente a la sindicalización técnica de los obreros, empleados, artesanos, peones, pequeños y grandes propietarios católicos. En diciembre de 1922 se fundaría el Secretariado Social Mexicano, cuyo primer director fue el mismo Méndez Medina, con la función de coordinar todas las instituciones y obras sociales católicas. De 1920 a 1926 se celebraron en el país catorce “Semanas Sociales”, dos Congresos Agrícolas y cinco Congresos Nacionales; en 1925, el Secretariado contaba con la Unión de Damas Católicas Mexicanas, que tenía doscientos dieciséis centros regionales y locales y veintidós mil ochocientos ochenta y cinco socias; con la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, de ciento setenta grupos y cinco mil socios; y la Confederación Nacional Católica del Trabajo, de trescientos cuarenta y ocho agrupaciones y de diecinueve mil quinientos socios. En 1926, cuando ya se había acordado la organización de la Liga Nacional Católica Campesina y la Liga Nacional de la Clase Media, y acabándose de fundar la Unión Nacional de Padres de Familia, fue clausurado el Secretariado por el gobierno, y reducidos a prisión su segundo director, Miguel D. Miranda y el asesor de la Confederación Arquidiocesana del trabajo, Rafael Dávila Vilchis.<sup>103</sup>

Estos datos los amplía y puntualiza el historiador mexicano José Bravo Ugarte, quien en su obra *México Independiente*, nos dice lo que sigue:

El Secretariado Social Mexicano, cerebro de la Acción Católica, fue fundado por el episcopado en octubre de 1920. Ha conocido tres épocas. En la primera, el padre Alfredo Méndez Medina, S.J. lo proyectó y organizó con miras a la reestructuración sindical del trabajo industrial y agrícola, conforme a las grandes encíclicas de León XIII, y a sus mejores aplicaciones católico-sociales en Francia y Bélgica. Y después de estudiar las condiciones peculiares de México por sus diversas regiones, con “Semanas Sociales”

en Guadalajara, Mérida, Campeche, Puebla, León, Morelia, México, Monterrey y Durango —catorce en total—, cuatro congresos, asesorados por el Secretariado, en México y Guadalajara, y la *Revista Paz Social*, todo ello entusiastamente apoyado con emulación por los obispos mexicanos, organizó, a base de sindicatos o uniones, la CNTC (Confederación Nacional Católica del Trabajo) que llegó a contar ochenta y cinco mil miembros. Análogas fueron la Liga Nacional Católica Campesina, de diez mil socios, y la Liga Católica Nacional de la Clase Media. De su Escuela de Formación Social salió el segundo director del Secretariado, el presbítero doctor Miguel Darío Miranda —después obispo de Tulancingo y hoy arzobispo de México— en cuyo tiempo, estando el Secretariado en sus iniciales y fervorosas actividades, el gobierno destruyó toda su obra y confiscó sus oficinas, muebles, libros, archivos y fondos. En plena persecución —segunda época— el doctor Miranda organizó la Acción Católica. Y en la tercera, bajo la dirección de los doctores canónigo Rafael Dávila Vilchis y el presbítero Pedro Velázquez H., ya desarrollada la Acción Católica, dejó la dirección de ésta (1948) para dedicarse a sus funciones propias: centro de estudio para los problemas sociales y económicos de México, centro de documentación social y económica, centro de difusión de la doctrina social católica, centro de promoción de obras sociales, punto de encuentro y lazo de unión entre los distintos organismos sociales para hacerlos converger hacia el orden cristiano. Además de numerosas “Semanas Sociales” para sacerdotes y para seglares, ha promovido la creación de Secretariados Sociales Diocesanos, fundando el Instituto Cultural Obrero y la *Revista Mundo Nuevo*, e iniciado el movimiento de educación popular a base de cooperativismo y de cajas populares, cooperativas de ahorro y crédito), que actualmente funcionan en diez estados de la República.

Toda esta gran obra social católica de la Iglesia en México fue duramente obstaculizada, cuando no perseguida y destruída, por los sucesivos gobiernos revolucionarios a partir de la Constitución de 1917. Carranza, a pesar de sus pretendidas declaraciones democráticas, y después Obregón (1920-1924), hicieron a un lado cualquier intento de los católicos por colaborar en la solución de los problemas sociales de México. La revolución —y entiéndase por ella la “Familia Revolucionaria”— quiso, desde un principio monopolizar toda la acción social y política en beneficio de campesinos y obreros, y excluir por completo a la participación de los católicos. En una atmósfera de temor a cualquier influencia de los católicos sobre el pueblo mexicano, se cerró por completo a cualquier posibilidad de colaboración. Trató, más bien, de eliminarla y destruirla.

La persecución abierta y declarada contra la Iglesia católica y su obra apostólica vino en los tiempos del presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928). Con una serie de medidas restrictivas de la libertad religiosa, con el pretexto de aplicar el artículo 130 constitucional y su ley reglamentaria, el gobierno de Calles obligó a los católicos a ponerse a la defensiva para salvaguardar sus más elementales derechos. Optaron éstos, primeramente, por la defensa cívica mediante el empleo de recursos pacíficos, pero no obtuvieron ningún resultado. Los detentadores del poder público se negaron a oír las voces del pueblo. Y éste se vio precisado a llegar a la lucha armada, en legítima defensa de sus derechos agotando todos los medios pacíficos.

La guerra civil, llamada Guerra Cristera, se extendió por varios estados del centro de la República, de 1926 a 1929, y puso en jaque, en muchas ocasiones, a las fuerzas del gobierno. Sin embargo, no siempre fue bien comprendida por la mayoría de los católicos y le negaron su ayuda, aunque el papa Pío XI la había mirado con simpatía en su carta encíclica *Iniquis Afflictisque*.

A mediados del año 1929, siendo presidente de México el licenciado Emilio Portes Gil, los obispos llegaron a un pacto con el gobierno para que cesara la Guerra Cristera. Al acuerdo correspondiente se le conoce con el nombre de “los arreglos”, o el *modus vivendi* de 1929. Los cultos se reanudaron en las iglesias y las cosas parecían volver a la normalidad.

Sin embargo, el gobierno mexicano, una vez obtenida la pacificación del país, siguió su política persecutoria de los católicos y restrictiva de la libertad religiosa. El papa Pío XI tuvo que lamentarlo en una nueva encíclica.

## 6. Los ideales para México<sup>104</sup>

Si nos fijamos en la práctica constitucional mexicana en ese ámbito de los hechos políticos a partir de 1917 ¿qué es lo que encontramos? Por desgracia, como en casi toda la América Latina, una fuerte tendencia hacia un presidencialismo desbocado, hacia una dictadura constitucional del Poder Ejecutivo, con evidente desdoro de los Poderes Legislativo y Judicial. Y en ese nivel de las entidades federativas, un evidente predominio de los gobernadores de los estados, con fuertes manifestaciones de caciquismo y de dependencia de los poderes centrales.

104 González Uribe, Héctor, op.cit., nota 35, pp. 161 y 162, 273 y 274, 293-295 y 324-326. Tómese en cuenta que fueron escritas en los años ochenta.

Estos hechos, que se han vuelto consuetudinarios en nuestra política, no dejan de ser profundamente lesivos de la vida democrática del país. De hecho configuran un modelo político-constitucional muy alejado del previsto y establecido por los constituyentes de 1917 cuando hablaron de una república democrática y federal, en la que la soberanía radicara esencialmente en el pueblo y los poderes públicos se ejercieran en beneficio de éste. Y el supremo poder de la federación estuviera dividido, para su ejercicio, en Legislativo, Ejecutivo y Judicial.

Si queremos volver a los verdaderos ideales de los constituyentes de 1917 y aspirar a la genuinidad del espíritu democrático es menester, ante todo, caer en la cuenta del grave deterioro que las prácticas viciosas del predominio del Poder Ejecutivo han ocasionado en el sistema constitucional mexicano y después luchar por dar efectiva vigencia al *desideratum* del principio de división de poderes: que el poder contenga al poder y establezca un equilibrio favorable a la libertad.

Para ello proponemos que nuestro país adopte en forma clara y consecuente, el modelo del Estado social de derecho, con todo lo que esto implica. Pero haciendo hincapié en las exigencias del Estado de derecho, que supone, precisamente, la sumisión del poder público a la fuerza normativa del derecho.

En tal virtud debemos:

- Perfeccionar nuestros procedimientos democráticos de tal manera que todos los partidos políticos estén en pie de igualdad y no haya grupos predominantes que no vengan de la fuerza organizada del pueblo.
- Buscar una mayor legitimación del poder público por su constante referencia al pueblo.
- Devolver al Poder Legislativo, tanto federal como local, toda su dignidad, si no como poder que elabora las leyes sí al menos como quien ejerce un control estricto sobre las mismas, con conocimiento de causa y plena libertad.
- Promover la independencia y dignidad del Poder Judicial, tanto federal como local, respetando su autonomía y sus decisiones.
- Dar una fuerza cada vez mayor a los sistemas de recursos jurisdiccionales y administrativos para la defensa de los particulares contra las arbitrariedades del poder público.
- Fortalecer el federalismo y la descentralización a fin de acabar con prácticas viciosas lesivas de la libertad de los estados y la au-

tonomía de los municipios. Insistir, especialmente, en que las autoridades locales representen auténticamente los intereses de su ciudad, Estado y región y no sean simples portavoces de los poderes centrales.

- Respetar la opinión pública y los medios de comunicación social para que sean verdaderos factores de equilibrio social y político y con su fuerza logren evitar y contener los desvíos del poder.

Por eso creemos que para que el Estado social mexicano sea un auténtico Estado de derecho y vaya progresando por los cauces democráticos, debe evitar cualquier desvío hacia la dictadura económica y social. Para ello pueblo y gobierno, en mutua y constante colaboración, han de luchar porque se conserve la legitimidad democrática. Y con tal fin es conveniente que tengan a la vista los siguientes imperativos:

- Una lucha permanente y decidida por la honestidad política y administrativa. De nada sirven los buenos planes y los mejores propósitos y las leyes mejor elaboradas si los encargados de realizarlos buscan antes sus provechos particulares que el interés general.
- Luchar contra la inflación, que destruye los beneficios sociales. Para ello, evitar un crecimiento excesivo del gasto público —sobre todo cuando se trata de obras que no son de utilidad inmediata— y la puesta en circulación de papel moneda innecesario.
- Promover decisivamente las industrias básicas y las obras de infraestructura, a fin de que éstas, a su vez, apoyen el desarrollo de las industrias medianas y pequeñas.
- Dar efectiva seguridad jurídica y material al campo mexicano, para que con el fomento de la industria agropecuaria no sólo se satisfagan las necesidades alimenticias de la población, sino que se creen empleos remuneradores en el campo y las pequeñas ciudades que arraiguen a los campesinos en sus lugares de origen e impidan su emigración a las ciudades de mayor población.
- Evitar el crecimiento excesivo de las ciudades y fomentar el desarrollo de los puertos y otros asentamientos humanos que brinden mejores condiciones de trabajo y mayor bienestar a la población.
- Luchar contra la proliferación de empresas paraestatales y disminuir su número hasta que no queden sino las estrictamente indispensables para el desarrollo económico del país.

- Respetar y fomentar la aplicación del principio de subsidiariedad, conforme al cual no le toca hacerlo todo en la realización del bienestar nacional, sino solamente aquello que no pueden hacer otras agrupaciones particulares. Al Estado le toca venir en ayuda de la iniciativa privada, pero en manera alguna reemplazarlo o entrar en competencia desleal con ella.

Estas medidas y otras más que podríamos señalar, ayudarían a conservar el clima democrático del Estado social.

Lo que sí podemos resolver desde ahora, a la luz de una reflexión filosófico-política de la historia y de la realidad de nuestra nación es que la democracia —la auténtica, la verdadera, la que no tiene disfraces— ha sido y seguirá siendo su ideal por el que ha luchado el pueblo mexicano desde que obtuvo su independencia. No quieren los mexicanos ni dictaduras militares, ni dictaduras de partido, ni oligarquías, ni socialismos autoritarios ni formas más o menos larvadas de totalitarismo. Quieren una sana, genuina y firme democracia. Una democracia que puede tener defectos, como toda institución humana, pero que es siempre perfectible, mientras no se le pongan obstáculos.

¿Cómo lograr esta democracia en México? Hay que rechazar, ante todo, los caminos violentos para obtenerla. La violencia engendra la violencia y no llega a ningún resultado positivo. Los métodos violentos podrán ser útiles e incluso necesarios para obtener un resultado inmediato en situaciones desesperadas, pero no para lograr efectos permanentes y valiosos. Las cosas que valen se van obteniendo por una evolución lenta y bien dirigida. Por la creación de hábitos y la adquisición de virtudes. Por el esfuerzo continuado para llegar a las metas superiores.

La democracia, como ya lo hemos visto, no es nada más una forma de gobierno, sino un estilo de vida. Una forma de vivir y comportarse a la que sólo se llega por un proceso de maduración y autoconciencia. Implica un gran sentido de responsabilidad y una decisión, constantemente renovada, de sacrificarse por el bien común. Y con ello un gran valor para defender —aún con la vida misma— la libertad y la justicia. Supone una actitud de crítica y de inconformidad y una permanente lucha por el derecho. Pero sin violencias ni excesos. Lo que importa es la constancia. No quitar el dedo del renglón cuando se trata de salvaguardar los derechos del pueblo. Como lo hizo Gandhi en la India.

Por estas razones, la democracia es un ideal difícil de alcanzar. Pero no es un utopía imposible. Si hay una decisión firme de lograrlo y se optimizan los recursos humanos —de la mente, de la voluntad, del afecto, del esfuerzo cotidiano en el trabajo— puede muy bien realizarse. Hay que partir de una base innegable: la educación de la población del país para que llegue a ser un auténtico pueblo. No un rebaño de borregos, no un conglomerado de esclavos, no una masa amorfa sin capacidad de determinación y decisión, sino un grupo de hombres libres, conscientes y responsables. Iluminados, alertas y decididos. Ya lo había sostenido Platón en su gran diálogo de *La república (politeia)*: para llegar a un óptimo régimen político hay que educar a los ciudadanos. Sin educación, los hombres y mujeres de un país no pasan de ser eternos niños, sujetos siempre a los mandatos despóticos de los gobernantes.

La educación para la democracia —que en el fondo es la educación para la libertad— comienza desde la niñez. Hay que hacer ver al niño cuales son las razones para que actúe en determinada forma. Hay que inculcarle que debe proceder por convicción y no nada más por el miedo al castigo o el halago de la recompensa. Hay que hacerle sentir su responsabilidad frente a los demás. Es imperativo que caiga en la cuenta que no debe vivir nada más para si mismo, para la satisfacción de su egoísmo, sino para el bien de los que lo rodean. Tal vez al principio no se dé cuenta bien de esto, pero poco a poco le irá formando un hábito de ayudar, servir y encontrar gozo en hacer algo bueno por los otros.

Al llegar a la adolescencia y a la juventud, el ser humano debe ir desarrollando un profundo sentido social. Se le debe fomentar su conciencia crítica, su responsabilidad, su compromiso frente a los valores individuales y sociales y su decisión de luchar siempre por la justicia y el derecho. Con este espíritu debe pasar por la educación media y preparatoria hasta llegar a la mayoría de edad. Es conveniente que en estos años de formación física y espiritual, que el joven aprenda a participar en los organismos estudiantiles representativos de los intereses colectivos: consejos, asambleas, sociedades de alumnos. Y se entrene para exigir el cumplimiento de las normas legales y estatutarias de la institución a que pertenece y con ello el respeto a su libertad de elección y al ejercicio de sus derechos.

Siendo ya un ciudadano, por haber alcanzado la edad señalada en la ley fundamental del país, el joven debe participar activamente en todos los procesos electorales. Debe sentirse comprometido con el bien público

nacional y solidario con los demás miembros de la comunidad en la lucha por alcanzarlo. Y si siente con mayor intensidad la vocación política, debe escoger el partido político que mejor responda a sus intereses y represente sus ideales. Ha de estar siempre alerta para ejercitar tres necesidades básicas: ver, juzgar y decidir. Debe combatir la apatía, la falta de interés, que llevan al abstencionismo y ha de estar siempre dispuesto a combatir con valor civil todas las circunstancias adversas de la vida política y los ataques contra el derecho, la justicia y las libertades políticas.

La lucha cívica y política en la democracia tiene que ser permanente. No se agota con los actos de un determinado proceso electoral. Ni se manifiesta, esporádicamente, cada determinado número de años. Es una actitud de espíritu que acompaña al hombre en todos los momentos de su vida cotidiana. Lo mismo cuando escribe una carta de protesta para que se publique en un periódico que cuando manifiesta su disgusto, por las vías legales, contra las tarifas excesivas de los servicios públicos o el alza indebida de los artículos de primera necesidad. Hay múltiples formas de resistencia pasiva y activa. Y todas ellas deben ser realistas y prácticas. No debe haber “ilusos ni desilusionados” en la pugna democrática.

Los peores enemigos de la democracia no son los partidos totalitarios, sino los vicios y defectos internos que corroen el espíritu cívico del hombre: la pereza, la cobardía, el egoísmo, la codicia, la corrupción. La transmutación de los valores de la vida social: el cambiar por valores pragmáticos y de conveniencia inmediata los valores morales y jurídicos más profundos de la convivencia humana. Cuando esto sucede, nada hay que pueda salvar a un país de la decadencia y de la dictadura. Entonces se podrá decir a los ciudadanos lo que la madre del rey moro le dijo a la caída de Granada: “llora como mujer lo que no supiste defender como hombre”.

Tales son las características de una educación para la democracia. Y con ellas las reglas técnicas para obtener los mejores hombres de gobierno. Hay que saber combinar las dos facetas de la política: la política como arte y la política como técnica. Pero hay que recordar que lo más valioso son las virtudes políticas de gobernantes y gobernados.

Y sobre todo, esa democracia —expresión cabal de la soberanía popular en México— debe fundarse en una filosofía democrática, cimentada en los valores morales. Si hubiéramos de ponerle algún nombre a esa filosofía democrática le llamaríamos, sin duda, humanismo social o político, porque toda ella responde a los valores más esenciales y profundos de la

persona humana y trata de ponerlos siempre por delante en cualquier organización social, económica o política. Con lo cual queremos dar a entender claramente que la democracia, en si misma, no es una mera forma de gobierno o un simple régimen político, sino que es más bien una forma de vida, un estilo de conducta, un modo de proceder.

Es el modo de proceder que corresponde a la madurez humana, a la plenitud existencial del hombre. Sólo cuando el hombre ha dado de mano a las veleidades de su niñez y adolescencia y se ha enfrentado con seriedad a los conflictos y problemas de la vida y ha resuelto con sentido de responsabilidad cual debe ser su situación vital, puede llegar a una convivencia pacífica, justa, razonable, buena, y esa convivencia es precisamente la democracia, en la que el hombre ya no es lobo del hombre —constante explotador— sino su colaborador fraternal.

Para llegar a esto se requiere un largo proceso de maduración, de desarrollo humano, en el que el hombre se eduque para servir y no para aprovecharse de los demás. Hay que luchar contra ambiciones y concupiscencias, contra apetitos desenfrenados e impulsos desordenados de dominación. Y por obtener la efectiva vigencia de los valores morales en la sociedad: la honradez, la sinceridad, el dominio de las pasiones, la servicialidad, la búsqueda de la justicia social.

Esto tal vez pueda considerarse una utopía, pero no lo es. Es, simplemente, el ideal de perfección al que todo hombre puede y debe tender y que está en su mano lograr si se empeña. Es el ideal al que apunta la educación para la libertad. Y esa educación es la base de toda democracia. Utopía es lo que no se puede nunca realizar porque va más allá de las fuerzas de la naturaleza humana; ideal es lo que se puede alcanzar con la optimización —desarrollo pleno— de los recursos humanos.

Hay que luchar porque la soberanía popular en México sea una auténtica realidad, y de esa manera se cumpla el ideal democrático al que aspira el pueblo mexicano.

Cuando en México entremos por la senda de la verdadera educación democrática. Cuando los integrantes del pueblo mexicano sepamos ejercitar, madura y responsablemente, nuestros derechos cívicos y políticos. Cuando estemos dispuestos a perderlo todo aún a dar la vida por la defensa de la libertad, la justicia y los derechos públicos. Cuando sepamos utilizar todos los medios pacíficos y legítimos para luchar contra las arbitrariedades y despotismos. Cuando no dejemos pasar por alto ningún abuso de poder, ni ningún intento por restringir las genuinas libertades popula-

res. Entonces, sin duda alguna, habremos conquistado la democracia y sabremos mantenernos en ella. Aunque sea una lucha de años. Seremos el pueblo democrático que hemos querido ser desde el principio de nuestra vida independiente.

## 7. *La democracia mexicana*<sup>105</sup>

### A. *Caminos rectos y acertados para implantar la democracia en México*

Para lograr el proceso de evolución hacia una democracia en México deben aplicarse varios caminos y tomar en cuenta varios obstáculos que se deben vencer. Se proponen estos caminos:

- Enfrentarse a los hechos con valor y decisión.
- Darse cuenta y aceptar que se trata de una tarea ardua y de larga duración.
- Promover la lucha cívicopolítica permanente, en todos los órdenes y niveles, dentro de la legitimidad constitucional.
- Hacer uso constante de los recursos jurisdiccionales y administrativos que establece el sistema legal mexicano.
- Dar a la educación de la niñez y de la juventud un sentido democrático, de respeto a la libertad y dignidad de los individuos y a las decisiones mayoritarias. Enseñar la teoría y práctica de la auténtica democracia.
- Promover en todos los niveles de la educación los ideales y métodos del desarrollo humano democrático.

### B. *Obstáculos para la democracia en México*

Los principales que se deben de enfrentar y vencer son:

- a) Falta de preparación e inmadurez del pueblo mexicano (súbditos y no ciudadanos) mucho de la psicología del mexicano influye en esto.
- b) La falta de respeto a las leyes y al orden establecido . El “mal” mexicano (muchos problemas son arreglados deshonestamente con dinero)
- c) La corrupción generalizada en todos los niveles.

105 Estas ideas de González Uribe corresponden a dos de sus manuscritos inéditos.

d) La actitud paternalista y omnicomprendiva del gobierno y la proliferación de organismos en el sector paraestatal.

e) La falta de espíritu cívico y de lucha por el derecho (se escogen caminos de compadrazgo, mordida e influencias).

f) El abstencionismo electoral y la falta de preparación política, por falta de ejercicio, apatía, cobardía y desaliento.

g) Los medios de comunicación social cautivos (prensa, radio, televisión, etcétera).

h) Caminos desviados para implantar la democracia en México:

— La violencia y la guerrilla.

— Liberación nacional de tipo marxista.

— La dictadura militar.

— La doctrina de la seguridad nacional.

## 8. *El Estado y la juventud*<sup>106</sup>

La búsqueda de la democracia en México incluye a todos sus habitantes, pero especialmente debe motivarse a la fuerza de la juventud. Entre los elementos que integran el Estado moderno está sin duda alguna —y en primerísimo lugar— el elemento humano, o sea la población.

Esta población está formada por todos los sectores humanos que habitan el territorio estatal, independientemente de su sexo, edad, raza, nacionalidad, condición socioeconómica o convicciones religiosas o políticas. Una parte esencial de ella —la que posee derechos civiles y políticos plenos— forma el pueblo propiamente dicho, y contribuye a la toma de decisiones políticas en los regímenes democráticos.

El elemento población ha sido a veces, por error inadvertido o de mala fe, menospreciado por los teóricos del Estado y sobre todo por los políticos prácticos. El Estado ha sido visto entonces, casi exclusivamente, bajo su aspecto de poder o autoridad, y se ha tendido a identificarlo con el gobierno. Esta tendencia ha sido particularmente fuerte en los Estados que alejándose de la democracia acentúan los factores del autoritarismo político.

Es una verdad inconclusa que cuanto más se busca perfeccionar la estructura democrática del Estado y su legitimidad política y moral, tanto

<sup>106</sup> González Uribe, Héctor, "El Estado y la juventud", Consejo Nacional de los Recursos para la Atención de la Juventud (CREA), México, 1978.

más que hay que recurrir a la población y esforzarse por ampliar y fortalecer sus cuadros, y dar cauces más correctos y firmes para su participación en las tareas estatales.

El Estado, en cuanto institución gubernamental, debe entonces, cuidar de la población y atender a sus necesidades, buscar todo aquello que la favorezca en su sano desarrollo y evitar lo que pueda perjudicarla.

La población, como es natural, cuenta entre sus elementos físicos a gentes de diversas edades, niños, jóvenes, adultos y ancianos. A cada uno de estos grupos de personas debe atender y cuidar el Estado, según sus requerimientos particulares con procesos de tipo educativo, económico, social, cultural, médico-asistencial, y todos los que las circunstancias del momento vayan indicando.

Pero es indudable que la atención preferente de la acción estatal ha de ir encaminada a proteger y promover a la niñez y a la juventud, no sólo porque son las capas de la población más débiles y de poca preparación, sino porque son la esperanza del país, su riqueza potencial, su cantera más valiosa. Todo lo que por ellas se haga es una magnífica inversión a futuro, que habrá de rendir los mejores dividendos.

¿Qué aspectos de la vida de la juventud debe atender el Estado? Prácticamente todos los que tengan un efecto exterior, una repercusión social, los puramente individuales e internos. Allí donde cada hombre decide en conciencia lo que ha de hacer o dejar de hacer, no le tocan al Estado. Este tiene a su cuidado el bien público, el bien externo de la colectividad social, pero no el bien privado, el bien particular de los individuos, que entra en la zona de su libertad incoercible.

Los diversos aspectos del problema de la juventud que le corresponde cuidar al Estado podrían agruparse bajo un común denominador: la salud. La salud que significa vida, bienestar, crecimiento, realización plena. La salud, que puede ser vista desde tres ángulos, pero que en su totalidad nos da la imagen adecuada del bien humano: salud física, salud mental y salud moral.

El Estado debe preocuparse por principio de cuentas, de la salud física de la juventud. Como encargado de velar por el bien público, debe crear y mantener aquellas condiciones que permitan a los jóvenes desarrollarse sanamente y llegar a su perfección vital, sin que se interpongan obstáculos ajenos a su libre decisión.

Entre las necesidades de la salud física está primordialmente la de la alimentación. Una población mal nutrida —o de plano desnutrida en mu-

chas regiones de extrema pobreza— no puede ser un elemento activo para realizar el bien del país. Es más bien un obstáculo, una demora para el desarrollo. El Estado debe velar firmemente por las necesidades nutricionales de la población y en especial de la niñez y de la juventud.

A él le toca promover la producción agrícola para que haya abundancia de alimentos básicos, tanto de origen vegetal como animal, a fin de suministrar una dieta balanceada y rica en calorías a los jóvenes. Debe ayudar, fomentar y subsidiar a la industria agropecuaria, y sobre todo mantener una estricta vigilancia, por los medios técnicos adecuados, para evitar que se adulteren y contaminen los alimentos. Y luchar también contra la influencia nociva de acaparadores e intermediarios, que encarecen los víveres y dificultan a la población el tener una buena oportunidad de proveerse de los elementos que necesita para estar convenientemente alimentada.

Juntamente con esta acción estatal en el terreno de la nutrición, están todos los actos y procedimientos para proporcionar a la juventud del país vivienda higiénica y adecuada; promover la producción y el abaratamiento de la ropa; de los libros y artículos escolares; de los equipos deportivos, de los medicamentos; y de todo lo que se requiere para llevar una vida activa y sana.

En realidad la obligación del Estado para cuidar y promover la salud física de los jóvenes se puede y se debe desglosar en múltiples renglones que van desde la nutrición, la vivienda, el vestido, el deporte, hasta la lucha contra el ruido y la contaminación ambiental que tanto perjudican a los organismos juveniles. Todos ellos deben formar la base de otras tantas ramas de la política demográfica del Estado.

Pero luchar por la salud física de los jóvenes no sería completamente eficaz si no se promueve asimismo la salud mental y la salud moral de los mismos. *Mens sana in corpore sano* decía el viejo aforismo latino. Podríamos decir también, a la inversa, que no se da cuerpo sano si no hay mente sana. La psicología actual ha insistido mucho en que enfermedades y deficiencias somáticas se deben con frecuencia a complejos, traumas y deficiencias que vienen desde la niñez y la adolescencia.

La parte más importante de este cuidado por la salud mental está, sin duda, en la educación. Y aquí se abre un panorama muy extenso para la actividad estatal. El Estado debe poner toda una amplia gama de sus recursos técnicos, humanos y financieros, al servicio de la obra educativa del país.

Pero todo sin caer en un centralismo excesivo, sino respetando la legítima autonomía de las entidades federativas, de los municipios, y de las instituciones de la iniciativa privada.

Debe velar, de un modo especial, por la higiene mental de los educandos. Por evitar todas aquellas publicaciones y actividades que contaminen la mente con ideas nocivas a la cultura del país, o que tiendan a rebajar el nivel intelectual de los jóvenes.

Y al mismo tiempo, el Estado debe luchar incansablemente por salvaguardar y fomentar la salud moral de los jóvenes. En una época particularmente crítica, en la que se debilitan y se ponen en tela de juicio los valores éticos fundamentales del hombre y de la sociedad, el Estado debe estar alerta para defender los grandes principios de la moralidad pública que vienen de una larga tradición de los forjadores de nuestra nacionalidad.

Para ello debe luchar incansablemente contra todo lo que degrada a los jóvenes y contamina su ambiente moral: contra el vicio y la violencia, la pornografía y el tráfico de drogas, la corrupción y el alcoholismo. Ha de poner especial atención en combatir las publicaciones —desde las de nivel más popular hasta las más refinadas— que tienden a llenar las mentes juveniles de imágenes excitantes y a distraerlos de su quehaceres más serios cuando no a moverlos a cometer verdaderos atentados contra las buenas costumbres en las escuelas, los hogares y los centros de reunión. Y lo mismo se diga de las películas y programas televisivos.

Una juventud emponzoñada por el vicio no puede ser un elemento activo para el progreso del país. Al contrario, será un mal actual, y además una peligrosa bomba de tiempo para el futuro. De aquí la obligación tan grave del Estado de sanear el ambiente moral y perseguir por todos los medios a su alcance a quienes de algún modo provoquen a los jóvenes a la inmoralidad y a las malas costumbres. La lucha constante contra los traficantes de drogas, los centros de diversión perversa, la corrupción de menores, las publicaciones inmorales, ha de ser un imperativo insoslayable para las autoridades del Estado.

Grandes y muy importantes son, pues, las tareas del Estado en la defensa de la juventud y la promoción de sus valores intelectuales y morales. Pero si esta labor ha de ser eficaz y duradera, debe mantenerse fiel a los ideales democráticos y evitar el escollo de un excesivo intervencionismo, que puede degenerar en abierto totalitarismo estatal.

En los Estados totalitarios —ya sean fascistas o comunistas— la acción del Estado en todos los terrenos, es absorbente y opresora. La juven-

tud es utilizada y manipulada para los fines políticos, los que a su vez responden a una determinada ideología oficial. Los jóvenes pierden su libertad y su dignidad personal, y se convierten en instrumentos del grupo en el poder. Se les maneja a base de refinadas tácticas de propaganda, y se busca su superación a base de halagos y amenazas. Se les adoctrina intensamente desde la escuela elemental hasta la superior y se les obliga a aceptar como única verdad, la de la ideología de los dominadores.

Hasta el deporte mismo es manejado como arma para dominar a la juventud. Y después de darse a los jóvenes un intenso entrenamiento con todos los medios con que cuenta el Estado se les premia o castiga según sus hazañas en las competencias internacionales. El deporte deja de ser un medio de formación personal para convertirse en una ocasión de glorificación política.

En los Estados democráticos, en cambio, la acción estatal es siempre respetuosa de la libertad de los jóvenes y de su dignidad personal. Se les educa para la libertad, para hacer de ellos hombres responsables, que sepan cumplir sus deberes y ejercitar sus derechos en un ambiente de autodeterminación. El proceso educativo en todos sus aspectos, físico, intelectual y moral, tiende a llevarlos a la plena madurez de sus decisiones y a la aceptación libre de sus compromisos. A que obtengan un completo desarrollo humano y vivan.

Para ello el Estado democrático debe tener siempre presentes los cuatro grandes principios de la política social en beneficio del pueblo: el de pluralidad, el de la solidaridad, el de subsidiariedad y el de desarrollo. Pluralidad para que la diversidad de opiniones, credos e ideologías se unifiquen en la búsqueda del bien común, en un clima de respeto y diálogo constantes.

Solidaridad, en cuanto a que debe tomar como suyas todas las causas del pueblo, sin favorecer a ningún grupo privilegiado.

Subsidiariedad, en cuanto a que no debe enfocar ni absorber las actividades de los particulares, sino simplemente encauzarlas y coordinarlas, con respeto a la autonomía de los grupos intermedios de la sociedad, como son la familia, la escuela, el municipio, la asociación profesional o los grupos de intereses. Y desarrollo, en cuanto debe buscar que tanto individuos como agrupaciones alcancen por los medios adecuados, la plenitud de sus posibilidades, con un particular acento —impregnado de profunda justicia social— en los grupos más débiles y en los sectores más deprimidos del organismo social.

Tales son por fortuna, los principios animadores de nuestra democracia social. A pulirlos, desarrollarlos y perfeccionarlos debe tender nuestra actividad, y en especial la de los jóvenes, potencia y esperanza de nuestra patria.

### 9. *Culminación de estas propuestas*<sup>107</sup>

Tales son las propuestas para una real sociedad democrática, la cual presenta varios aspectos que son materia de estudio de la filosofía social y las ciencias sociales.

Al llegar a la etapa actual de mi largo peregrinar filosófico, me encuentro con que, desde el principio, ha habido un hilo conductor fundamental de mi pensamiento, que me ha guiado hasta el momento presente. Ese *Leitfaden* de que hablan los filósofos alemanes, ha sido el espíritu abierto y acogedor de las síntesis tomista. O sea, en otras palabras, la concepción de la filosofía no como un sistema cerrado y perfecto, en el cual no hay nada que añadir ni quitar, y desde el cual se puede pulverizar a los adversarios, sino como una incesante e infatigable búsqueda que conduce a una integradora y siempre renovada “síntesis ideal de las verdades”. En suma, a una “filosofía perenne”, entendiendo por tal el humilde reconocimiento de que en este mundo no se puede alcanzar toda la verdad en un momento determinado, sino que hay que adoptar la actitud que sugiere gentilmente San Agustín: “Busquemos como quienes van a encontrar y encontraremos como quienes aún han de buscar, pues cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza”.<sup>108</sup>

En todos los momentos de mi indagación filosófica he tratado, entonces, de meditar, reflexionar y ahondar en aquella forma de pensamiento que, en nuestro mundo occidental, me parece la más realista y congruente, o sea, la síntesis aristotélico-tomista. Pero también he estado siempre alerta y atento oyente de otras opiniones y formas de pensar que no coinciden con la mía. Mi posición ha sido y seguirá siendo de diálogo y mi convicción más arraigada es de que la metodología filosófica no agota ni puede agotar su riqueza en un solo método, sino que requiere de una plenitud de métodos de investigación. Hay aspectos de la realidad que se resisten a ciertos métodos y en cambio se hacen transparentes a otros. Por tal razón creo que hay que ampliar el método escolástico con las aporta-

107 González Uribe, Héctor, *op.cit.*, nota 41, pp. 284-287.

108 San Agustín, *De trinitate*, IX, c.1.

ciones, *v.gr.* del método inductivo de la ciencia positiva moderna, del método deductivo de las escuelas racionalistas, del método trascendental de Kant, del método dialéctico de Hegel, del método intuitivo de Bergson, del método fenomenológico de Husserl y de los existencialistas, del método semántico de la filosofía analítica de otros más. Todo ello, claro está, en la medida en que no contradigan los supuestos fundamentales de la síntesis adoptada.

En el diálogo entre el tomismo, con su serena objetividad y otras corrientes como el agustinismo, con sus profundas inquietudes existenciales, me he ido inclinando cada vez más a un humanismo filosófico, en el que el hombre —criatura de Dios y síntesis del universo— aparece como la raíz y justificación de las inquietudes del conocimiento. Es la filosofía desde el hombre y para el hombre. Para que le ayude a realizarse plenamente en este mundo y alcanzar su destino eterno.

Con esto queda dicho que el humanismo que propongo no significa una simple vuelta al viejo humanismo clásico aun cuando en el tenga sin duda alguna, su punto de arranque, como expresión arquetípica del ideal de perfección humana, sino la fragua de un nuevo humanismo, enteramente identificado con los problemas e inquietudes del hombre de nuestro tiempo y proyectado hacia el porvenir de una humanidad mejor.

Ese humanismo no puede ser puramente teórico o especulativo, sino que tiene que descender a los aspectos prácticos de la vida y preocuparse por ellos. Por tal razón, le llamo un humanismo existencial, que toma al hombre de hoy en su vida de cada día y trata de ayudarlo, no sólo procurando la transformación externa de su mundo circundante —un mundo de violencia, de opresión y de injusticia—, sino la conversión interna de su corazón y de su mente, para que llegue a una existencia auténtica como persona.

Ésta implica, por otro lado, que para que ese humanismo existencial sea pleno y corresponda adecuadamente a la dimensión ontológica del hombre —que es un ser desamparado y contingente y, por ello mismo, orientado hacia la plenitud subsistencial— deber ser también trascendente. Y esa apertura a la trascendencia, en una filosofía agustiniana y tomista, no puede menos que desembocar en la infinita plenitud de Dios.

Es, por ello, un humanismo teísta y más concretamente, un humanismo cristiano, que va más allá de lo que el humanismo marxista o el humanismo existencialista sartreano podría representar con su inmanentismo, o sea, con su fijación en un orden puramente intramundano de valores.

El humanismo existencial trascendente que propongo es, pues, un humanismo que sintetiza, dialécticamente, lo que hay de perfección apolínea del hombre en el viejo humanismo clásico grecolatino, con lo que hay de intensa preocupación por los valores como el trabajo, la naturaleza y la libertad en los nuevos humanismos de nuestra época. Es también la expresión de la naturaleza dialéctica de la persona humana que encierra en sí —en su perfección metafísica— una síntesis de valores individuales y sociales, que van poco a poco armonizándose desde que el hombre es niño hasta que alcanza la madurez.

Se trata, pues, de una corriente renovadora del humanismo tradicional que considera los valores del hombre como supremos frente a los de la sociedad, el Estado y la cultura, pero no los absolutiza, sino que los integra en el esquema de un ser que por su desamparo ontológico, por su insuficiencia y derelicción en el mundo (*in-der Welt-geworfensein*, de que habla Heidegger), necesita de una “metafísica ascendente” (Robles), de una “religación” hacia Dios (Zubiri). Es un humanismo personalista, realista, abierto hacia *lo otro* y hacia *los otros*, y, por decirlo así, completamente “humanitario”, o sea, orientado hacia los valores éticos de la dignidad humana y sus necesidades, hacia una lucha cotidianamente renovada por la igualdad, la libertad y la justicia social.

Mientras no se logre un mundo mejor, más justo y más equitativo, en el que haya igualdad de oportunidades para el acceso y disfrute de los bienes, en el que se alcance una conjugación más efectiva del orden y la libertad y en el que se respete y proteja el derecho de todos a la búsqueda del amor y de la felicidad, el hombre y la filosofía no podrán estar satisfechos. Deberán luchar sin descanso por cambiar el mundo, pero no con un cambio puramente superficial de sistemas económicos, sociales o políticos, sino con una transformación interna de las razones y motivaciones del hombre. Deberán buscar un nuevo humanismo. Que será un humanismo existencial trascendente.