

EDMUNDO ELUCHANS MALHERBE

SOCIOLOGIA CRISTIANA

(ENSAYO DE FILOSOFIA POLITICA)

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO
DE LICENCIADO EN LA FACULTAD
DE CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIA-
LES DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE

VALPARAISO

— 1948 —

VALPARAISO, Agosto 10 de 1948.

Señor Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile. Santiago.

Señor Decano:

Tengo el agrado de informar a Ud. acerca de la Memoria que para optar al título de Licenciado de la Facultad, ha presentado a este Seminario de Derecho Público el ex alumno del curso de Leyes de los Sagrados Corazones, señor Edmundo Eluchans M., Memoria intitulada "Sociología Cristiana".

El trabajo del señor Eluchans, elaborado con método, con excelente y fluída redacción y con gran acopio de investigación, es de índole doctrinaria y sus finalidades, como lo enuncia el prólogo, consisten en hacer una síntesis de los principios políticos del social-cristianismo, constantemente invocados, agrega, y que muchos pueblos, distanciados geográfica e históricamente, los han considerado como recurso supremo para salvar la civilización y renovar la política.

Para estos efectos, en diversos capítulos, ha tratado de determinar lo que a su juicio debe entenderse por sociología, en relación con las doctrinas cristianas y de establecer las relaciones entre sociología y cultura, estableciendo lo que debe entenderse por progreso colectivo.

Luego entra a enumerar las causas de la sociedad: la eficiente, la material, la formal y la final.

En seguida, fija las formas de concretización social: la familia, el Estado, la Iglesia y demás organismos colectivos.

Estudia a continuación diversas instituciones relacionadas con el ser social: individuo y persona, libertad y autoridad, moralidad, ley y trascendencia de la persona y de la sociedad en Dios.

De todo esto versa la primera parte de la Memoria.

La segunda analiza, lo que llama sociología pragmática: los fundamentos de la acción política cristiana y los fines de la acción política cristiana, para entrar a hacer un análisis sucinto de la política nacional; la crisis en que se encuentra, que es también la del mundo, subrayando que en realidad es una crisis del humanismo; examina la política económico-social que hemos seguido y aconseja la que debemos seguir; estudia el problema de la educación, y también un tema candente y de actualidad: comunismo, colaboracionismo y anticomunismo.

Otro capítulo lo dedica a estudiar la política internacional: afirma la constitución de una comunidad internacional; hace disquisiciones sobre la guerra y la paz y sobre la reorganización de lo internacional.

Finalmente, habla sobre la democracia; critica el uso inmoderado del término y sienta las bases sobre la cual debe sustentarse, de acuerdo con un Mensaje de Navidad de un Pontífice y del análisis que de él hace sociólogo

cristiano. A continuación estudia tres instituciones sustanciales relacionadas con ella: el sufragio, pero como expresión democrática, dice: la igualdad, la libertad y, por último, la ley de la fraternidad cristiana.

Una profusa bibliografía cierra finalmente el trabajo del señor Eluchans lo que demuestra las fuentes diversas y abundantes, aunque cargadas hacia cierto unilateralismo doctrinario, que ha tenido a la vista para elaborarlo.

La Memoria, tal vez demasiado teórica, aunque a veces, muy de tarde en tarde, se asoma a la realidad del mundo, deja la impresión de un estudio brillante pero sus conceptos y opiniones son ya conocidos; muchos de ellos se han sustentado hace cien años o quizás más, por ilustres expositores de una doctrina respetable y secular.

Tiene, sin embargo, una novedad: su remozamiento por algunos autores, como Maritain y otros, que les han inyectado nueva fuerza vital.

Por lo demás, el autor ha conseguido su finalidad esencial: elaborar una síntesis, elocuente, documentada y ¿por qué no decirlo? erudita y convincente sobre los principios políticos del social cristianismo. ¿Principios políticos del cristianismo? ¡Válgame Dios! Y pensar que hace cerca de dos mil años el maestro de los maestros de este mundo, dijo a sus discípulos: “mi reino no es de este mundo” y “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

A pesar de todo, el trabajo, como se ha dicho, es de gran interés doctrinario, brillante si se quiere, y por estas razones el Director de Seminario infrascrito aprueba la Memoria con nota de **sobresaliente**.

Saluda atentamente al señor Decano,

(Fdo.) **OSCAR GUZMAN E.**

Director del Seminario de Derecho Público
y profesor de Derecho Constitucional de la
Escuela de Derecho de Valparaíso.

VALPARAISO, Julio 1.º de 1948.

Señor Decano:

Por orden de Ud. he examinado la Memoria que, para optar al grado de Licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, ha escrito el señor Edmundo Eluchans Malherbe.

El tema es de índole genérica y de los que no gustan a los que estamos inclinados a que se toquen y estudien temas concretos y del día, de manera que el que los trate haya de extenderse en profundidad, más que en extensión. Por lo mismo las doctrinas de carácter enciclopédico que se prestan a resumir lecturas escondiendo el propio pensamiento, nos parecen inadecuadas para ahondar en algún problema y para huir de especulaciones engañosas en que se pueden emplear frases rebuscadas sacadas al vuelo en libros, discursos latosos y enciclopedias agotadoras de frases y conceptos.

Pero el tema tratado aquí, contra lo que pudiera parecer, no se presta a estos inconvenientes. La sociología cristiana no sólo es tomada en estos momentos como problema mundial, sino que puede decirse que flota en múltiples movimientos nuevos en numerosos países, y que está en la médula de muchos grupos que a pesar de que creen vivir apartados de esa doctrina, vienen alimentados, más o menos, por la savia de ella. Luego el carácter de los que tratan ese tema va tan ligado a principios ajenos al "Ius", que más tira a hacerse de él un tratado de religión o de política, que a abordarlo mediante simples concepciones jurídicas. Por lo cual conceptúo que tiene este trabajo un carácter práctico, que puede apresurar a hacer de la democracia cristiana un todo doctrinario, altamente filosófico, que sea base de un cuerpo de doctrina sólido y práctico.

La obra tiene dos partes, en la primera de las cuales se tratan los puntos básicos del sistema. La distinción entre individuos y personas y la idea clara de que la sociedad no es la resultante de individuos, sino un cuadro o soporte para el desenvolvimiento del hombre; la racionalización de que el progreso no es la técnica ni la ciencia, sino que a veces éstas han sido el peor obstáculo para el progreso, y que el progreso materialista es muchas veces lo contrario de progreso humano, son las ideas matrices de unos cimientos filosóficos en los cuales ha de apoyarse enteramente el edificio de la democracia cristiana.

El segundo capítulo aclara las causas de la sociedad: su causa eficiente, su causa material, su causa formal, su causa final. La dilucidación de cada una de esas causas, y el hallazgo de la autoridad como causa formal de la sociedad, que no viene de un consenso contractual, dan origen a consideraciones, dan motivo a sedimentos en el fondo mismo de la sociedad, sedimentos preciosos de los que se van deduciendo capítulos esenciales de la sociología cristiana.

En el capítulo tercero estudia el autor las fuerzas internas de concre-

tización social: la familia, el Estado, la Iglesia, otras formas en que la sociedad se concreta. Aquí se defiende la tesis cristiana de que las formas concretas de la sociedad han de ser amparadas por el Estado como formas intermedias. La familia como célula primaria natural; el Estado como extensión familiar con carácter práctico de gran familia y a la familia sujeto; la Iglesia como rectora de una de las fases del hombre, deslindando su rol del Estado; la educación y su objetivo; el sindicato, la organización comunal, etc...

En el capítulo cuarto se estudian las fuerzas de adhesión y repulsión social, las relaciones entre la libertad y la autoridad, entre la moralidad y la ley. Acaba con la interrelación entre las personas y el medio que les hace posible la vida internacional, que, al final de todo, está en la integración de las personas en Dios, concluyendo su ciclo de ascensión progresiva.

Los últimos capítulos forman la parte pragmática de la Memoria, o sea, las consecuencias a manera de corolario, y en los que se analizan primeramente los fundamentos y los fines de la política cristiana.

Después de tratar de los desprecios a lo material como cosa ajena al espíritu y de hacer resaltar lo lógico del fin material que los asalariados persiguen, y de la urgencia espiritual de satisfacer las aspiraciones económicas de los ciudadanos mal puestos, examina con claridad los postulados primarios de la educación de los ciudadanos, evidenciando el camino a seguir en las relaciones entre el comunismo y la política cristiana.

Finaliza con los postulados cristianos de la política internacional y los de la democracia, de la cual se decide, como consecuencia de lo dicho, partidario entusiasta, examinando la igualdad, la libertad y la fraternidad cristianas.

En general hablando, la tesis no es novedosa, por lo tratado, sino por la manera de tratarlo y por las nuevas rutas que sigue el autor. Tiene además la valentía de llamar las cosas por sus nombres propios, abandonando la situación deísta de la ciencia del siglo pasado, ya bien muerta, y entrando a la política cristiana, a esa parte de un estudio científico de la concepción humana de la sociedad, haciendo realidad una de las frases más notables de Tertuliano: "no se puede hacer labor de humanismo sin caer en las reducciones de la ciencia cristiana". Así se llega a la conclusión de la filosofía novísima de que nada hay tan humano como el cristianismo.

Por todo lo cual, por lo acertado de las lecturas en que la Memoria se cimenta, por el trabajo ordenador que la Memoria supone y por los juicios que emite el autor, opino que, a pesar de que creo más en los temas concretos y de estudio vivo, éste merece, salvo mejor opinión de Ud. la nota de sobresaliente.

JUAN BARDINA C.

Profesor de Derecho del Trabajo de la Escuela de Ciencias Jurídicas y Sociales de Valparaíso.

INTRODUCCION

Al redactar este Ensayo nos hemos sentido guiados por una permanente urgencia interior: la de hacer una síntesis de los principios políticos del social-cristianismo. Constantemente invocada esta doctrina, en la actualidad es seguida por muchos. Y pueblos distanciados geográfica e históricamente han visto en ella el recurso supremo para salvar la civilización y renovar la política.

También en nuestro país cuenta con muchos adeptos el cristianismo social. Aposentados en partidos antagónicos, unos y otros se juzgan los legítimos representantes de esta tendencia y pierden sus mejores fuerzas en luchar entre sí.

Absolutamente independientes de estos partidos, hemos deseado reseñar los postulados esenciales de esta posición en la que la Iglesia Católica tiene fundadas esperanzas de buen éxito, esperanzas que se confunden con los anhelos inexpresados del mundo que vacila.

Hemos referido a la Sociología el deber de dar las directivas de la acción política, porque creemos firmemente que la actividad temporal no puede ser autónoma, y que precisa sujetarse a las ordenaciones racionales y morales de la ciencia social.

Sólo nos resta esperar ambiciosamente que este trabajo sea leído y utilizado, para que de él se extraigan los elementos teóricos iniciales, cuya posesión es indispensable en la vida política.

Tal vez sirva, además —en sus páginas se esconde tal deseo— de primer y más modesto aporte a la iniciativa que tendrá que prosperar, en orden a agrupar en una sola entidad, a los que de veras sienten y practican la doctrina política y económico-social de la Iglesia de Cristo.

VALPARAISO, Junio de 1948.

Edmundo Eluchans M.

CAPITULO I

FUNDAMENTOS

1.— Sociología y otras ciencias. 2.— Lo substancial en la Sociología cristiana. 3.— Sociología y Cultura. 4.— El progreso colectivo.

1.— Sociología y otras ciencias

Constituiría un error de inapreciable alcance el no comenzar, al hablar de Sociología, ubicándola entre las ciencias. En efecto, nada más indispensable para referirse a esta materia compleja que delimitar su campo de acción y, consecuentemente, las atribuciones que posee para sentar conclusiones y verdades generales.

Toda tentativa intelectual llevada en cristiano, se traduce en un estudio de autonomía sólo relativa, pues reconoce la noción unitaria de la sabiduría. El aporte esencial del cristianismo al orden del espíritu, como lo señala Maritain (1), es el revelarse como síntesis y jerarquía del saber, en oposición al mundo antiguo en el que se transparentaba una real rivalidad entre las disciplinas humanas, tanto en el aspecto de competencia cuanto en el de conclusiones.

Las condiciones de ejercicio investigativo del que hurga las cuestiones sociológicas con tal criterio no se sienten esterilizadas por ello. La conexión de todas las ramas del saber que tienen al hombre como objetivo conduce a la necesaria subalternación de ellas, para que en el hecho se refieran las unas a las otras en busca de principios de mayor alcurnia. En la cima del conocimiento se encuentran la sabiduría de la gracia y la teología, según doctrina de S. Tomás y, siendo así, uno experimenta al acudir al dogma la sensación de vitalizar al pensamiento con la fuerza íntima de la fe.

La crítica más socorrida por los que no comparten nuestros principios se basa, precisamente, en esta sumisión nuestra a lo medular y a lo revelado. Pero, bien analizadas las cosas, fácilmente se comprende que tal actitud no indica un renunciamiento personal, ni mucho menos una subestimación de lo científico, sino simplemente una efectiva ponderación de las facultades humanas y, en razón de ello, su limitación a lo cognoscible y la elevación a lo absoluto por la única vía capaz de aprehenderlo.

Lo sobrenatural ha complementado a lo natural, integrándolo y sin alterar su fisonomía. Y siendo la Sociología no sólo análisis de fenómenos sociales, sino también fundamentación de principios de acción y explicación de tendencias y aspiraciones del hombre, no está ajena a lo valorativo humano y, de consiguiente, no está lejos ni de la Filosofía ni de la Teología.

(1) V. Jaques Maritain: "Ciencia y Sabiduría" — Pág. 40.

Entre las ciencias se verifica una interrelación evidente por continen-
cia de sujeto. Así la Sociología estudia al hombre **social**, la Biología estudia
al hombre **animal**, y la Filosofía al hombre **racional**. ¿Es acaso imposible que
tres ramas del saber indaguen el conocimiento del hombre? Es claro que no.
Pero más cierto es aún que tales disciplinas someten para sí las propiedades
del hombre sólo en la esfera particular en que actúan, y que lo reciben pre-
munido ya de una realidad existencial.

De manera que ha de encontrarse un saber que agote al hombre co-
mo tal, como esencia y como ser. Y si lo fundamental en él, como en el de-
curso de este trabajo lo demostraremos (2), es su categoría espiritual, ella,
completándose, reclama los atributos contingentes del hombre que otras cien-
cias analizan, “avanzando a su estado de pleno desenvolvimiento por la ac-
tualización de sus posibilidades”. Desde esa raíz aflora la Sociología llevan-
do como patrimonio inicial los principios constitutivos del ser.

La subalternación de las ciencias, pues, refleja el orden ascendente de
esencialidad que el objeto de cada tipo del conocer tiene en el ser (3).

Los conceptos simples que se entregan llanos a la razón bien pueden
desligarse de lo absoluto y marchar por una senda de plena independencia.
Pero desde que entra en juego un problema superior al ámbito específico de
la ciencia que a él se aboca, necesario es acudir a la solución ya dada por el
saber superador.

De esta manera son dos las cuestiones que de inmediato se nos apare-
cen dignas de dilucidar: a) ¿cuáles son las repercusiones de la Revelación y
la Filosofía en la Sociología?; y b) ¿cuáles son los límites de la Sociología
y en qué instante cesa su competencia y le corresponde someter sus dictados
a los datums de la Teología y la Filosofía?

La Revelación y la Filosofía ejercen, en primer término, un influjo ne-
gativo en la Sociología (4). En su mérito no puede ésta llegar a una con-
clusión diferente de la promulgada por aquéllas. Y eso basado en el princi-
pio de la no contradicción, ya que no es dable aceptar una verdad que sea
tal para la Sociología, por ejemplo, y que sin embargo, la Filosofía rechace
por errónea.

Junto a esta influencia aparece aquella que reafirma y esclarece los
conceptos sociológicos. Cuando el estudioso de las cuestiones económico-so-
ciales cree haber descubierto que la armonía es indispensable para la pros-
peridad y trata de arraigar su conclusión en un juicio de valor, es la voz de
la revelación la que le indica que serán bienaventurados los pacíficos, y se-
rá la ciencia rectora del pensamiento la que le demostrará que el ser huma-
no tiende hacia la paz como hacia un elemento irrenunciable en su destino.

El segundo problema, arduo y difícil, ha sido debatido con criterios
disparés, y desde Comte que erige a la Sociología como el epicentro de la
ciencia, hasta quienes estiman que ella no hace sino “preparar el terreno”
(5) para otras disciplinas, múltiples tendencias manifiestan la riqueza in-
calculable del disentir.

La ciencia no puede reducir a leyes permanentes los fenómenos que
dependen de la naturaleza libre del hombre. Si toda ley expresa una rela-
ción necesaria de causa a efecto y si es atributo del hombre la actividad
libre y la autodeterminación, mal puede establecerse aquí una conexión in-
variable, desde que no existe un obrar predeterminado. Por consiguiente,
la ciencia aparece como un ideal noético sólo en el orden de los fenómenos

(2) V. Pág. 63 a 68.

(3) Juan R. Sepich — “Introducción a la Filosofía”, Pág. 178.

(4) V. O. Nicolás Derisi — “Concepto de la Filosofía Cristiana”, el que se refiere al
influjo de la Revelación en la Constitución de la Filosofía Cristiana — páginas
57 y siguientes.

(5) V. opinión de Blanca Magnino — Revista Internacional de Sociología — Madrid,
Enero de 1947 — Pág. 49.

de la naturaleza material (6). Sin embargo, y al respecto se ha producido una divergencia entre sociólogos cristianos como Derisi, Athayde y Delos, algunos aceptan la sistematización científica de la sociología "por observación y leyes de los hechos sociales" (7) y yuxtaponen esta sociología empírica a la normativa-filosófica, otorgándole calidad de ciencia. Pero en realidad, y el mismo Derisi lo hace notar, la oposición entre los unos y los otros es meramente apreciativa: se trata en definitiva de saber si un conocimiento experimental de hechos sociales y leyes de probabilidad máxima merece o no el nombre de ciencia estrictamente tal.

Lo que sí negamos es el planteamiento de Durkheim que, sentando el determinismo social, (8) fundado en la condición común de la sociología y las demás ciencias, rechaza la posibilidad de levantar un cúmulo de principios directivos de la vida social.

Construir una Sociología a base de hechos y leyes consecuenciales únicamente, es concebir una ciencia social incompleta. El fin de la Sociedad y del hombre se confunden en la zona postrera en que aquélla le sirve a éste de recurso temporal para su perfeccionamiento. El hombre que no es una sustancia inerte, porque en tanto tiene espíritu se mueve con propia voluntad, no puede someterse a leyes matemáticas; no se ajusta su forma con la rigidez y constancia de lo científico.

Este temperamento no significa la negación de una ciencia del hombre, pero sí rechaza la indagación de su esencia mediante la experimentación.

Por ello la Sociología Cristiana exige una concepción integral de la sociedad, que es exigir una concepción integral del ser. Junto a la verificación de las manifestaciones externas de la vida colectiva, las que son objeto de precisiones científicas, el estudio social se dirige a captar la constitución interna de la comunidad, su fuente de origen, su fin definitivo. Los hechos son productos de la voluntad humana o del acontecer natural, mientras que la estructura íntima del cuerpo social se esconde en la esfera metafísica de las verdades y principios de orden primordial. Ni aún así configurada la Sociología es total, pues la verdad y la observación son potencialidades en el orden de las realizaciones. De allí que la ciencia social sea también un programa de trabajo, el origen de la acción social, el motivo intelectual de la acción política.

Así lo entiende Athayde (9) cuando escribe: "La Sociología ofrece un triple aspecto: **filosófico** en cuanto se ordena a las ciencias que la superan: la moral, la metafísica y la teología; **empírico** en cuanto recoge material para sus inducciones y trabaja en el campo de la observación social e histórica; y finalmente **pragmático** o **político** que se dirige directamente a la aplicación concreta, en la sociedad, de sus estudios prácticos y deducciones teóricas, en orden al progreso social".

Tiene suma importancia recalcar que la ciencia social es un saber del hombre y para el hombre, pues venimos sosteniendo que el inquirir sociológico no es autárquico, sino dependiente. Una tesis naturalista nos conduciría a fijar una Sociología precisiva totalmente autónoma y ajena, por consiguiente, al conocimiento profundo del ser, imposible de alcanzar por la estadística o la física social, al igual que es imposible descubrir la fuente prima de la vida humana bajo el lente del microscopio.

Según los objetivos perseguidos por la Sociología, ella es tanto especulativa cuanto práctica, pues toda conclusión teórica o experimental que logra, adquiere el carácter de imperativo de actividad.

(6) V. O. Nicolás Derisi: "La estructura noética de la Sociología" — Pág. 66.

(7) V. O. Nicolás Derisi: "La estructura noética de la Sociología" — Pág. 69.

(8) V. Durkheim en "La Sociología y las reglas del método Sociológico" — Pág. 181 y sig., defiende el principio de causalidad y su aplicación en la Sociología.

(9) V. Tristán de Athayde — "Introducción a la Sociología" — Pág. 30.

Delineados así los fundamentos científicos de lo social, esbozaremos a continuación una síntesis de los atributos particulares de la Sociología cristiana y sus ramificaciones en el campo de lo político. Esta síntesis nos comprobará cómo, en definición auténtica, la Sociología estudia al hombre en su vida de relación y analiza los problemas que la convivencia trae consigo, tratando de implantar normas de orden social.

2.— Lo substancial en la Sociología Cristiana

Lo expuesto con anterioridad sobre la subalternación de las ciencias tiene lógica aplicación, cuando se examinan los postulados que hace suyos la Sociología, sin necesidad de discutirlos y verificarlos, porque ellos le son presentados como una verdad demostrada.

Toda ciencia social que pretende ser tal debe sujetarse a ciertos elementos de conocimientos preestablecidos. El ir en su búsqueda no le es propio y, al hacerlo, de inmediato se desnaturaliza no pudiendo en tal caso investir la denominación de Sociología. El complicar las cosas, el adentrarse en disquisiciones teológicas o apoloéticas, es lo que acarrea a la postre la complejidad incomprensible de las cuestiones sociales.

Por la inversa, el no someter el estudio de lo social a determinados principios conduce a una desvalorización de dicha ciencia. Privarla de una esencia ideológica es crear una Sociología falsa, impotente para dar conclusiones acertadas y encerrada en la estrechez de lo empírico.

Los que no concuerdan con nuestra opinión acerca de la necesidad de limitar la Sociología a los problemas de su exclusiva incumbencia tachan de apriorístico nuestro punto de partida. No hay tal. La materia en debate dice relación con la procedencia o improcedencia de señalar los límites de cada ciencia a fin de permitir su profundización sistematizada, y a la vez, su jerarquización. Demostrado esto, bien podemos acudir a los principios filosóficos que sustentamos para informar los problemas de la Sociología.

Quien desea, por consiguiente, encontrar en una monografía o tratado sociológico las pruebas de la ubicuidad de Dios o de la Resurrección de Cristo, sufrirá una gran desilusión. El análisis de las cuestiones sociales nos hace exponerlas y explicarlas en cristiano, pero no nos obliga a revisar cada una de las verdades que sabemos comprobadas y a las que tenemos que acudir.

Tristán de Athayde (10), siguiendo a Munster y Spalding, expresa que las hipótesis en que toma pie la Sociología Cristiana son las siguientes: a) la existencia de Dios, b) la inmortalidad del alma, c) la libertad de la voluntad, y d) la encarnación de Cristo.

Si tales nociones iluminan el ámbito de la Sociología y si la Sociedad ve en el hombre su núcleo vital, preciso es establecer de qué modo ellas se enlazan y ejercen influencia en el ser social.

Dentro de la concepción cristiana el hombre contiene en sí dos categorías diferenciadas. Es a la vez **individuo y persona**. Como individuo se ubica biológicamente entre los entes que viven y se desarrollan naturalmente, siéndole aplicable por tanto, todas las leyes necesarias de lo fisiológico y de lo vegetativo. Como persona, en cambio, lleva en sí el germen de un destino superior y dotado del libre albedrío, vive en función de él condicionando sus actos a la realización de sus posibilidades y de su finalidad eterna.

Desde que lo sobrenatural ha entrado en la historia —expresión textual de L. Sturzo— la historia, para conducirse con certeza, debe aposentarlos y recibir sus dictados. La sociedad, que se compone de personas hu-

manas, ha de servir de ambiente y estímulo a tales personas para que se completen en la actuación.

Lo que singulariza a la sociedad cristiana es la adaptación de sí misma a los moldes racionales que circunscriben su tarea. Estriba su mérito en el reconocimiento de los valores espirituales del hombre y justifica su existencia la virtud que posee de permitir la consecución de la misión de la persona en unión y en la cordialidad cívica.

Como señala Balmes (11), “la sociedad compuesta de hombres, gobernada por hombres, ordenada al bien de los hombres, no puede estar regida por principios contradictorios de los que rigen al hombre”. He aquí la característica fundamental de la sociedad; su sumisión a las esencias humanas.

Este elemento finalista en la sociedad cristiana —que se traduce en su cooperación al fin de los que la integran— es consecuencia normal de la ley de la subordinación de lo relativo a lo absoluto. Responde a una realidad trascendente y, por ello, es la única fórmula que se presenta a los hombres para llevar a término sus recursos y desarrollarse sin miedo. Porque el temor, en definitiva, no es sino la desazón de verse superado por la incompreensión o por la fuerza ajena. Una sociedad sin sustento espiritual es una sociedad de hombres con miedo, que dudan u odian, porque así creen protegerse. La verdad es la manera exclusiva de salvar los derechos de cada uno, armonizándolos con los de los demás, y haciendo fructífera la convivencia.

El finalismo de la acción humana del que es trasunto la teleología social, en su proceso dinámico requiere de órganos a cuyo través expresarse. Sus múltiples funciones piden concretizarse en ciertas **formas sociales**, que son las órbitas naturales donde el hombre se mueve y desenvuelve sus tendencias innatas. Estos órganos son tales porque constituyen medios “para la proyección del finalismo de la acción humana”. Aparecen, asimismo, “como una actuación inmanente de este finalismo” (12).

Las formas sociales o agrupaciones responden a necesidades del hombre y su ministerio consiste precisamente en darles satisfacción. Su organización y caracteres tendrán también que conformarse con las normas que establecen la finalidad del hombre. Un órgano social no podrá catalogarse de tal modo sino en cuanto sea efectivamente vía de realización de las potencialidades de la persona.

La sociología cristiana es substancialmente, entonces, orgánico-finalista. Comprende el destino del hombre y subordina a él el de la sociedad, encauzando las formas sociales hacia la plenitud del ser, que es la perfección de sí mismo mediante el florecimiento de sus aptitudes supratemporales.

Así la Sociedad se nos aparece como un fin intermedio (13) al que el esfuerzo se encamina con miras a lo superior. Trascendiendo el hombre lo social, la sociedad no lo somete arbitrariamente a sus designios y, por el contrario, encuadra su constitución en la persona espiritual. Pero, en cuanto individuo, el hombre se priva de parte de su independencia, renunciando a ella en interés colectivo.

El bien común es, por consiguiente, la resultante de la sumisión de la sociedad a la persona como el fin intermedio se conforma con el fin último y de la subordinación del individuo a la sociedad “como la parte se ordena al todo”. La persona, a su vez, se define en su destino y desprende su valor de Dios mismo, del que es el hombre imagen y semejanza por cuan-

(11) Jaime Balmes — “Ética” — Pág. 167.

(12) Luigi Sturzo — “Leyes Internas de la Sociedad” — “Una nueva Sociología” — Pág. 50.

(13) V. J. Maritain — “Principios espirituales y temporales de una nueva Cristianidad”, páginas 116, 135 y 162.

to lleva consigo la misión de retornar a lo absoluto. Su vida no es sino un paréntesis de temporalidad.

El extremismo liberal y el totalitario —racial o proletario— provienen de la no distinción entre individuo y persona. El primero es una hipertrofia del yo, el segundo, una atrofia del ser y su absorción completa por la colectividad.

La concepción auténtica del hombre social nos lo muestra distinto en estos dos aspectos ontológicos, pero siempre uno e igual a sí mismo. “Esta diferencia de nivel entre el grado inferior en que la persona tiene el foco de su vida de tal y el grado inferior en que se constituye como parte de una comunidad social, explica cómo la persona reclama siempre la sociedad y tiende al mismo tiempo a superarla en procura de su fin que es entrar en una sociedad de puras personas, es decir, la sociedad de las personas divinas, que la colma dándole infinitamente más de lo que podía naturalmente pedir” (14).

Si afirmamos que por una parte el individuo se sujeta a la comunidad en aras del bien general y por otra la sobrepasa, debemos añadir, a objeto de evitar confusiones, que si bien es cierto que el hombre no compromete en lo social su ser íntegro, le otorga el rol de laborar en la obra total de su perfeccionamiento.

La “tensión” que se origina entre el hombre y el grupo social se resuelve mediante la infusión de la dignidad de la persona en la naturaleza de la comunidad (15). Así se explica que el cristianismo no mire a la sociedad como un algo inferior a sus virtualidades, sino que las extienda éstas a sus semejantes realizando en lo temporal un súnfil del cuerpo místico.

La vocación suprema del hombre impide su desaparecimiento en el estado, y su convencimiento de que ha de cumplir una tarea que es común a la de los otros hombres, lo sitúa en el ángulo preciso para que la amistad y la concordia se adueñen de su sentir. Es el amor el resorte determinante del equilibrio entre la sociedad y las personas. Y éstas pasan a la entidad política por medio de las formas sociales menores (familia, sindicato, etc.), formas cuyo perfil y solidez son también consecuencia del afán humano que aspira a la reconciliación y a la reciprocidad.

Esta bondad a implantar es un ideal cuya base racional es la empresa de la humanidad que busca su cauce definitivo. Es la médula espinal del movimiento histórico cristiano, el que parte desde la aurora de la palabra evangélica irradiando la luz clara de la verdadera libertad y fraternidad.

Todos estos requerimientos sociológicos se dirigen a estructurar un cuerpo político en el que aparezca una cultura cristiana rectora de la conciencia y de la actividad y que propulse el mejoramiento de las condiciones ambientales en que el hombre se desempeña.

Y desde luego no olvidamos que el progreso es tanto material como moral. Libertar al hombre de la servidumbre económica es abrirle el horizonte de sus posibilidades espirituales. La democracia cristiana quiere la solución de los problemas materiales porque afirma que el sendero de la virtud se hace menos arduo cuando se cuenta con un alma no expuesta al acicate del hambre y del resentimiento.

3.— Sociología y Cultura

Los gérmenes cultivables del ser, por la vida social, crecen y adquieren una madurez. La cultura es el desarrollo de las facultades físicas

(14) V. J. Maritain — “Para una filosofía de la persona humana”, página 148.

(15) “La dignidad del hombre es al mismo tiempo, la dignidad de la comunidad moral querida por Dios: y “la dignidad de la autoridad política es la dignidad que proviene del compartir la autoridad de Dios” — Pío XII — Mensaje de Navidad — 1944.

y morales de los hombres; la adhesión y práctica de los postulados de dicho desarrollo origina una actitud culta. La cultura encierra en sí los principios y las conclusiones del saber, es una conformación general a que se reduce la ciencia, y que motiva permanentemente posiciones concretas. La concepción de los valores de este mundo, de sus posibilidades, de sus fines, es la misión preliminar de la cultura. Así como una apreciación parcial de dichos valores significa la obtención de una cultura incompleta, el privar a la cultura de un sentido dinámico es crear un saber por el saber, que es el peor dilettantismo. “La urgencia de la vida nos hace vivir sin demora ni traspaso y la cultura, que es su interpretación, no puede tampoco esperar” (16). Esta misma consideración incitó a Denis de Rougemont a escribir “Penser avec les mains”, libro en el que sostiene razonadamente que el traspás de lo intelectual no es haber conducido mal lo político, sino haber rechazado conducirlo.

La cultura no es la Religión ni está la Religión específicamente enlazada con ninguna cultura, porque trasciende a la cultura, como trasciende a la Sociedad (17). La cultura es la recepción del hombre natural como un todo organizado desde dentro, por su libertad y racionalidad —y no natural en el orden de lo instintivo incontrolado. El objeto propio de la expresión final de la ciencia es una síntesis, es la regulación de la vida terrena, el progreso de la existencia temporal.

Civilización y cultura no son términos antagónicos. Hay quienes sostienen que mientras la cultura es la idea y la actividad, la civilización es la estabilización objetiva de la cultura. Las obras hechas, los medios científicos y culturales ya plasmados, serían civilización. La cultura, según este criterio, es impulso y desarrollo permanente, la civilización es la estática de la cultura, una especie de cultura terminal. Mac Iver ha afirmado, por su parte: cultura es lo que somos, civilización es lo que usamos. Pero todo esto es más bien anatómico que filosófico, pues la obra hecha o construida no queda desligada de la cultura, no muere al cultivo de lo que es útil y verdadero. Por el contrario, se acrecienta como se acrecienta la cultura; pero sí se diferencia de ella en que tiene una medida, posee un exterior. La civilización es manifestación de la cultura en el orden social, como elaboración con perfil particular que la hace distinta de otras civilizaciones, como son distintas entre sí las culturas.

Las religiones no universales se encierran en una cultura o civilización, se dan íntegras, y su destino incluso se compromete en aquéllas. La religión católica, que es decir religión universal, no se confunde con las civilizaciones, porque éstas son construcciones naturales, mientras la religión es sobrenatural. Lo cual no significa que la cultura es independiente de la religión, pero sí que la religión no requiere de una cultura.

La integración del saber lo hace progresivamente saber científico, saber culto y saber de salvación (18). El saber científico es al saber culto como la materia dispersa y múltiple que en la unidad ordenada y sintética se configura y cobra solidez. Una cultura desligada de un principio espiritual muéstrase de una pobreza irremediable y prácticamente envuelve el rechazo de toda noción esencial. Es la cultura en la esfera de lo temporal la cohesión de los elementos materiales, morales y estéticos que, aglutinados, estructuran la mentalidad de la época. Los nombrados elementos exigen una sobreelevación, una conducción a un fin que no es el progreso social, ya que a éste tampoco converge en decisión última el esfuerzo de las personas. Por no ser la cultura un fin en sí, ha de modelarse según la exigencia del fin de la especie humana y ha de ser informada por aquél. De allí que sea

(16) V. José Ortega y Gasset — “El libro de las misiones” — Pág. 110.

(17) V. “Religión y Cultura”, de Jacques Maritain.

(18) V. Max Scheler — “El saber y la cultura”.

sólo una cultura teocéntrica la expresión acabada de un orden temporal perfecto.

Pueden haber tantas culturas como pueblos, y de hecho casi cada pueblo o agrupación racial similar, tiene su cultura. Mas la religión es sólo una, como una es la verdad. Concluir de esto que la cultura es inocua a la verdad es inexacto; pero sí nos conducen las premisas aludidas a aseverar que la religión es capaz de imperar a la vez en varias civilizaciones temporales. La diversificación de éstas no es un mal; más bien es reclamo de la humana diversidad, pero las civilizaciones se resuelven en lo que las trasciende y hace valer, que es la religión. No olvidemos que es el fin el que dá mérito a los medios y no los medios al fin.

Las empresas de las culturas, por consiguiente, no incorporan a sus riesgos a la religión. Lo que afirmamos y, que traducido jurídicamente, significaría que el Estado no es la Iglesia, no era tan claramente entendido en tiempos pasados. La concepción de una sociedad política regida por los vicarios de la fe; la confusión del poder civil y del poder eclesiástico, exige ser reemplazada hoy por una delimitación de esferas de influencias. La evolución de la humanidad y la dispersión de los hombres en credos no coincidentes, impide una reglamentación de lo social por lo religioso. La ausencia de esa regulación no implica ausencia de las confortaciones espirituales a que el hombre aspira, ni tampoco la neutralidad absoluta de la comunidad en lo que respecta a materias religiosas. Su efecto inmediato es impedir la imposición artificial de las creencias, salvándose de ese modo la independencia propia del espíritu el que progresa por amor y elección y no por acatamiento ciego y temeroso. La hipótesis cultural así programada permitiría que la verdadera fe se inculcara mediante la heroica vida y el ejemplo, amasado en justicia y caridad, de los que comulgan en ella.

El humanismo triste cuyas consecuencias nuestra generación soporta es, como dice Maritain un humanismo separado de la Encarnación. “En la concepción que los tiempos modernos se han hecho y se hacen de la cultura, podemos ahora distinguir tres grados o tres momentos: en un primer momento, en el cual la civilización prodiga los más bellos frutos, olvidada de las raíces de donde sube la savia, se piensa que ella debe instaurar por la sola virtud de la razón determinado orden humano, que es concebido aún según el estilo cristiano heredado de las edades precedentes; estilo que se vuelve reprimido, y comienza a descomponerse. Podemos llamar a este momento el momento **clásico** de nuestra cultura, el momento del naturalismo cristiano.

“En un segundo momento puede percibirse que una cultura que se mantiene separada de las supremas medidas sobrenaturales, necesariamente debe tomar partido contra ellas; se le pide entonces que instaure un orden que se reconocerá como fundado sobre la naturaleza; que deberá liberrar al hombre, y asegurar al espíritu de riqueza la posesión tranquila de la tierra: es el momento del optimismo racionalista, el momento **burgués** de nuestra cultura. Empezamos a salir de él.

“Un tercer momento es el momento del pesimismo materialista, el momento **revolucionario**, en que el hombre, situando decididamente su último fin en sí mismo, y no pudiendo ya soportar la máquina de este mundo, inicia, como lo vemos en nuestros días en Rusia, un combate deliberado contra la ley natural y contra su autor; emprende la tarea de hacer surgir de un ateísmo radical una humanidad completamente nueva” (19).

Hemos de construir una civilización para el presente, fruto de una cultura humanística cristiana, que condense en sí, junto con la necesidad de la referencia a los valores del espíritu, la defensa de las conquistas de la técnica, de la ciencia y de la política. Una cultura que dé amparo a los

hombres en su trabajo, mediante la afirmación de la justicia social; que permita el crecimiento del saber, fomentando y amparando la búsqueda de los secretos de la naturaleza; una cultura, por último, que proclame la política limpia y austera de la fraternidad y de la ayuda y que despierte los sentimientos dormidos de los hombres a los llamados de sus más profundas esencias históricas.

La cultura para hoy, tendrá que tender a la implantación de un sistema de vida en el que los principios de la fe y de la esperanza guíen a los hombres en el desenvolvimiento de sus virtualidades. Será la infusión de un sentido espiritual y misional de la existencia la que labrará desde las entrañas del cuerpo social el advenimiento de la hora de la armonía. En la diaria renuncia de nuestras ambiciones desleales, en el sacrificio doloroso de todo lo superfluo, en la medida en que seamos más amantes de lo eterno que de lo efímero, se encuentra el destino de la cultura y de la sociedad.

4.— El progreso colectivo

El progreso individual difiere del progreso social, pues el hombre se dirige a un estado definitivo en que se desprenderá de la materia, en tanto que la sociedad es perecedera y progresa subordinada al fin de sus componentes. Esta no identidad permite afirmar que el progreso de la comunidad no tiene validez sino en la proporción en que signifique progreso de las personas, pues es la sociedad la que sirve a éstas y no las personas a la sociedad. La consideración anterior, fundamental en el pensamiento cristiano y que en todos los problemas sociológicos otorga una ajustada solución, no entraña la autonomía radical de los hombres en el Estado, ni conduce, por tanto, a una concepción egocéntrica.

El perfeccionamiento de los hombres, su crecimiento paulatino en sus varios aspectos, la satisfacción cada vez más entera de sus necesidades temporales y espirituales, constituyen el progreso individual. Esta marcha— el progreso es activo— no se equipara a la de las otras especies animales ni a la de los elementos de la naturaleza, ya que el progreso del ser se hace racional y libremente, no depende fatalmente de los factores externos con los que el hombre se relaciona. Así en las más duras circunstancias y en contra de innumerables tropiezos el hombre puede cumplir su tarea particular y alcanzar la felicidad. Y, por la inversa, muchas veces ésta se niega a quienes aparentemente disponen de los elementos indispensables para su logro. Dése, sin embargo, un cuidado adecuado a una semilla, cultívesela en medio propicio y en buen clima, e indefectiblemente rendirá flor y fruto. El progreso de las especies es necesario mientras el del hombre se expone al fracaso, porque él es el motor de su existencia, porque su libre albedrío determina el buen o el mal éxito de sus esfuerzos.

La naturaleza se opone con su inercia y sus reacciones que dependen de leyes físicas, a la obra del hombre. Este, desamparado en su flaqueza biológica no es capaz individualmente de mucho, y originariamente busca la ayuda ajena. En la sociedad los hombres se agrupan para dominar la naturaleza en su amplia vastedad, en todo aquello que la conforma de ojos afuera, y en todo aquello que desde dentro del hombre lo urge a alimentarse, a satisfacer sus instintos y a defender su especie. La sociedad realiza la doble función de refrenar lo negativo de nuestra ontología y lo adverso del mundo exterior, y de impulsar el desenvolvimiento de los afanes propios de las personas hasta el orden absoluto en que éstas reconocen su supremo destino.

El progreso de la colectividad envuelve pues, la liberación del hombre de los requerimientos de su individualidad y el apogeo de las aspiraciones de su alma.

El movimiento de las colectividades no es ineluctablemente progre-

sista. Aún cuando se demostrara que la historia de hecho ha acreditado que los hombres día a día pueden vivir más libres de miserias, no sería aceptable la creencia en un progreso necesario. Porque el progreso no es la técnica solamente, porque no equivale al simple desarrollo de la máquina y la pasmante evolución de la ciencia: la técnica, la máquina y la ciencia han constituido más de una vez el escollo más arduo de salvar para el hombre. En sí mismos tales bienes no significan perfección e incluso aprovechados con el frío egoísmo de los que sólo viven para lo tangible, aparecen como las armas más decididamente contrarias al progreso.

Los que sostienen que la humanidad se dirige directamente y cada vez con más prisa hacia la felicidad por la senda del progreso, olvidan al hombre verdadero, niegan la valía personal de éste y, con ello, esbozan políticas y filosofías exclusivamente reconocibles por el ser si abjura primeramente de su esencia y de su espíritu. Este **optimismo progresista** se aprecia en la concepción hegeliana de la ley metafísica de los tres estados: tesis, antítesis y síntesis; en la ley positivista de los tres estados de Comte: teológico, metafísico y positivo; y en la ley económica de los tres estados de Marx: feudalismo, burguesía y proletariado (20).

¿Y qué decir de la introversión pesimista y desesperada de un Schopenhauer o de un Kierkegaard? Aseverar que el mundo es y será siempre triste, que la salvación del hombre no existe porque todo lo que crea lo ata más y más a esta tierra que está hecha de odios y que en el odio desemboca, es la más cruel anarquía intelectual. Conduce a la locura, a la misma agonizante locura que lucía Nietzsche cuando besaba frenéticamente a un caballo para correr de inmediato a escribir a su madre: madre, estoy loco, y perecer después aniquilado por su propia filosofía de la amargura (21).

El progreso auténtico es ascensión; se manifiesta como un movimiento permanentemente vertical, mediante el cual las personas suben de grado en grado hasta asentar la vida en su sobrenaturaleza. Lo sobrenatural no nace con el final de la existencia ni es por consiguiente todo lo de este mundo necesariamente imperfecto y despreciable. El hombre es, a la vez, carne y espíritu y el progreso a que tiende implica la satisfacción de los reclamos de su espíritu —que son siempre valederos— y de los legítimos de su carne. La legitimidad que éstos cobran proviene de su sumisión al espíritu que como fin moldea e imprime en los medios su ética y sus atributos.

La necesidad de reducir el progreso a la vida interior hizo pensar a Keyserling que en fin de cuentas el problema del progreso no es un problema general, sino un problema íntimo, como el amor (22).

Frente al desarrollo material incalculable casi de la época actual ha de buscarse un desarrollo paralelo del progreso espiritual; y mientras más fácil sea la vida temporal por la sobre abundancia de recursos y de elementos de consumo, más indispensable será que el hombre resista aquello que en él lo lleva a juzgarlo todo en función de sus intereses, de su egoísmo y de su comodidad (23). Las bases de una filosofía del progreso que tendrá que concluirse habrán de ser cristianas, pues de otra suerte, la injusticia encontrará en la civilización su más fecunda fuente.

El progreso de la sociedad sólo será posible— y con ello se comprueba que el progreso no es fatal— cuando se capte el sentido transitorio de los bienes terrenales y cuando se comprenda claramente —y se viva esta comprensión— que ha de orientarse el desarrollo industrial hacia el desarrollo moral como la materia se asila en una forma para ser eficaz. El orden visible por consiguiente no es el factor determinante del progreso, ni

(20) V. Tristán de Athayde — "Introducción a la Sociología" — Pág. 57.

(21) Maxence van der Meersch ha escrito una de las más recias y profundas novelas de la actualidad (*Cuerpos y Almas* — Bs. As. 1947), haciendo la crítica de las últimas actitudes de Nietzsche.

(22) V. Conde de Keyserlin "La vida íntima" (Ensayos Proximistas), página 129.

(23) V. Daniel Rops — "Par delà notre nuit", página 43.

tampoco el desorden visible y la pobreza temporal terminan irremisiblemente en la decadencia; recordemos que según las palabras de Santa Catalina de Sena es la **justicia** la fuerza de conservación de las ciudades. Hemos de permanecer por consiguiente en la época actual tan llena de inventivas y de técnicas, más alertas que nunca a la independencia y valor de nuestro espíritu, no dejarnos llevar por el flujo del devenir, no ser como aquellos que según la frase de Maritain "sufren el mundo más que lo piensan, son actuados por el mundo sin actuar sobre él" (24).

El incremento de la ciencia y de la riqueza es un objetivo legítimo y digno de ser estimulado. Mas ha de salvarse lo superior del hombre, confiando tales conquistas al orden temporal o de la civilización en el que todos convivimos, pero ciertos de que él no nos agota, y que lo trascendemos. La creación de una economía que reparta equitativamente los bienes; de máquinas que alivien el esfuerzo del hombre, y el descubrimiento de materias que curen su cuerpo y fortalezcan la raza son dignos de merecer la máxima dedicación. Pero son insuficientes para hacer el progreso. La tarea impostergable en la actualidad es sacar el mayor fruto de los beneficios que la ciencia ofrece para que mejorándose el nivel de la vida terrena, las personas consigan limpiar su alma de la desesperanza. Más fácil es alcanzar la vida eterna sin el odio y extenuación que da el hambre y la desdicha, que sumidos en la pobreza, la que si da santos los da por selección y por esfuerzo sublime, más no como acondicionamiento a todos aplicable para llegar a la plenitud.

(24) V. Jacques Maritain — "Religión y Cultura", página 54.

CAPITULO II

LAS CAUSAS DE LA SOCIEDAD

- 1.— Causa eficiente — 2.— Causa material.— 3.— Causa formal.—
4 — Causa final.

1.— Causa eficiente.—

La sociedad se nos aparece como la unión de los hombres en busca de su fin y, para llegar a él, en busca primero del bienestar temporal. La agrupación en la comunidad tiene un origen: investigarlo es indicar la causa eficiente de la Sociedad, o sea, el modo o forma como se produce la conjunción de individualidades en el plano comunitario.

El análisis del problema comprende tanto el estudio del “por qué” ha nacido la Sociedad, cuanto el del “cómo” se llegó a ella. En otros términos, se hace indispensable diferenciar claramente lo que pertenece a la Sociología Filosófica y lo que es propio de la Empírica. Tan sólo nos limitaremos a indagar las razones teóricas que orientan el pensamiento social-cristiano, no porque desestimemos la Sociología Experimental, sino porque una investigación de tal amplitud no cabe dentro de la modestia de este trabajo (25).

Junto a la prueba indirecta que demuestra la existencia de agrupaciones humanas desde la aurora de los tiempos, en forma rudimentaria y sin jerarquía jurídica, pero en todo caso asociaciones cuyo espíritu esencial traducía unión y ayuda, hay múltiples pruebas directas de la tendencia del hombre a vivir en Sociedad.

El ser humano es una imperfección perfectible pues participa de la perfección sin identificarse con ella. Necesariamente impulsado a actuar y desarrollarse, pero libre de la excogitación de los medios para ello, requiere de la comunicación y del apoyo ajeno. En cada hombre se manifiesta la ineptitud física para vivir aislado en el mundo de la animalidad y de la inercia mineral, mas tal ineptitud se complementa con sus dotes anímicas, las que a su vez reclaman un órgano donde cristalizar sus funciones. La Sociabilidad es en el hombre, al igual que la individualidad, una faceta de su propio yo. Pretender señalar histórica o filosóficamente el momento en que su sentido social aparece es invariablemente volver al punto de partida para concluir que dicho sentido es inseparable de su naturaleza. “Si se preguntara si viene primero el individuo y luego la sociedad, primero la “conciencia individual” y luego “la colectiva”, la respuesta sería negativa, si “primero” y “luego” son tomados como significando en el orden del tiem-

(25) Puede verse cómo la historia demuestra la efectividad de la teoría cristiana sobre la naturaleza social del hombre en Taparelli.

po. Si por otra parte se refieren a un orden lógico, a una causalidad coexistente, la respuesta será que el individuo viene primero y la sociedad después (26).

Si una inteligencia rectora de la humanidad ha creado a los seres es porque indefectiblemente ha tenido un propósito en vista. Las acciones que provienen de la razón no se diluyen en la nada para perecer allí; toda actuación es inmanentemente un deseo de arribar a algo. La misión de la persona, (causa final de la Sociedad) constituye un quehacer cuyo cumplimiento posee la fuerza de atracción que el objetivo ejerce sobre los medios que a él conducen. De donde se infiere que el motivo de la Sociedad es el motivo del hombre, ambos se sujetan a un futuro común, pero por ser el instrumento contingente y la obra perpétua, la sociedad desaparecerá precisamente en el instante en que el hombre— como especie — alcance la frontera definitiva de su liberación temporal.

El que la comunidad sea para el hombre (27) no constituye a éste en centro inamovible de las relaciones que la sociabilidad produce. Es absurdo suponer que afirmar la superioridad cualitativa del hombre sobre la sociedad, implica sostener la autonomía radical de éste en ella. Desde que el hombre reclama la sociedad es porque sin su existencia, sus posibilidades — al menos tal como la Providencia lo configuró, pues es perfectamente aceptable imaginar que para idéntica finalidad supratemporal Dios hubiera creado otra exterioridad material y otro mundo — se mantendrían como simple potencia. En este sentido, por tanto, le debe a la Sociedad el ambiente o acondicionamiento en que germina su persona, y tal deuda la extingue en la dación de algo de sí para la mantención de aquélla. Esta dación es, por lo demás, una renuncia a lo relativo en lo biológico— físico de nosotros. La regulación ejercida por la autoridad sobre los ciudadanos es el control de lo "individual" (28) del hombre, para que sociedad e individuo converjan a la persona espiritual, hasta su consumación en la verdad, que es renacer.

Si al instinto social y a la deficiencia ontológica se une el lenguaje se evidencia aún más la doctrina de la naturaleza comunitaria del ser. Ha escrito un sociólogo que el lenguaje es a la razón lo que el movimiento a la sensibilidad, queriendo significar con ello que la razón demanda el intercambio de ideas como corolario esencial de sus atributos. Y Baltasar Gracián sobriamente indicaba: quien no discurre no habla. Es el hombre el único en la tierra que posee la palabra, que se comunica con ella, que hace sa-

(26) V. Luigi Sturzo - "Leyes Internas de la Sociedad" — "Una nueva Sociología, página 45.

(27) Sobre esto, es particularmente interesante anotar la reiterada doctrina de la Iglesia, por boca de sus Pontífices: "Dios es quien erigió al hombre para vivir en sociedad y quien le puso entre sus semejantes para que las exigencias naturales que él no pudiera satisfacer solo, las viera cumplidas en la Sociedad" (León XIII —Libertas— N.o 26).

"Porque la sociedad no ha sido por la naturaleza instruida para que la busque el hombre como fin, sino para que en ella y por ella posea medios eficaces para su propia perfección" (León XIII —Sapientiae Christianae— N.o 2).

—"el hombre dotado de naturaleza social, ha sido puesto en la tierra para que viviendo en sociedad y bajo una autoridad ordenada por Dios, cultive y desarrolle plenamente sus facultades" (Pío XI —Quadragesimo Anno— N.o 47).

—"la sociedad es un medio natural del que el hombre puede y debe servirse para obtener su fin, por ser la sociedad humana para el hombre y no al contrario"

(Pío XI —Divini Redemptoris— N.o 29).

"Es, pues, conforme a la razón y ella lo quiere también así, que en último término todas las cosas de la tierra sean ordenadas en la persona humana para que por su medio hallen el camino hacia el Creador" (Pío XI —Divini Redemptoris— N.o 30).

S. S. Pío XII, en su Mensaje de Navidad de 1941, también afirmaba que era un error creer "que la Sociedad es en sí misma un fin, que el hombre no tiene otra vida más allá de la que termina aquí abajo".

(28) V. "Lo substancial en la Sociología Cristiana", Cap. I.

bedor a su prójimo de sus pensamientos. ¿No tiene acaso este hecho una explicación?

La explicación está en su sociabilidad, ya que el lenguaje es contacto de intelectos y tal contacto sólo se desenvuelve en la comunidad. La razón, la lengua, el instinto, el destino eterno nuestro, son otras tantas urgentes imposiciones para existir en un cuerpo político.

Es de tal envergadura este imperativo que no se logra ni siquiera especulativamente idear un hombre no social o un ser social que no sea hombre (29). Las agrupaciones animales existen como exteriorización del instinto gregario, pero lo que las distingue de las agrupaciones humanas—y la distinción aquí es esencial—es que el elemento primero de la entidad humana es la conciencia en cada uno de sus componentes de su valor, de su permanencia de la tarea reflexiva a que están abocados. Digamos con Sturzo que la diferencia está en esta convicción nuestra de que pertenecemos en cierto modo a los demás, así como los demás pertenecen a nosotros (30). Quien por impulso natural, y no por caso fortuito, vive fuera de sociedad es o peor o mejor que hombre, pensaba Aristóteles, con lo que reafirmaba la unidad del ser-individual y del ser-social.

Para algunos, sin embargo, no hay tal identidad y conciben a un hombre natural no social que llegó voluntariamente a formar la sociedad por razones de conveniencia. Rousseau y la escuela contractualista lo creen así y, a la inversa, otros erigen a la sociedad como valor supremo, haciéndole aparecer como la cúspide de la evolución, y de más categoría, por cierto, que la persona humana.

Estas ideas nos llevan a hacer una observación sobre el paso de la sociabilidad a la sociedad.

La causa próxima eficiente de la Sociedad fué el consentimiento tácito de los asociados que aceptando prácticamente el orden que estaba en vías de constituirse, crearon inmediatamente el vínculo de lo social (31). Este consentimiento se renueva día a día en la sumisión al Estado, en la determinación de las autoridades, en el respeto de la ley positiva. Ver sin embargo en la causa próxima el origen exclusivo de la sociedad es tan torpe como querer reemplazar el talento de un artista por la tela donde pinta, o el genio de un escritor por el papel en que escribe. Ambas son causas, pero la inexistencia de la causa próxima no trae la desaparición de la causa primera; sin aquélla ésta seguirá latente hasta conseguir otra coyuntura donde lograr concretarse, pero su continuidad es irredargüible.

La teoría contraactual del origen de la sociedad y la societaria o naturalista son erróneas. La una, privada de toda idea sería postula principios sin ni siquiera preocuparse de comprobarlos, metafísica o experimentalmente. Rousseau mismo se encargó de aclarar que no justificaría con hechos sus doctrinas, sino que con argumentos a priori. La societaria, estructurada a base de una comparación entre el hombre y la sociedad (Shakespeare escribió algo similar), conduce al endiosamiento de la comunidad haciéndola aparecer como superior al hombre, y a éste, como recibiendo de ella su razón de ser. Algunos, como Blutsehli, han ido más lejos aún en el parangón entre el hombre y el Estado. Se lisonjaba, en efecto, de haber encontrado

(29) Quedan a salvo, sin embargo, las tres excepciones anotadas por S. Tomás: Se puede llegar a la vida aislada, según el Santo de Aquino, por mala fortuna o caso fortuito, por causas patológicas (corruptio naturae) o por elevación espiritual (excellentia naturae).

(30) "El acto social y la sociedad misma es fruto exclusivo del ser racional y espiritual, de sólo el hombre dentro de la creación sensible. Si así no fuese, ¿con qué derecho se excluirían de la noción de Sociedad la colaboración, tan perfecta a veces, que instintivamente realizan entre sí no pocos animales y aún vegetales carentes de razón? Sólo la racionalidad y libertad del acto social, emergente de la espiritualidad del alma humana, hacen que este acto sea específico y peculiar del hombre" (D. Nicolás Derisi "La Estructura Noética de la Sociología", pág. 84).

(31) V. M. Llovera —obra citada— pág. 49.

la partida de nacimiento del Estado germánico, asegurando que su sexo es masculino, y que en el año 1740 (fecha del advenimiento de Federico II) alcanzó la edad de consciente virilidad (32).

La verdad de la posición cristiana se fortalece en la ponderación de sus alcances prácticos. Un individualismo y un socialismo o conducen a la idolatría del hombre o del Estado, y ambas situaciones son tan nefastas como condenables. La tesis de la sociabilidad natural otorga a la sociedad su justo rol, la premune de los poderes con que ha de contar para desempeñarlo; pero reconoce a la vez, la dimensión espiritual de los que la componen, indicándoles una misión que no concluye allí donde cesa la eficacia de los sentidos,

2.— Causa material.

El hombre lleva a cabo sobre sí mismo la tarea de concretar su tendencia sociable en la Sociedad. Siendo un elemento activo o eficiente en la Sociedad, es, asimismo, el factor pasivo de ella, pues la sociedad la integran las personas humanas. El hombre como tal y reflejado en planos inmediatos de comunicación como la familia, la escuela, el sindicato, forma la contextura material del todo social. Pero si por su dinamismo se llega a la sociedad y por su imperfección es cuerpo de aquélla, se evidencia que la resultante de este proceso racional (la concretización social se realiza con base en la conciencia) está tanto por encima cuanto por debajo de la sociedad misma.

Esta dualidad del ser— agente y paciente— es indispensable de remarcar para no caer en errores. Si estudiamos a la comunidad como organismo apreciaremos que los hechos sociales son las manifestaciones de la convivencia, productos de la conjunción del hombre, de la naturaleza y de la sociedad (33). De la valorización de los factores componentes del hecho social depende la solución a dar a la política, a la cultura y al ser. Si los elementos naturales o sociales priman sobre la persona, la filosofía social se orienta hacia la absorción de lo espiritual en el hombre para llegar a afirmar o un individualismo egocentrista o un totalitarismo en el que éste se esclaviza impotente para subsistir con libertad.

La concepción integral de la Sociología salva la categoría independiente del ser (su espíritu) refiriendo la vida social a la consecución de la tarea que la independencia implica. La expresión cristiana de la jerarquía en lo social distingue claramente lo que el hombre ha de dar a la Sociedad, las limitaciones y las renunciaciones que al todo debe la parte; pero, a la vez, exige a la sociedad una función finalista, que labore para que el hombre haga obra de razón y de virtud, para que acceda a la plenitud y a su entero desarrollo (34).

La unidad hombre se desenvuelve en la entidad social sujeta al deber pero detentando derechos. Los deberes pueden sintetizarse en tres órdenes de actividades: frente a Dios, con respecto a sí mismo y con relación a sus prójimos.

Si la humanidad nuestra proviene de un Hacedor, lo creado tiene con respecto a su fuente de origen una obligación, una dependencia. Toda creación es una posterior recuperación en beneficio del creador. Esta verdad, fácilmente comprobable en lo material, es más netamente demostrable en lo espiritual, cuya substancia es la actuación, o sea, la ordenación del esfuerzo en procura de un fin. Ahora, si la Persona que crea es acto en sí, es acabada perfección, ha de entenderse que lo que de Ella proviene nace con la misión de servir que se le imprime como necesidad ontológica; más esta ne-

(32) V. J. M. Llovera —obra citada— pág. 26.

(33) V. Tristán de Athayde — "Introducción a la Sociología", página 79.

(34) Véase al respecto: J. Maritain "Para una filosofía de la persona humana". páginas 144 y 145.

cesidad, si lo creado participa también de la inteligencia del Creador, no es imposición ineludible y está en la voluntad de la persona aceptarla o rechazarla. La libertad del hombre existe de hecho para servir o renegar del Ser que lo forjó, pero en el plano de lo ético tal libertad no es permisible, pues quien dice "libre" sostiene una trabazón de causa a efecto entre verdad y acción. Si descendemos ahora a la creación de lo sin inteligencia por artificio espiritual, pero cuya actividad supone el paso de la potencia al acto, encontraremos dos diferencias: lo creado no nace con el deber de servir, porque tal deber exige una presión inmediata, que sobre la inercia el hombre ha de ejercitar. Además lo creado no se resiste intelectivamente a prestar su servicio porque carece de espíritu y de libertad.

Por consiguiente, el deber de la criatura frente a Dios no es igual al deber de las cosas que la criatura crea, con respecto a ella. El uno exige una obra trascendente, una adecuación de medios; el otro por parte de lo creado no existe, porque su naturaleza impensante no es capaz de movimiento ni mérito.

La ereación del hombre conduce, por tanto, a afirmar la excelencia de la vida disciplinada, ordenada al logro de un objetivo o servicio que es esencia misma de la persona espiritual. La recuperación reclamada por Dios es la vuelta del hombre a El. Santo Tomás indicaba que el hombre es un horizonte entre dos eternidades, con lo que precisaba el sentido finalista de la existencia.

El amor a Dios, la fidelidad a la moral que es Código de rectitud, el respeto de la justicia y el sacrificio de nuestra carne ambiciosa, son la pauta concreta del deber de servir.

En el orden individual el deber frente a Dios significa la subordinación de la materia a la forma, y en el social, la ayuda al prójimo para la conquista de su propia vocación.

La aceptación de una vida organizada internamente significa siempre la posesión de derechos y deberes que constituyen el patrimonio inicial de la persona. Estas facultades y normas no adquieren en el Estado su validez, no requieren indefectiblemente de él para existir, pues son anteriores. El fin del Estado consiste en dar eficacia positiva a las ordenaciones naturales que regulan al ser, en estimular sus aptitudes y, en resguardo de sus facultades personales, sancionar las violaciones que de sus derechos pueden motivar las relaciones comunitarias.

Queda claro, en consecuencia, que el hombre se incorpora a la sociedad con una valía y con un destino; no es el cuerpo social el que le da su quehacer primordial y le otorga atribuciones para que lo alcance. Sólo lo reconoce, pero tiene potestad sobre el individuo en aquéllo que no trasgrede su libertad espiritual.

3.— Causa formal.

La pluralidad de tareas que en la sociedad van a cumplirse, consecuencia del aporte individual múltiple, exige una coordinación. Esta coordinación no podría ser defendida si no fuera la convergencia hacia un fin general su meta última, pues la autoridad —síntesis moral de los elementos materiales— de no ser así, se vería impulsada por tantos afanes cuantos hombres agrupados debe regir. "No es todo uno lo que es propio y lo que " es común: según lo que es común se unen los hombres y de cosas diver- " sas son diferentes las causas; y así conviene que además de lo que mue- " ve al bien particular de cada uno, haya algo que mueva al bien común de " muchos; por lo cual, en todas las cosas que a alguna determinadamente " se enderezan, se halla siempre una que rija a los demás (35).

(35) S. Tomás de Aquino — "Del gobierno de los príncipes" — Capítulo I, Libro I, página 22.

Una sociedad sin autoridad es una sociedad anárquica en que la variedad individual es fuente permanente de dificultades; pero una sociedad modelada con fundamentos en la unidad rígida es tan contraria a la razón como la primera. Los valores personales del hombre, especificados en su conciencia, son autónomos frente a la autoridad y no pueden afluir a ella para juntarse sin discriminación con los de los otros integrantes del todo social. La regulación ejercida por el poder político, entonces, tiene por objetivo la armonización de las aspiraciones no singulares del hombre, mas con respecto a las que le son inseparables, sólo le cabe un papel de condicionador. La labor absoluta del Estado se encamina al control de lo individual del ser— aquellos atributos que conforman la especie—, mientras que en relación con lo personal de éste —aquello que le otorga frente a Dios una responsabilidad no transferible — ha de contentarse con darle un ambiente propicio. En lo que dice atingencia con la conquista de la plenitud espiritual, la función de la sociedad es indirecta y relativa.

La autoridad no brota cuando el clima social ha conseguido cierto grado de perfección, o cuando la experiencia comprueba la imposibilidad de subsistir sin un órgano encauzador de lo temporal. Quien concibe la sociedad, concibe también la autoridad que le es inseparable. Taparelli sostiene que la autoridad es en la sociedad lo que el alma en el ser, lo que la fuerza de los cuerpos; es decir un principio intrínseco y esencial de la unidad para el movimiento y conservación; principio intrínseco —añade— con lo cual se distingue del fin, que es el principio extrínseco de la unidad; principio esencial porque es él quien da a la Sociedad su propio ser (36).

Desde que la Sociedad es cristalización de una tendencia natural, la autoridad, que le es complemento indispensable, aparece asimismo como exigencia de la naturaleza. La autoridad, en sí misma, por consiguiente, es obra del Autor de la naturaleza. No podría tampoco ser de otro modo, pues si se escudriña lo substancial de la autoridad, se verá que ella, para ser tal, ha de contar con un carácter ético. Dicho carácter únicamente es concebible si la realización de la autoridad es realización paralela de las potencialidades personales de los que la constituyeran.

El alcance práctico de la afirmación de la autoridad emergente de Dios y no de la voluntad colectiva es inobjetable. Según Rousseau (37) el poder o soberanía es ilimitado, inalienable, imprescriptible e indivisible. Pero de acuerdo con la concepción que desarrollamos se ve.

—que no es ilimitado, porque el hombre no abdica de sí mismo al entrar en Sociedad y, por ello, la autoridad se erige para el bien común de éste y tiene por límite precisamente tal bien común;

—que no es inalienable, porque ha de distinguirse la soberanía *in habitu* e *in actu*. La propiedad de la soberanía es evidentemente inalienable pero el ejercicio de ella lo es, y, consecuentemente, cobra legitimidad el régimen representativo. Conforme el criterio rousseauiano todo gobierno es derrocable a voluntad de la multitud, porque ésta conserva la autoridad en sí; conforme el criterio cristiano el gobierno no es esencialmente transitorio, y sólo es procedente la rebelión cuando la autoridad contraviene el bien común, que es condición *sine qua non* de su existencia;

—que no es imprescriptible, porque la soberanía considerada en relación con el gobernante destituido es prescriptible cuando una restauración no es posible o cuando su logro acarrearía más desventajas que beneficios. Pero es exacto el pensamiento del filósofo de Ginebra en el sentido de que la soberanía es imprescriptible en cuanto a su propiedad y ejercicio con

(36) V. Taparelli —obra citada— Tomo I, páginas 189, 190, N.º 429. V. al respecto Enciclopedia Diuturnum illud N.º 4 y 26 e Immortale Dei, N.º 4.

(37) V. Rousseau —“El Contrato Social”, páginas 41 y sig.

respecto a la nación, la que ha de prestar su adhesión al nuevo gobierno para transformar su poder de hecho en un poder de derecho (38);

—que no es indivisible, porque el ejercicio del poder puede e incluso debe repartirse entre distintas autoridades, las que, cada una en su esfera, llevan a cabo una misión particular.

Ni nace la autoridad de un contrato de la nación ni cobonesta su acción la fuerza de que dispone. Muchos han observado cómo la fuerza es en la obscuridad del entendimiento un símil de la autoridad; y cómo la "formación de grupos sociales implica el uso de la fuerza. El matrimonio fué simbolizado por el rapto, el sacerdocio por el fuego, el poder real por las varas y los haces". Pero el dominio de la autoridad es un dominio racional en su génesis y en su dinamización. "La autoridad es la conciencia activa del orden" (39).

La autoridad que reconoce por origen primero a Dios no se arraiga en los gobernantes sin intervención del pueblo. Por razones más políticas que filosóficas los partidarios de la denominada "teoría del derecho divino de los reyes" sostuvieron, como señala Vareilles-Sommières, que no sólo la soberanía viene de Dios, sino también el Soberano. La condensación de este pensamiento se encuentra en los versos que sus cofrades compusieron para Enrique IV.

Príncipe victorioso, el mejor de los humanos,
Dios de su mano puso dos cetros en tus manos.
Tú reinarás en paz, vástago de San Luis,
nadie podrá quitarte lo que el Cielo te da.

Pero la doctrina cristiana es totalmente diversa, pues sostiene la mediación del pueblo en la determinación de los detentadores del poder. Aun cuando la soberanía no reconoce en el hombre su primer principio— al igual que la ley cuyo molde puro es la ley divina, pero que se actualiza en la conciencia humana como ley natural —está en depósito en él, y su actividad y ubicación dependen de las directivas de éste. La autoridad de los que rigen la Iglesia y la autoridad del padre de familia son distintas entre sí y distintas también de la autoridad civil. La autoridad de la Iglesia es de Derecho Divino positivo porque fué el mismo Cristo quien designó al primer jefe de los Apóstoles y bajo su inspiración directa, prometida y sostenida, se efectúa su reemplazo. La autoridad del padre de familia —en la que hay quiénes han visto "in radice" el poder político —es de Derecho Divino Natural, porque está en los designios providenciales que el padre forme al hijo, que lo eduque y le enseñe las primeras verdades.

El pueblo aun cuando no es Dios y aun cuando su voluntad no es la regla de lo justo y de lo injusto (40), aparece "como el cuerpo lentamente " preparado y formado de la humanidad común, el patrimonio vivo de los " dones comunes y de las promesas comunes hechas a las criaturas de Dios". Por su conducto se concreta el poder en los gerentes de la comunidad, precisamente por ser su cuerpo el receptáculo de las exigencias materiales y espirituales de los hombres.

4.— Causa final.

El fin de la sociedad es el bien común. No hay discusión sobre ello; pero resta determinar el alcance de la expresión "bien común".

(38) V. Emile Chenon —obra citada— pág. 140 y sig.

Es interesante en relación con la materia la carta dirigida por S. S. León XIII a los Cardenales franceses el 3 de Mayo de 1892, en la que se analiza la legitimidad de los cambios en el poder por revoluciones.

(39) V. Luigi Sturzo — "Leyes Internas de la Sociedad", pág. 90.

(40) V. Jaques Maritain "Cristianismo y Democracia", página 70.

Algo está bien, cuando obra según su naturaleza, cuando su desarrollo posee un sentido de imitación de otro algo que es ideal. La Sociedad concreta tiene también una configuración racional, de la que ha de ser reflejo. El bien de la Sociedad, por consiguiente, sólo será tal en la proporción que su realidad sea congruente con su idealidad.

El ideal se capta reflexivamente, alcanzarlo es obra de razón; de allí que el estudio de la causa final de la Sociedad nos conduzca a analizar el objetivo propio y general de ella. Este objetivo, proyectado en el tiempo y en el espacio, adquiere modalidades particulares; como toda realización, la de la Sociedad perfecta se adiciona en el plano de lo positivo. Pretender agotar un ideal en la zona de lo especulativo, es ir en contra de los principios mismos de la Filosofía, la que enseña que lo singular es más complejo, precisamente porque conecta lo general con la multiplicidad de circunstancias a que ha de aplicarse.

Señalar un fin económico, un fin intelectual, un fin moral a la Sociedad, es especificar en esferas parciales lo que se ha de haber afirmado primero como fin de la comunidad. Pero tales fines, aparentemente desarrollados, pueden conducir a confusión. En efecto, un fin concreto resulta aceptable exclusivamente para una sociedad política determinada, cuya situación actual se conoce, cuyos medios se han ponderado, cuyas necesidades inmediatas se han verificado. Un objetivo de cercano alcance no es siempre viable para sociedades diversas; pero todo legítimo objetivo de pronta consecución es una forma propia del bien común, sin ser el bien común. De esto resulta que si a la Sociología Teórica corresponde indicar el fin último, que es el bien común, es a las Sociologías Prácticas o Pragmáticas a las que les competirá la fijación de una manera cierta de lograr el bien común. Habrá tantas políticas, cuantos planteamientos diferentes la realidad nacional o continental exija, mas dichos programas sólo serán aceptables en cuanto hagan suyas las aspiraciones que el fin absoluto manifiesta.

Es corriente apreciar los yerros en que se incurre en la materia cuando, a pretexto de llevar al detalle las reclamaciones del bien común, únicamente se contempla un panorama limitado. Podrán ser coincidentes en muchos respectos los fines próximos, más las diferencias en lo no substancial no traen consigo la ilicitud de uno de ellos. En otros términos, la idoneidad de un objetivo concreto perseguido por una sociedad se encuentra en su concordancia con el fin último, e idéntico objetivo será éticamente conseguible por otra nación, aun cuando adopte otro procedimiento.

El fin de la sociedad no es el beneficio individual de los que la componen; afirmarlo significa reducir lo social a una categoría inferior, pues el individuo es parte de la Sociedad. Tampoco es el fin adecuado de la sociedad el robustecimiento de sí en desmedro de la nación; aceptarlo es sostener la factibilidad de aquello que, aun cuando exija la abdicación de los valores de independencia y libertad de la persona, acarree a la postre el florecimiento del Estado como entidad política.

El bien común de la sociedad supone el funcionamiento de ésta dentro de los límites de su naturaleza. Si el hombre como individuo pertenece a la comunidad, pero como persona espiritual se vale de ella para su perfeccionamiento, la sociedad se conduce rectamente controlando los desbordes propios de la debilidad del género humano; pero, a la vez, creando un clima propicio y estimulando a las personas para el desenvolvimiento de sus aptitudes superiores.

El desarrollo simultáneo y armónico de los hombres— al que según Balmes debe subvenir la Sociedad —se identifica con el de la Sociedad, pues ésta en concepción auténtica, es para aquél. No está demás insistir, sin embargo, en que el criterio expuesto no constituye al individuo como epicentro del progreso colectivo. La comunidad es orgánica en cuanto tiene un valor indisputado, un valor que proviene de su misión impulsadora, del afán espiritual de las personas. El bien común es esencialmente el logro del fin

de la Sociedad, pero es primer carácter del bien común la redistribución de sí a las personas (41) porque éstas, en cuanto tales, trascienden las sociedades temporales. El destino de los hombres, que es su retorno a Dios, no se somete a la Sociedad; es más que ella; en ese destino la Sociedad encuentra su razón de existir y su vida y fuerza emanan precisamente de esa vocación de las personas que la integran.

El movimiento de las personas en la comunidad es una ascensión constante: el grupo familiar, el conglomerado nacional, son los núcleos temporales donde se ambienta el ser para incorporarse a su mundo definitivo, que no es este mundo. Así como el alma se encierra en el cuerpo, la persona se asila en la Sociedad, se sirve de ella y a su través, y sólo en la lucha permanente con las raíces que la atan a lo material, alcanza su dignidad absoluta (42).

El fin de la sociedad será tanto más rigurosamente cumplido cuanto mejor sirva de etapa intermedia para que el hombre cruce la frontera que lo separa de la plenitud que aquí abajo no le es posible conseguir.

De acuerdo con lo expuesto en este Capítulo, podemos concluir que:

—la **causa eficiente** de la sociedad es el hombre, urgido por su naturaleza sociable;

—la **causa material** es el hombre agrupado en los cuadros sociales menores;

—la **causa formal** es la autoridad, que unifica la multiplicidad de tendencias de los seres, para el logro del objetivo social; y

—la **causa final** es la consecución del destino espiritual de las personas, su retorno a Dios.

(41) V. Jacques Maritain "Los derechos del hombre y la ley natural", páginas 23 y 27.

(42) **El fin de los hombres es común** y lo que se dice de uno se aplica a los otros. "Demostrado que las acciones voluntarias toman su especie del fin, forzoso es reciban su razón de género del fin último, que es común: al modo que los seres naturales se ponen en su género, según su razón formal común. Siendo, pues todo cuanto la voluntad puede apetecer, en cuanto apetecible, de un sólo género, el último fin es necesariamente único; y tanto más, cuanto que en cada género sólo se da un primer principio, y el último fin tiene razón de primer principio"... S. Tomás de Aquino. Suma Teológica, Tomo V, pág. 39.

CAPITULO III

LAS FORMAS DE LA CONCRETIZACION SOCIAL

1.—La familia. 2.—El Estado. 3.—La Iglesia. 4.—Otras formas sociales

1.—La Familia

Erunt duo in carne una
(San Mateo-Cap. XIX-Vers. 5)

El primer círculo de expansión del hombre es la familia. Lo mueven a formarla el instinto sexual y el instinto paternal. El medio por el cual se verifica el enlace entre el hombre y la mujer se denomina matrimonio, el que ante la ley civil es un "contrato solemne" y ante la Religión, un sacramento instituido por el mismo Jesucristo.

Para la Sociología la familia es objeto de un doble estudio; por el primero se analizan sus características singulares y su finalidad; mediante el segundo, se examina la dinamización del núcleo familiar a través de la sociedad y la interrelación que motiva esta dinamización.

La atracción entre los sexos no es solamente biológica sino también moral. El hombre no busca únicamente en la mujer la satisfacción de un instinto, ni viceversa; es una integración lo que se ansía. El vínculo que crea el matrimonio es permanente, precisamente porque la sociedad familiar que de ella emerge, es efecto de la complementación buscada, la que se prolonga en los hijos. La familia es la consolidación del efecto y del amor y es asimismo la depuración del instinto. Las uniones esporádicas entre hombres y mujeres cuyo objetivo es el simple placer no se realizan saturadas del amor, porque éste exige la pureza, porque es expresión de renuncia a uno mismo y no de egoísmo y de satisfacción personal.

Los cónyuges se deben cariño y fidelidad, mas como en toda sociedad, la idea de autoridad es inseparable. El hombre, más dotado de fortaleza, es el jefe de la sociedad familiar. Sin embargo, los cónyuges son, entre sí, espiritualmente iguales. Con ello quiere decirse que los deberes recíprocos que crea el matrimonio se imponen tanto al uno como al otro.

La tendencia al matrimonio es de derecho natural y fué la Iglesia la que primero alzó su voz para proclamar esta verdad y defender a las personas de los preceptos violadores del Estado en esta materia. Ya en el siglo III la Iglesia afirmaba legítimo y exigible el matrimonio entre esclavos y hombres libres, con lo que definía admirablemente el carácter del sacramento matrimonial.

La unidad del matrimonio resulta del amor que guía a los que lo celebran para hacerse un solo ser; de su indisolubilidad, por la que el enlace contraído es permanente e inalterable; por la fecundidad que le sigue y

que se especifica en la descendencia. Aun las familias que no tienen hijos, siempre son familias; alguien ha escrito que el ejemplo de marido y mujer es una irradiación al prójimo que se asemeja a la educación que ellos hubieran dado a los hijos que no tuvieron.

La potestad paternal nace junto con el advenimiento de un hijo, su fin propio es la educación de él, su formación moral y física, su control hasta la mayor edad. El instinto paternal es similar al instinto artístico, porque en ambos aparece una obra de creación. Siempre el ser busca su identificación con algo, se busca a sí mismo en todo aquello que pueda parecersele, gusta de reconocerse y de verificar su eficacia. Pero el instinto paternal hace labor trascendente ya que el acto procreador es una colaboración con Dios: la criatura debe a éste su espíritu y a sus padres la constitución somática. Es también de derecho natural la facultad de educar y su órbita propia es la familia y no el Estado. A éste fluye indirectamente esa tarea, en la medida que el grupo familiar es impotente para dar a conocer a la descendencia la ciencia y la cultura.

Los diferentes núcleos familiares se comunican y entrelazan y forman la comunidad, y la organización política de ella la conforma en Estado. El hombre no integra el Estado inmediatamente sino a través de esta sociedad intermedia, que tiene sus características, su estructura y su finalidad. Dentro del Estado la familia no desaparece, porque sus funciones son prevalentes y su objetivo no se pierde con la creación de aquél. La antítesis hombre y Estado no logrará solucionarse mientras no se entienda la misión específica del grupo familiar, misión intransferible y plenamente justificada por la razón natural y la contextura sociológica que él adquiere en la unidad de su constitución y vigencia; en la jerarquía que lo mantiene y en la progenie que lo renueva.

La concepción **pluralista** de la sociedad, tan difundida por Maritain, se fundamenta en el fortalecimiento de los grupos sociales intermedios a que el Estado debe subvenir. Según este criterio, al Estado sólo le corresponde llevar a cabo las faenas que las formas sociales son incapaces de realizar (43). La absorción de esas faenas por el Estado conduce al desaparecimiento de los núcleos pequeños, lo que a la postre lleva consigo el aniquilamiento del hombre en la comunidad. El Estado pierde su fuerza con la desaparición de la familia y para recobrarla somete implacable al hombre y lo sojuzga. Este, por su parte, no comprende al Estado como única vía de prolongación social, se muestra indiferente ante su desproporcionada magnitud, pierde su mística cívica. Y entonces busca en ideales artificiales, como la eugenesia pagana y la genealogía pura, un norte espiritual. El ser requiere indispensablemente de la familia para captar la función del Estado, sólo mediante ella conserva su propia responsabilidad y da respuesta a las exigencias ineludibles de su naturaleza.

La concordancia entre el Estado y las formas sociales, se encuentra en la distribución entre ellos de los asuntos de la comunidad en razón de su contenido.

El movimiento de las personas, siempre ascendente y que se orienta hacia entidades cada vez más amplias se lleva a cabo en dos etapas. En una se labora por y para el grupo social más cercano; llegándose a él se le reduce a medio para la próxima progresión y así sucesivamente hasta obtener en la comunidad internacional el límite temporal y en la sociedad de las Personas Divinas la meta última e inmodificable. Este desenlace sociológico significaría el desequilibrio constante si no existiera una directriz interior que permanentemente le señala una ruta. Refiriéndose al asunto Sturzo dice: "El eje de este dinamismo es la conciencia social, lo que hace a to-

(43) V. Jacques Maritain "Principios de una política humanista". pág. 44.

da sociedad coherente y estable y la hace moverse en un proceso realizado por fuerzas immanentes unificadas en la racionalidad" (44).

Aparte de la relación precitada, entre el Estado y la familia existe una vinculación de dependencia en el orden jurídico, la que concretamente envuelve la protección que el organismo político debe al familiar. Al Estado le corresponde la defensa del grupo familiar, su estímulo y su reconocimiento. El derecho positivo ha acogido estas obligaciones estatuyendo asignaciones familiares, fomentando la densidad demográfica mediante premios de natalidad y ayuda a los esposos y, en contados países, creando el voto familiar.

El papel que a la familia compete en la Sociedad no será alcanzado, sin embargo, sino cuando el Estado propenda asimismo al mejoramiento moral de la comunidad por medio del núcleo social que es la familia. La Religión ha sido eliminada en la regulación de la familia, contraviniéndose así el principio distributivo anotado por Cristo al indicar que debía darse al César lo del César y a Dios lo de Dios. El fracaso de las uniones matrimoniales (anulaciones, divorcios); la irregularidad e ilicitud de los contactos sexuales (que en el hecho originan el abandono de los hijos y la mortalidad infantil); la limitación de la descendencia por el uso de recursos anticoncepcionales, son los efectos más palpables de la desintegración ocasionada por el absurdo prurito estatal de entrometerse en todo y de dispersar sus energías.

2.—El Estado

"Cualquiera, pues, a quien le toca hacer cosa que se ordena a otra como a fin, debe procurar hacerla tal, que sea a propósito para este fin".

S. Tomás de Aquino. — "Del Gobierno de los Príncipes". Tomo I, Pág. 79.

El Estado recibe a las personas ubicadas en cuadros sociales menores, como la familia y el sindicato (45), y se muestra como la proyección amplia de la tendencia finalista del ser. El Estado se construye cualitativa y cuantitativamente mediante las personas: cualitativamente porque la tarea del Estado es beneficiar a las personas, coadyuvar a su perfeccionamiento; y cuantitativamente, porque la población es la materia o cuerpo del Estado. La naturaleza, por último, sirve de apoyo territorial y fija límites específicos en el espacio para la aplicación de la autoridad estatal.

La sociedad política no es la reducción final de la vida social, en el sentido de que no concurre a ella el hombre individual y grupalmente para el exclusivo objeto de hacerla nacer. Esta advertencia lleva implícita una frontera para las funciones del Estado, la que llega justamente hasta el límite en que se desenvuelven las formas sociales más reducidas.

El Estado es un órgano del orden que ha de reinar en la nación y es el elemento de protección que reglamenta e impera sobre las personas. Pero el Estado no es la ley ni es el orden, ni es él fuente de la ley y del orden. El terrible desconcierto político de la actualidad proviene precisamente de las erradas concepciones que han surgido sobre las faenas del Estado y su órbita lícita.

Quienes creen en un Estado omnipotente autor primero y único de la ley, la que es tal sólo por emanar de sus dictados, exigen la inmolación de las libertades personales y el otorgamiento indiscriminado de los hombres,

(44) V. Luigi Sturzo "Leyes Internas de la Sociedad", pág. 60.

(45) Hablamos en sentido valorativo, no necesariamente cronológico, en lo que respecta al sindicato o grupo profesional.

de las familias y de los sindicatos a los imponderables anhelos de la nación política. Es más fácil, pero menos valioso, edificar desde arriba la sociedad; exigir más que dar, reemplazar más que ayudar. La socialización de los países marcha a pasos agigantados por la revolución interna del hombre, el que, perdido su centro espiritual, desea anonimarse en la masa, objeto primero del apetito estatal. La fuerza política del Estado absoluto se transforma en fuerza económica de la colectividad o de las clases que gobiernan lo que indica una regresión al punto de partida. Porque la noción del Estado-omnímodo fué y es el asilo buscado generalmente por los más débiles contra los desmanes e injusticias de los postulados individualistas de libre concurrencia y Estado gendarme.

Deshecha la unidad de la Edad Media, en Inglaterra en el Siglo XVII y en Francia en el XVIII, sobrevino la destrucción del orden artificial y caudco de la época, vil remedo de la solidez corporativa de los tiempos anteriores. Los beneficios aportados por estos movimientos al progreso de la libertad y de la dignidad del hombre son evidentes y no cabe discutirlos. Pero éste fué un efecto indirecto y aún en plena floración; la consecuencia inmediata fué la extirpación de los poderes del Estado y de la Iglesia, y la constitución del territorio como campo de batalla donde hombres contra hombres debían disputarse el pan y el suelo. La opresión tiránica de los más afortunados o más laboriosos afluye pronto al tapete de la política y, de esa suerte, se arriba a una situación desesperada cuyos mayores vicios consisten en la impasividad de los que detentan la autoridad, y el egoísmo antisocial de los amos del dinero.

Contra este **liberalismo** se alza la utopía socialista, el materialismo de Marx y el revolucionarismo implacable de Lenin. A la afirmación de la soberanía no enajenable, sucede la de la soberanía ilimitada del Estado; a la libre iniciativa privada se opone el Estado totalitario (legislador, productor y, a veces, hasta pontífice religioso); de la dignidad pretenciosa del antropocentrismo llégase a la desaparición del hombre y de su independencia, en la entidad política.

Y el Estado cambia según se modifica la filosofía. Mientras tanto el hombre sigue viviendo de apariencias y de pseudo medicinas, y no encuentra la buella donde asentar su marcha y la verdad donde establecer refugio.

La Sociología Cristiana es fundamentalmente orgánica y finalista, como ya expresáramos con anterioridad. Estas dos cualidades son también dos límites de la potestad del Estado y sólo en cuanto éste los reconoce, cumple su misión y no rebalsa su capacidad.

Como sociedad orgánica, la comunidad se estructura por medio de las agrupaciones sociales pequeñas, de las que son arquetipos la familia, el sindicato y el municipio. Cada una de estas formas sociales tiene validez sociológica, con lo que queremos significar que posee un objetivo particular, los medios para su logro y una naturaleza inconfundible e intransferible al Estado. Con respecto a ellas la autoridad tiene un deber supletorio y un deber coordinador. El Estado ha de ayudar a tales grupos para que se desarrollen y prosperen, debe premunirlos de los elementos que tal consecución reclama y ha de respetar su autonomía en lo que es compatible con el bien de la comunidad. La interdependencia de funciones que todos los órganos sociales soportan se encauzan gracias a la autoridad política. A ella corresponde resguardar el orden dando una dirección uniforme a las actividades grupales, las que sin su concurso, perderían su eficacia cual fuerzas ciegas que desean llegar a una misma meta por distintos senderos.

El Estado no toma el lugar de las formas sociales, sino que impulsa su crecimiento, defiende sus autonomías; pero las hace converger, las ordena hacia el interés general.

El segundo límite del poder es la finalidad de las personas que ha de regentar. Ello implica:

a) **la ratificación de las libertades innatas del ser** que no se pierden en la comunidad y que se sirven de ella para alcanzar su destino supratemporal;

b) **la sumisión de la ley del Estado a la ley natural**, la que actualiza en la conciencia humana la ley de Dios. Siendo los hombres, hijos de Dios y creados para una vida transitoria aquí abajo, cuenta con un sentido normativo que ha de traducir el Estado en ordenaciones obligatorias; y

c) **el intervencionismo** del Estado en todas las actividades no pertenecientes al círculo exclusivo de los cuadros sociales próximos, y la salvaguardia de los factores de la producción (trabajo, capital y empresa) para que exista una distribución equitativa y no contractual de la riqueza.

3.— La Iglesia

En escala diversa la Iglesia es la Sociedad perfecta en la que el hombre, al igual que en el Estado, refleja sus aspiraciones y elabora su progreso. La sola mención de esta doble afluencia de las personas a entidades no similares, demuestra la necesidad de señalar una pauta a la que se ciñan sus despliegues.

La Iglesia es una sociedad creada por Dios para que cuide y dirija a los hombres en esta vida, en todo aquello que atañe a su espíritu y en todo aquello que, perteneciendo al orden temporal, pueda repercutir o tener una significación en el cultivo de las virtudes. Pertenece a ella, por consiguiente, la potestad exclusiva sobre las materias que dicen relación con la fe y la liturgia. Como organismo sociológico, y es tal desde que, aun cuando no es para las cosas de este mundo, su existencia está ligada a ellas, posee plena independencia para regirse y desarrollar su ministerio; sólo reconoce por encima de sí a Cristo que es su cabeza y su fundador.

Los propósitos espirituales del hombre no es dable incrementarlos en condiciones cívicas adversas y muchas veces, el ámbito comunitario es un obstáculo preestablecido para la existencia espiritual. El ser vive para Dios, pero en esta tierra tiene un destino supratemporal, pero su conquista la realiza en la sociedad. ¿Puede entonces, la Iglesia desentenderse de lo temporal y recluirse en la simple administración de los bienes del espíritu? Es evidente que no, pues quien sostiene una finalidad, fácilmente afirma la imprescindible subvención de recursos para alcanzarla.

El poder de la Iglesia sobre lo temporal es indirecto; la potestad directa la tiene la autoridad política. El derecho de la Iglesia para pronunciarse sobre cuestiones sociales es subordinado y tiene por objetivo "asegurar a las acciones espirituales toda su eficacia".

La especificación de tareas entre la Iglesia y el Estado nace con Jesucristo, el que, al establecer la Iglesia Universal, sobrepasó los marcos territoriales en que las antiguas religiones se desempeñaban. La concepción precrisiana de la religión y de la política era monista, y ora detentaran sacerdotes o civiles la gerencia de los asuntos públicos, siempre había una confusión de faenas. La Iglesia Católica tiene su propio jerarca y, a riesgo de infidelidad, debe acatar sus dictámenes.

El problema se suscita no sólo por la contradicción de órdenes que puede presentarse al sostener la Iglesia un criterio y el Estado otro, sino también en la delimitación de las cuestiones que a cada poder corresponden. El asunto ha sido claramente abordado por S. S. León XIII: "Dios ha hecho copartícipes del gobierno de todo el linaje humano a dos potestades: la eclesiástica y la civil; ésta que cuida directamente de los intereses humanos y terrenales; aquélla, de los celestiales y divinos. Ambas a dos potestades son supremas, cada una en su género; contiéndense distintamente

“dentro de términos definidos, conforme a la naturaleza de cada cual y a su causa próxima; de lo que resulta una como doble esfera de acción, donde se circunscriben sus peculiares derechos y sendas atribuciones. Mas como el sujeto sobre el que recaen ambas potestades soberanas es uno mismo, y como, por otra parte, suele acontecer que una misma cosa pertenece, si bien bajo diferente aspecto, a una y otra jurisdicción, claro está que Dios, providentísimo, no estableció aquellos dos soberanos poderes sin constituir juntamente el orden y el proceso que han de guardar en su acción respectiva” (46). Y más adelante expresa: “Todo cuanto en las cosas y personas, de cualquier modo que sea, tenga razón de sagrado; todo lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios, bien sea tal por su propia naturaleza o bien entienda ser así en virtud de la causa a que se refiere, todo ello cae bajo el dominio y arbitrio de la Iglesia, pero las demás cosas que el régimen civil y político, como tal, abraza y comprende, justo es que le estén sujetas” (47).

Como es indispensable que haya una “trabazón ordenada e íntima” entre ambos poderes, los asuntos mixtos han de resolverse conforme la lógica lo enseña: subordinando lo relativo a lo absoluto. La comparación proverbial del alma (la Iglesia) y el cuerpo (el Estado) indica la forma cierta de reducir ambos poderes a la coordinación.

El ideal a que aspira la Iglesia es el desarrollado, su implantación real conduciría a un equilibrio permanentemente entre ambas entidades, equilibrio que envolvería también la sobreelevación de la vida temporal al plano espiritual, y la captación de las cuestiones políticas, económicas y jurídicas sub specie aeternitatis.

De hecho, sin embargo, se han presentado diversas maneras de afrontar el asunto. No nos referimos desde luego a la persecución de que son objeto los católicos y la Iglesia en algunos países. Esa no es una manera humana de solucionar y es digno más bien de animalidad y de criminalidad que de ideal contrario al cristianismo.

Daremos un vistazo a cada uno de los modos propuestos (48).

1.—**Absorción del poder temporal por el poder espiritual.**— Este sistema, denominado también teocracia, no ha sido jamás aceptado por la doctrina católica. El desaparecimiento del Estado en la Iglesia y la sujeción de sus personeros a la jerarquía eclesiástica no es el pensamiento cristiano. Ni aún en los más definidos siglos del apogeo pontifical se llegó hasta este extremo y, permanentemente, los soberanos de la Iglesia reiteraron la independencia de los gobernantes civiles, salvo en los asuntos temporales bajo el aspecto del pecado (*ratione peccati*, indicaba Bonifacio VIII, con lo que explicaba claramente el sentido de las Bulas *Ausculat filii* y *Unam Sanctam* que para algunos aparecen como sustentando la teoría del poder directo de la Iglesia sobre los asuntos temporales).

2.—**Absorción del poder espiritual por el poder temporal.**— Mucho menos ha permitido la Iglesia dar competencia a la autoridad civil para regular y dirigir las cuestiones espirituales (49). La absorción de la Iglesia por el Estado ataca fundamentalmente el deber apostólico de los

(46) V. S. S. León XIII *Inmortale Dei*, N.º 19.

(47) V. S. S. León XIII *Inmortale Dei*, N.º 20.

(48) Puede estudiarse este punto con bastante hondura y acopio de antecedentes en la obra de Emile Chénon “El papel social de la Iglesia”, 2.ª parte Cap. I, N.º III, págs. 146 a 177.

(49) En el siglo IV el obispo Hosius de Córdoba, escribía al emperador arriano Constantio II: “No nos es lícito el atribuirnos la autoridad imperial. Vosotros no tenéis, por vuestra parte, ningún poder en el ministerio de las cosas santas”.

jefes del cristianismo, quienes han de discernir sobre las materias de su incumbencia libres de la opresión o del consejo estatal. La misma naturaleza de sus funciones impide sustentar este errado criterio. El Syllabus, condena la siguiente proposición: “La autoridad civil puede “mezclarse en las cosas pertenecientes a la Religión, a las costumbres “y al gobierno espiritual. Puede, pues, juzgar de las instrucciones “que los pastores de la Iglesia dan en cumplimiento de su cargo, para “dirección de las conciencias, y hasta puede resolverse acerca de la “administración de los sacramentos y de las disposiciones necesarias “para recibirlos” (Proposición 44).

- 3.—**Separación de la Iglesia y del Estado.**— Se presenta la separación cuando el Estado se declara laico y reconoce a la Iglesia como una corporación jurídica corriente con la que institucionalmente no se enlaza. Cuando este sistema impera, existe la total libertad de conciencia y la Iglesia ha de desempeñarse privada de la ayuda del Estado.
- 4.—**Unión de la Iglesia y del Estado.**— Y así llegamos a este régimen que se caracteriza por la proclamación de fé que realiza el Estado, generalmente en la Constitución Política, por la presencia de la Iglesia en la educación final, y por la práctica permanente de los principios cristianos en lo jurídico y en lo social. También se manifiesta la unión en detalles significativos como la invocación de Dios en los actos públicos, la concurrencia de las autoridades en las grandes solemnidades, el entendimiento en las materias mixtas, etc.

De las formas propuestas la única recomendable es la última, dado que en ella se reconoce la potestad espiritual y se le otorgan las garantías y prebendas a que legítimamente tiene derecho. La separación, si no recomendable, es aceptable como mal menor y para evitar las disputas constantes que originaría el hecho social no cristiano frente a la Religión sancionada como nacional.

La separación, sin embargo, es generalmente seguida de concordatos que contemplan y resuelven posibles dificultades y premunen al clero de los indispensables recursos materiales y legales que les exige su ministerio apostólico.

En otras partes —como en Chile— la separación no es definitiva, la Iglesia es respetada por el poder temporal y aun cuando está excluida de la educación que imparte el Estado, mantiene una situación moral de preeminencia no discutible.

La consecuencia directa de esta eliminación de la guía espiritual en los Estados, es la carencia de sólidos principios en los ciudadanos. Todo hombre no sometido a una disciplina espiritual y religiosa sufre constantemente la indefinición de su vida interior.

4.— Otras formas sociales

Del mismo modo que el individuo se inserta en la sociedad mediante la familia, ésta, a través de ciertos grupos sociales, integra al Estado. Tales grupos son naturales y no contractuales, o sea, emanan directamente de una tendencia innata; no se forman a posteriori como una corporación o sociedad corriente. Es la propia actividad de la conciencia humana la que reclama estos cuadros sociales próximos antes de estructurar la sociedad política, si bien es ésta la que, reconociéndolos, los modela y da expresión legal a sus derechos.

La defensa de los grupos sociales —entre los que se cuentan la escue-

la, el sindicato y el municipio— tiene por objeto conformarlos como instituciones sociológicas que presten un servicio real a la comunidad. El grupo social, indefinido como abstracción, requiere concretarse positivamente en un módulo jurídico que responda a la misión que le compete en la vida social.

En la formación de las instituciones se realiza un movimiento de **interiorización** en dos etapas: una de **incorporación** y otra de **personificación**. Lo que hace las instituciones es, por otra parte, la idea de una obra a realizar, la existencia de un poder organizado y la comunión racional entre los que la componen (50).

El movimiento de interiorización es primeramente una individualización objetiva (incorporación), la que se caracteriza por la indiferencia o no intervención de los sujetos en la institución. El de personificación entraña una aprehensión subjetiva de la idea directriz de la institución, a la que sigue una comunión de los miembros en las actividades y en el objetivo a conseguir.

El deber del Estado, por consiguiente, no sólo estriba en la legalización de las tendencias naturales para formar los cuadros sociales, sino también en la promulgación de misiones diferenciadas y claras que logren, complementadas con atributos conducentes, despertar la comunión de los miembros, que es decir la responsabilidad de una tarea común. Mientras el poder político no organice racionalmente las funciones de los grupos sociales, éstos no le darán todo su concurso, ni alcanzarán tampoco el grado de instituciones sociológicas.

Reseñaremos brevemente las ideas fundamentales sobre el grupo pedagógico (escuela), el grupo profesional (sindicato) y el grupo de solidaridad local (municipio). a) **El grupo pedagógico**. Existe este grupo como una modalidad exterior a la familia y que toma de ella la función educadora. A la familia pertenece no sólo la obligación de dar formación física a los hijos, sino también formación intelectual y moral. De donde se deduce que es el grupo familiar quien posee en principio el derecho de educar.

La complejidad creciente del saber científico hace difícil, si no imposible, que la familia se baste a sí misma para dar a conocer a la descendencia los principios de cultura. Apegada a ella brota entonces la escuela, como forma pedagógica con potestad presocial de enseñar (51).

El rol del Estado en la educación es consiguientemente subsidiario. La escuela es una institución independiente cuyo desenvolvimiento debe el Estado supervigilar en vista del interés general, pero jamás enervar, ni mucho menos reemplazar.

A la Iglesia, como organismo depositario de la verdad, le toca dirigir junto con la familia el programa educativo, y de la equilibrada intervención de ambas se sigue el fortalecimiento doctrinal de la ciencia impartida. La concepción cristiana de la educación se basa en la misma ley natural y reconoce plenamente la facultad del Estado para controlar la marcha de la escuela, acatando así su misión ordenadora de la comunidad; pero le exige, asimismo, la circunspección necesaria para no entrometerse en la autonomía de la escuela, y la preocupación de dar enseñanza fiscal cuando las entidades privadas no son capaces por sí solas de otorgarla.

La técnica didáctica abarca cielos ascendentes de enseñanza que comienzan en la escuela primaria (conocimientos elementales), continúan en la secundaria (ciencia desarrollada) para terminar en la universitaria, en la que se llega a la profundización del saber. La Universidad es la corporación pe-

(50) V. Sobre esta materia: Mauricio Hauriou: "La teoría de la institución y de la fundación" — Ensayo de vitalismo social.

(51) V. Encíclica "Divini illius Magistri" (Pío XI).

dagógica superior en que se persigue no sólo la cultura, sino además la organización de la cultura (52).

b) **El grupo profesional.** Los hombres se relacionan por el trabajo, el trabajo es un imperativo general que permite la coincidencia de intereses por el desempeño de una misma labor. Los sociólogos cristianos han sostenido que la familia por su finalidad trae consigo y justifica el derecho de propiedad y el derecho al trabajo. Este último derecho ejercido de modo especializado en la actualidad, conduce a formar núcleos de personas que se unen en defensa de su profesión y de sus fueros. El sindicato se origina por la división de los hombres en las faenas económicas y tiene por objeto la colaboración de los asociados en el resguardo de sus garantías.

Difiere substancialmente el concepto cristiano de lo sindical de las posiciones individualista y marxista. Para aquéllos la agrupación profesional debe desaparecer pues entorpece la organización libre de la sociedad, la que marcha automáticamente a impulsos de la actividad privada y de las leyes económicas clásicas. Para los socialistas, el sindicato es el recurso más potente de expresión pública de la lucha de clases.

El sindicato cristiano se caracteriza por la cooperación de las clases, ya que persigue la armonía y no el caos social; por su calidad netamente corporativa y no política; no siendo por consiguiente un instrumento del Estado ni de los partidos políticos, sino un baluarte gremial; y, por último, por su base espiritual, desde que la Sociología Católica no acepta la escisión de lo económico y de lo moral.

c) **El grupo de solidaridad local.** Llovera considera que los municipios son "floraciones espontáneas" de la familia, motivadas por una necesidad, con lo que atinadamente cataloga los municipios o **comunidades** como instituciones naturales.

En los municipios se encuentra en germen la nación, tienen ellos un fundamento regional y se generan por la expansión económica e intelectual de los grupos familiares.

Dos ideas cabe anotar acerca de los municipios y que delimitan perfectamente sus funciones e importancia.

La primera es que el contacto directo de las autoridades regionales con la población y el mejor conocimiento de sus problemas y medios, hace que en la práctica sus resoluciones sean más rápidas y expeditas en su cumplimiento.

Y la otra, consecuencia de aquélla, que los municipios deben ser au-

(52) Las Partidas del Rey Alfonso X definían a la Universidad como "el ayuntamiento de maestros el de escolares que es "hecho en algún lugar con voluntad " et entendimiento de aprender los saberes".

Durante la Semana de Estudios de la C. I. D. E. C. (Confederación Iberoamericana de Estudiantes Católicos) y Pax romana, celebrada en Santiago de Chile del 19 al 27 de Marzo de 1944, se efectuó un acabado estudio sobre la Universidad. Puede consultarse esta materia en un interesante folleto que se imprimió con las Conclusiones.

Lo mismo cabe decir de la II Asamblea Interamericana de Universitarios Católicos — Pax Romana (del 10 al 19 de Marzo de 1946) realizada en Lima (Perú). También de ella se editó una completa recopilación de antecedentes.

tárquicos (53), pues su eficacia depende de la libertad e independencia que posean con respecto al poder central. Mediante la autarquía municipal se consigue, además, crear un sentido de responsabilidad funcionaria al saberse las autoridades locales con atribuciones para obrar por sí mismas. La centralización absorbente del Estado significa la pérdida de ese sentido de responsabilidad de los propios actos que debería ser inseparable de los empleados públicos, y que se ha perdido, precisamente, a causa de la continua referencia a las autoridades de más categoría.

(53) Esclareciendo la posición de la Iglesia sobre el punto, S. S. León XIII escribe: "ciertamente consta, por los monumentos de la historia, que a la Iglesia Católica se ha debido en todos los tiempos, ya sea la invención, ya el comienzo, ya, en fin, la conservación de todas aquellas cosas o instituciones que puedan contribuir al bienestar común; las ordenadas a coartar la tiranía de los príncipes que gobiernan mal a los pueblos; las que impiden que el supremo poder del Estado invada, indebidamente, el municipio o la familia"... (Inmortale dei, N.º 50).

Y S. S. Pío XI indica: "... como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar para encomendarlo a una comunidad, así también es injusto, y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del recto orden social, abocar a una sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Toda acción de la sociedad debe, por su naturaleza, prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos" (Cuadragésimo Anno N.º 35).

CAPITULO IV

LA UNIDAD Y LA TENSION SOCIAL

1.— Individuo y persona. 2.— Libertad y autoridad. 3.— Moralidad y ley. 4.— Trascendencia de la persona y de la sociedad en Dios.

“Nada hay social que no sea moldeado
“ por la dualidad de lo ideal y lo práctico,
“ lo espiritual y lo material, lo finalista y
“ lo condicionado”.

Luigi Sturzo “Leyes Internas de la Sociedad” (Una nueva Sociología), pág. 238.

1.— Individuo y Persona

La filosofía cristiana ha tomado de S. Tomás la diferencia entre el individuo y la persona para resolver atinadamente los problemas y contradicciones que trae consigo el estudio de lo social. Las lucubraciones sobre la materia no son un juego dialéctico, ni una gimnasia simplemente intelectual, sino una profundización de la ontología humana, como modo indispensable de llegar a soluciones valederas en el terreno político. La Sociología encuadrada en el mero análisis de la comunidad y que no toca las substancias del ser, no pasa del fenomenismo, cuyas observaciones, si bien sirven a la ciencia social, no la estructuran en sus fundamentos. Berdiaeff indicaba en uno de sus ensayos, refiriéndose a Marx, los peligros que origina una posición únicamente sociológica y no también antropológica.

El honor de haber aclarado y difundido los principios determinantes de la individualidad y de la personalidad, corresponde a Jacques Maritain. Es él quien más ha insistido en esta distinción, y todo su ideario jurídico y político toma de ella sus mejores luces. Pero no puede atribuírsele la exclusividad, pues el protestantismo, algunos cismáticos y hasta los existencialistas adoptan una terminología semejante, aún cuando no se logra en la comparación de los diversos textos, encontrar una identidad total. Las proyecciones positivas asimismo difieren, a pesar de muchas coincidencias innegables.

Analizaremos, someramente, lo que a la Sociología concierne en la individualidad y en la personalidad del hombre.

La materia es común a lo que existe, es materia tanto el átomo cuanto la planta, ella se encuentra en el universo entero y de por sí no constituye sino una posibilidad de llegar a ser, de concretarse en algo. Requiere limitarse y obtener una dimensión, pues sin ella no se especifica. Mediante

una forma la materia colma sus exigencias y adquiere una adecuación por cantidad. La teoría hilemórfica, sustentada por la escuela aristotélica-tomista, plantea la complementación entre la materia absoluta y la forma substancial, indicando cómo mientras aquella es común e inerte, mediante una forma que la moldea se activa y existe (54).

El hombre es individuo en tanto que es compuesto de materia, sujeto a sus reclamos y deficiencias e idéntico en tal sentido a las otras especies materiales. La individualización es la materia múltiplemente acomodada, por lo que importa siempre lo que Maritain denomina la diferencia por indigencia, ya que adquiere significación en lo que permite distinguir una cosa de otra y no en lo que facilita las irradiaciones de la plenitud ontológica.

La personalidad es la dimensión en profundidad (55) del hombre. La forma de éste se caracteriza por la libertad e independencia (56) y, por consiguiente, difiere de otras formas en la actuación que sobre la materia ejercen para hacerla eficaz. En la espiritualidad del hombre se encuentra su principio dinámico y por poseer un alma inmortal es un ser subsistente. La subsistencia consiste en la propiedad metafísica en virtud de la cual una naturaleza es un sistema centrado sobre sí para existir y para obrar (57).

El destino del hombre y su vocación a la perfección dimanar de la raíz espiritual de su ser; la conciencia que tiene de sus posibilidades y de su fin y el llamado interior que lo incita al conocimiento y al amor configuran su personalidad, su sobrevalorización en un plano no biológico. El alma condensa toda la dignidad del hombre porque es una aproximación de éste a su fuente primera y exige un permanente contacto del hombre con Dios, mediante la ordenación de la vida y la conquista de las promesas que se le han hecho.

La orientación que recibe la individualidad de la personalidad implica la sujeción de la vida al plan espiritual con que la personalidad se enlaza, pues la forma substancial del hombre se apropia por definición un sentido finalista de realización en lo absoluto. Por ella Santo Tomás enseña que “el ser de todo el conjunto es el ser del alma misma. Esto no tiene lugar en las demás formas, que no son subsistentes; y por esto el alma humana conserva su ser después de la destrucción del cuerpo, mientras que no sucede lo mismo en las otras formas” (58).

Hay quienes han creído que el espíritu se radica en la materia en un lugar dado y que las funciones intelectivas y racionales surgen de ese motor asido a la carne. Platón afirmaba que el alma se encontraba en la cabeza y Homero en la sangre, con lo que implícitamente sostenían que el espíritu es una modalidad de la materia —criterio también compartido por Alexis Carrel— y no una esencia diversa e irreductible a ella.

El Santo de Aquino indica, sin embargo, que el alma no es forma accidental del cuerpo sino substancial, y que, por consiguiente, es para él todo y no para las partes (59). Es necesario señalar, pues, que el espíritu es una conformación general del ser, incorporada a él cual coelemento integrante. El hombre es un compuesto de materia y de forma, pero la forma

(54) “La definición de los seres naturales no significa únicamente la forma, sino forma y materia”. —S. Tomás de Aquino— “Suma Teológica” —P. 1.a— Cuestión LXXV, art. IV, pág. 284, Tomo III.

(55) V. Nicolás Berdiaeff “Persona humana y marxismo”, pág. 205, en la obra en colaboración “El Comunismo y los Cristianos”.

(56) Jacques Maritain escribe: “El hombre no nace libre, sino en las radicales potencias de su ser” (Principios de una política humanista, pág. 13), con lo que señala que la libertad emana de la espiritualidad.

(57) V. Jacques Maritain “Para una filosofía de la persona humana”, pág. 132.

(58) V. S. Tomás de Aquino —“Suma Teológica”— P. 1.a. —Cuestión LXXVI— art. 1, pág. 299, Tomo III.

(59) V. S. Tomás de Aquino —“Suma Teológica”— P. 1.a. —Cuestión LXXVI— art. VIII pág. 319 y sig., Tomo III.

que lo ubica en la cima de la escala fisiológica, es en el orden espiritual inferior a todos los demás espíritus.

La naturaleza y la sobrenaturaleza del hombre y esa doble conformación ontológica originan su lucha interna, fuerzas contradictorias lo sacuden y le incitan a objetivos entre sí irreconciliables. Si psicológicamente esta tensión tiene trascendental importancia, también la tiene sociológicamente, ya que la individualidad es regulada por la comunidad, mientras la personalidad limita los efectos del poder y valoriza la misión del cuerpo social.

Si aplicamos estas precisiones a la vida social, sentada ya la individualización y la personificación del hombre, el que a pesar de tales distingos es uno, veremos cómo la contextura íntima de ella se arraiga en estos conceptos especulativos. Si el hombre es individuo quiere decir que con respecto a la sociedad es parte y no todo, y que, por tanto, ha de renunciar a muchos deseos, ha de privarse y sacrificarse por el bien de lo que lo supera. Más como persona, el ser es más que la comunidad, pues ansía una plenitud que ésta no le otorga, sino que le facilita. Como el individuo se ordena a la sociedad, así la sociedad se ordena a la realización de las personas espirituales, las únicas que en fin permanecerán, mientras la individualidad y la sociedad, continentes de un contenido intemporal, desaparecerán.

El hombre es llamado a vivir en sociedad porque aisladamente es impotente para llevar a cabo los designios de su personalidad y de allí que el progreso de la sociedad no sea una suma de progresos individuales, sino un progreso propio orientado a su fin, que es el fin de las personas. Mientras el hombre abdica a los halagos de la existencia fácil y deja la vida o sus fuerzas por una comunidad que lo comprende extensiva y cualitativamente, reclama paralelamente el aprovechamiento de estos desgastes físicos e intelectuales en la faena principal: la libertad y florecimiento del espíritu. Y en esto difiere radicalmente la sociedad humana de las sociedades animales, a las que se denomina así sólo por analogía externa, pues la existencia del ser es asunción constante, es plan de conquista y no de estática social. Fuentes Mares anota que la criatura humana se diferencia de las bajas especies vivientes de la creación en que éstas no **llegarán a ser jamás**, porque **ya son**, porque no viven su biología como posibilidad sino como realidad. Y si el hombre en cuanto naturaleza vive ya como **realidad**, vive en cambio la porción más eminente de su ser como **duda vital** (60).

La unidad social se logra cuando se jerarquizan los elementos que componen la comunidad, en manera que los de inferior extracción **coadyuven** a la obra de los más importantes. La unidad es racional, ya que presupone un orden y el orden sólo es alcanzable en tanto que un esfuerzo de conciencia capta un ideal al cual la realidad ha de semejarse.

2.— Libertad y Autoridad

La vieja querrela entre el poder social y las libertades de los ciudadanos es más que un hecho histórico que podrá superarse para transformarse en un simple recuerdo de tiempos pasados. Porque la vida social es un proceso de perfeccionamiento en que la libertad o la autoridad plantean reclamos distintos y variables, conforme cambian las situaciones y necesidades sociales, la pugna entre ambas requiere una vertebración racional que dé un sentido a sus movimientos.

Es digno de anotarse que la autoridad y la libertad mal entendidas buscan la unificación, pero como que sus desbordes no concuerdan con la verdad, el resultado que alcanzan tampoco es duradero ni eficaz. La autoridad que descansa sólo en la fuerza trata de mantener una unidad artifi-

cial (61), y mediante el temor y la organización policiaca de los conjuntos administrativos, persigue su estabilidad y el orden político. La libertad irrestricta —licencia o libertad de perdición como la llama San Agustín— es la unidad autónoma ansiada por el hombre que se cree un circuito cerrado y se niega al conocimiento y a la caridad. Ambos sistemas motivan la lucha permanente entre los que están con el poder y los que han de acatarlo.

La armonía entre la autoridad y la libertad es conquista continua y no puede sujetarse a una fórmula que matemáticamente otorgue soluciones separando en planos inconfundibles lo que a una y otra compete. Por eso es que la reducción unitaria que el progreso social exige, implica una regulación conciente e ininterrumpida, sustentada en una ideología cuyas precisiones envuelvan la definición de las funciones y de los fines de la autoridad social. La obra de la autoridad y la obra de la libertad han de realizarse conjuntamente, pues coinciden en su orientación última; pero mientras el precio de la autoridad es su subordinación a los valores intransferibles de la dignidad humana, el precio de la libertad es la disciplina impuesta por la misma racionalidad del ser, y su secreto es el coraje, como anotara Pericles.

Es imposible concebir una sociedad sin autoridad, así como es imposible concebirle sin libertad. Aquélla nace junto con la sociedad como un elemento indispensable y cuya labor consiste en la unificación de los afanes colectivos; en su limitación y en su proyección definitiva hacia una sociedad intemporal. Pero la existencia de la sociedad y de la autoridad no se explicarían si no se aceptara asimismo una función prevalente de las personas humanas, cuya consecución se lleva a cabo por la libertad. La libertad social no se confunde con la libertad individual o libre albedrío que es su presupuesto, ni rechaza tampoco los condicionamientos que el poder legítimamente le impone para cumplir su rol en la comunidad.

Siguiendo a Sturzo (62), estudiaremos la libertad social en sus distintos aspectos, o sea, como libertad original, orgánica, finalista y formal.

La **libertad original** se relaciona con el problema del nacimiento de la sociedad y de la autoridad. Mientras es rechazada por quienes participan de la idea de una sociabilidad comunicada a los hombres por y en beneficio del soberano, es extremada por aquellos que de ella extraen, mediante un pacto de asociación o contrato de convivencia, la razón de ser del cuerpo social. Ha de afirmarse en contra de estas doctrinas que libertad y autoridad son términos cuyo origen radica en la personalidad humana y que de ella emergen, ambos a dos, como corolarios imprescindibles de la tendencia social del hombre. No son, por consiguiente, la libertad y la autoridad dos instantes distintos de la concretización social, sino dos elementos coexistentes con su principio. Se reconoce la libertad original como el derecho de las personas a su perfeccionamiento, valorativamente anterior a la sociedad, pero que en la autoridad adquiere conciencia y unificación.

La **libertad orgánica** es la libre iniciatriz en la creación de organismos sociales adaptados a las múltiples necesidades de la vida y la libertad dentro de esos organismos (63). Los grupos sociales intermedios son el baluarte de la libertad orgánica la que así se dirige normalmente hacia el Estado. Desconocerla y abolir los cuadros sociales que origina, conduce a producir una tensión irremediable entre la autoridad estatal y la libertad social, las que, alejadas y sin articulación, viven separadamente, cuando no contrariamente.

La **libertad finalista** toma de la orgánica su personificación y se manifiesta como la comunión social en un querer determinado, que es el bien de la colectividad. El bien de la colectividad, por su parte, se cifra en el bien

(61) V. Harold J. Laski "La libertad en el Estado Moderno", pág. 189.

(62) V. Luigi Sturzo "Leyes Internas de la Sociedad" — "Una nueva Sociología", pág. 176 y sig.

(63) V. Luigi Sturzo "Leyes Internas de la Sociedad" — "Una nueva Sociología", pág. 183.

de las personas humanas, por lo que la libertad finalista es la captación del ideal de realización de los hombres. Su desarrollo puede ser diferente, según sean las corrientes de opinión o de necesidades que la impulsen, pero su significación definitiva la da la conciencia humana en cuanto ésta alberga el germen de un destino superior.

La **libertad formal** es la objetivización en un plano jurídico de las libertades esenciales. Casi debería hablarse de libertades formales pues ellas son muchas, como muchos son los aspectos prácticos en que se requiere una garantía o reconocimiento otorgado por el Estado a las libertades personales. Es en la libertad formal donde se delimitan los campos de la autoridad y de la libertad, y así como no es posible sustentar la ley en la mera voluntad, tampoco es posible conseguir la armonía entre la autoridad y la libertad, sin la ponderación de la libertad original, de la orgánica y de la finalista, en lo que tienen de metafísico y en sus implicaciones sociales.

La autoridad, por consiguiente, es coexistente con la libertad y es su reducción unitaria que se desenvuelve en la sociedad para el logro de la finalidad humana. La libertad se debe a la autoridad como una posibilidad se ordena a una razón de eficiencia, pero la autoridad se debe a la libertad en tanto que es sólo un medio de cultivo de la libertad indivisible refugiada en la esencia espiritual del hombre. De esta libertad indivisible brotan las libertades substanciales cuya especificación postrera se encuentra en las libertades o garantías formales.

El análisis de la libertad social tiene inmensa importancia, pues sin él, es improbable que se comprenda lo que hay de injusto y antihumano en los regímenes autoritarios. Generalmente éstos se distinguen por una autoridad absorbente e hipertrofiada que todo lo pide para sí y todo lo regula, y bajo cuyo imperio nada es válido si no es sopesado y ratificado previamente. El culto de la autoridad exige el desconocimiento de la libertad original, lo que se traduce en la erección de un poder social *solutus a lege* (libre de la ley y autónomo en absoluto); el desconocimiento de la libertad orgánica, o sea, la desaparición de la independencia de los ciudadanos en la dictadura opresora del gobierno; el desconocimiento de la libertad finalista y, por tanto, la minimización de la vida y el desprecio de los valores del espíritu y el desconocimiento de las libertades formales con lo que se da matiz positivo a las ansias inagotables de la fuerza hecha autoridad.

Los riesgos de la libertad son más fácilmente salvables si se educa a los ciudadanos en y para la libertad. Así como nadie aprende a leer sin que se le muestren letras, tampoco nadie profundiza el método de la libertad política si no hay libertades en el cuerpo social en que existe. De esta manera se esclarece que la libertad históricamente inicial envuelve mayores vicisitudes que la libertad formal con tradición anterior, y que los primeros pasos de un régimen democrático son más difíciles, no por deficiencia del sistema, sino que por carencia de una conciencia colectiva que aprecie y viva debidamente la libertad.

La **libertad original** sigue latente en la comunidad después de constituido el poder público; éste tiene el ejercicio de la soberanía, pero la soberanía en sí permanece en el pueblo. De allí que la autoridad requiera ser legítima en su nacimiento y legítima en su desarrollo. La legitimidad primera se produce por elección o por adhesión a un gobierno de hecho, y la segunda es lograda ininterrumpidamente por la autoridad en tanto que no sobrepasa los límites que la libertad humana y los cuadros sociales menores le señalan (64). Es evidente que la antinomia autoridad-libertad se ha de resolver cuando la autoridad legítima o la libertad yerran o difieren; pero siendo ilegítimo el poder de los que gobiernan no cabe ya determinar los derechos consecuentes de la libertad, sino reivindicar su potestad original de fijar los personeros de

la sociedad. Esta potestad existe siempre que el gobierno es ilegal, aún cuando los caminos a seguir para recuperar sus prerrogativas son muchos y modificables de acuerdo con las circunstancias. Como norma general puede indicarse que la revolución armada es el último recurso y que para ser una rebelión éticamente aceptable, es necesario que ella sea promovida por quien detenta una responsabilidad o cargo social y que el buen éxito sea prudencialmente previsible, pues de otra suerte, la revolución sería de uso constante, y sus fracasos traerían consigo el aniquilamiento total de la libertad en obsequio de la tiranía.

3.— Moralidad y Ley

La dependencia de la ley positiva de un principio moral es la solución de la dualidad sociológica que plantea el concepto ético como opuesto o separado al menos del concepto jurídico. Independizar la ley de la moral o someterla a ella es el planteamiento de un dilema que, a la postre, lleva envuelta la admisión o el rechazo de un valor superior informante del derecho.

Dios, como fuente y expresión de todos los atributos, posee y conoce la verdad y la justicia en su más auténtica conformación. En El, ellas se expresan y se definen. La identidad entre el Ser Supremo y la ley pura no reconoce tiempo, es una permanente continuidad, un presente perdurable. Existe la ley eterna como fuente de la ley humana, como existe Dios en cuya semejanza se plasmó la espiritualidad del hombre.

Hay una imagen humana de la ley eterna que es la ley natural. Aquella acude al mundo sujeta a la naturaleza de nuestra humanidad, allí se actualiza y se hace perceptible. Reside en el hombre "de un modo habitual" (65), sin que ello signifique que de hecho se la acata siempre. En otros términos, la ley natural no fataliza la actuación, sino que sólo posee un sentido normativo. Esta ley, insita en la conciencia, constituye el espíritu de la ética, su primer principio.

La ley natural es variable sólo por vía de adición, mas no por vía de sustracción (66), por cuanto los preceptos naturales traen otros secundarios que la mutación de los tiempos incorpora a la realidad intelectual. Pero los dictámenes dados una vez por la conciencia lo son para siempre, no pierden su contenido de verdad, salvo los preceptos secundarios ya aludidos, los que si bien pueden alterarse mantienen, sin embargo, su conexión con la ley fundamental de que son adherencia.

Los propugnadores de la teoría pura del derecho, siguiendo a Kelsen, sostienen que la concepción de un derecho natural conduce a la anarquía jurídica (67). Raciocinan del modo siguiente: si cada conciencia individual toma conocimiento de un derecho perfecto e inmutable, quiere decir que lo subjetiviza y lo interpreta a su modo. Y como la ley natural se impone sobre la ley humana, cada ser, por seguir la norma que su yo íntimo le señala adecuada, se sentirá con potestad de desentenderse de las ordenaciones del Estado.

El escolio no debe eludirse porque servirá para iluminar mejor nuestro criterio. Sostenemos que la ley natural está en nosotros no como necesidad de obrar sino como manifestación de un deber ser. La acción exterior podrá o no corresponder a la asimilación que espontáneamente verifica la inteligencia de la ley de Dios, pero no es dable aseverar que la actuación diferente de las personas comprueba una captación también diferente de la justicia. Como lo enseña el Doctor Angélico (68), la verdad se halla por igual en las conclusiones y en los principios de las cosas necesarias, invariables en

(65) V. Sto. Tomás de Aquino "La ley", pág. 64.

(66) V. Sto. Tomás de Aquino "La ley", pág. 77.

(67) V. William Ebenstein "La teoría pura del derecho", pág. 88 y sig.

(68) V. al respecto Sto. Tomás de Aquino "La ley", pág. 72, 73, 74 y 75.

su modo de ser, y que se enlazan con la razón especulativa. “Mas la razón práctica se mueve y obra en el círculo de lo contingente: el contingentismo encierra a toda acción humana. Por eso es que aquella necesidad o verdad que pudiera darse en los principios generales, va resultando tanto más defectible cuanto más se acerca a lo particular y de lo general se aleja”.

Si nos es permitida la expresión diríamos que la norma natural se ubica como un **instinto del espíritu**. Está enclavada en la categoría superior del hombre y allí es descubierta por éste en su esencia y en sus líneas generales; pero el paso del conocimiento a la actividad significa el descenso del espíritu a la energía física, de la inteligencia-potencia a la voluntad-realización. El proceso interpretativo no es más que la decisión particular que cada hombre adopta frente a una situación concreta. Si la anarquía jurídica imputada al derecho natural se produce, es simplemente porque frente a los hechos el ser recurre a su libertad la que tiene (filosóficamente, no moralmente) la opción de seguir o rechazar el imperativo racional, que jamás es ineludible necesidad (69).

Las normas del derecho natural son inmutables como juicios valorativos, pero tal inmutabilidad no trae consigo la estagnación de la ley humana que de él deriva, ya que la conservación intacta del principio permite la aplicación de su contenido a todas las situaciones que se presenten, por distintas que sean.

El derecho **positivo o humano** es el elaborado por el hombre y promulgado por el Estado. La obligatoriedad de este derecho no se funda sólo en provenir de la autoridad política, sino esencialmente en la armonía de sus preceptos y de la ley natural. Si bien la promulgación por la autoridad es un requisito de forma sin el cual la ley humana no nace jurídicamente, es la exigencia de fondo, su congruencia con la norma natural, la que justifica su vigencia.

La moral y el derecho no son entre sí idénticos. Es efectivo que en la norma natural se encuentran comprendidos los postulados de la moral y de la ley positiva, pero ambas difieren; a) en su extensión; b) en su objetivo inmediato; y c) en los medios coactivos que las salvaguardian.

La moral es el género, el derecho es la especie; la diferencia específica se encuentra en que **mientras la primera** contempla directivas para el hombre total, el segundo dice relación con sólo una parcialidad de éste: con el hombre jurídico. El orden perseguido por la ética es tanto el del ser consigo mismo y con sus prójimos, cuanto el de la sociedad, de la vida colectiva y de las instituciones. El derecho es menos ambicioso, sus dictados van más bien a regir los contactos humanos. El objetivo mediato de la ley y de la moral, es lograr la disciplina de la existencia y su subordinación a la verdad y al bien. Pero inmediatamente la moral rige lo eterno en el hombre, mientras el derecho sólo las realizaciones externas del ser. La evolución jurídica, sin embargo, ha permitido en los últimos tiempos que el derecho positivo tome en consideración las actitudes internas, en el análisis del valor de los actos con repercusiones en el derecho. La autolimitación que se impusieran antaño las normas del Estado seguramente se dejará de mano desde el momento en que el arbitrio judicial cuente con los medios necesarios para indagar en el fuero íntimo de los hombres la causa determinante que los impulsa a contratar o a delinquir. En esta forma una moral de amplias proyecciones se identificaría con el derecho mismo. Pero en todo caso la vida espiritual no puede ni debe someterse al imperio de la ley positiva, pues la sobrepasa. Permanecerá, por consiguiente, siempre la moral normando las relaciones del hombre con Dios y el cultivo de las virtudes que la ley humana no alcanza a controlar.

Mientras todo lo que va contra la moral origina el demérito, que para

(69) V. José Fuentes Mares “Ley, Sociedad y Política”, pág. 31.

los cristianos significa la pérdida de la gracia y de las posibilidades de gozar de una recompensa en otra vida, lo que viola el derecho a veces no es sancionado. Deficiencias legales, transacciones, procedimientos inquisitorios ineficaces, sentencias injustas, son el motivo de que algunas acciones no sufran la sanción correspondiente.

Por otra parte, habiendo una zona de no coincidencia entre la moral y el derecho —la no coincidencia no indica en este caso contradicción— hay situaciones que la primera alcanza y en las que a la ley le es vedado intervenir. Así por ejemplo, el estado ha de respetar el libre albedrío, el que conduce muchas veces al hombre a vivir intencionalmente en el error, pero la moral no lo puede permitir y lo condena. La religión falsa o el ateísmo puede el hombre practicarlos (70) y la autoridad política no está posibilitada para reprimir tales eventos, pero los principios morales están en abierta pugna con ellos.

La ponderación de la justicia o injusticia de una ley es una relación valorativa entre ella y una norma que se conoce perfecta y permanente. De allí que la obligatoriedad del derecho humano no siempre sea tal, pues una ley es ley sólo en cuanto es congruente con los postulados del jus natural. Toda disposición positiva ha de contar con “un mínimum de sentido moral”. La ausencia de ese sentido o la manifiesta transgresión que el Estado haga de la ley natural otorga el derecho de no acatar sus ordenaciones y, en casos extremos, de llegar a la rebelión.

La teleología de la ley así concebida transforma a la vez el criterio corriente con que se vive la ley. Ya que ésta es de la moral una **forma eterna**, requiere una manera consciente de cumplirla. La moral y la ley aceptadas por miedo son una burda caricatura de la existencia honesta. De allí por qué los juristas siempre hacen referencia a la letra y al espíritu de la ley. Vale más el espíritu que la letra, porque en él se encuentra el principio racional que sirvió de base a la disposición escrita; respetar la ley por su espíritu es comprenderla, incorporarla al patrimonio moral de la persona, acatarla por la justicia misma que involucra y no por el temor de soportar las consecuencias de su rechazo.

La eficacia del derecho estará a prueba hasta tanto no se consiga que los hombres lleguen a su espíritu y lo cumplan por él. De otro modo, será siempre la convivencia una hija de la hipocresía de los cobardes que se someten a la ley porque tiemblan ante la fuerza que la sanciona.

El derecho positivo arraigado en el natural que es reflejo de la ley eterna realiza en el mundo la voluntad de Dios. La mayor o menor proximidad que con ellos guarde, hace de la ley humana un cuerpo orgánico de preceptos para el hombre o un conglomerado de ordenaciones que sólo logran la inestabilidad social.

Acertadamente ha escrito Fuentes Mares (1): “la **tranquilas** en el mundo de los fenómenos sociales y políticos se traduce en reducción unitaria; se concluye en el momento mismo en que se verifica la vinculación armónica entre la razón increada y las razones humanas particulares, víctimas éstas de frecuentes espejismos. La paz ordenada en la esfera de lo humano se concluye cuando en la suprema unidad del espíritu se verifica el acuerdo entre las exigencias terrenas y los imperativos celestes. En ese momento, el hombre vive con su conciencia valorativa las normas que rigen la eternidad.

4.— Trascendencia de la persona y de la Sociedad en Dios

La tensión promovida por las dualidades sociales se unifican objetivamente por medio de la jerarquización de los valores que cada término socio-

(70) V. en el capítulo V de la segunda parte el párrafo “La Libertad”.

(71) V. José Fuentes Mares —obra citada— pág. 21.

lógico representa. La primera síntesis o unificación social es la de la individualidad y de la personalidad, refiriéndose a esta última la primera como la materia a la forma. La unidad parcial en cada estadio social se junta con otras unidades particulares y, en definitiva, la unidad absoluta social se verifica en el espíritu del hombre que es expresión de eternidad y objetivo de la marcha ascendente del complejo social.

La vida de la comunidad es un ciclo continuo de **relaciones, dependencias, resoluciones y trascendencias**. En efecto, hemos afirmado que la sociabilidad y su concretización poseen una base racional, y como nada que de la razón emana se realiza sin un fin determinado al que se amoldan los medios y recursos, ha de concluirse que la vida social es substancialmente jerarquizada y estructurada. Las relaciones o comunicaciones entre los hombres y las formas sociales demandan una subalternación, pues, de otra manera, no se lograría un beneficio social, sino el caos y la multiplicidad anárquica. Estas relaciones y dependencias que la dinamización de los núcleos sociales lleva a cabo se denominan hechos sociales, más tales hechos sociales se resuelven en favor de los valores que los trascienden, y esta resolución es ordenada, o sea, tiene un sentido de proximidad, mediante el cual las resoluciones van desde lo más cercano y singular a lo más lejano y general.

Para explicar prácticamente lo anterior, tomemos un hecho social cualquiera; por ejemplo, un divorcio. Las relaciones entre los cónyuges, la familia que forman y el Estado a que pertenecen, son inútiles de demostrar por demasiado evidentes y tal es así que se originan, que la ley regula la organización posterior al divorcio de la familia que se disuelve, y el Estado interviene mediante el poder judicial en este hecho social y en sus consecuencias. Es claro que desde el punto de vista sociológico conviene determinar qué normas han de regir este hecho social o, más bien, de qué institución han de extraerse los principios calificadores del beneficio o daño que un divorcio puede traer consigo.

Si hacemos uso de nuestro método orgánico-finalista hemos de referir la cuestión, en primer término, a la familia, y subsiguientemente, al Estado. ¿Por qué? Porque conforme nuestra posición sociológica cada grupo social posee un objetivo propio y funciones también singulares dentro de la comunidad y, necesariamente, es a dicho grupo a quien corresponde el derecho de establecer las ordenaciones que lo han de regir. Al Estado, en consecuencia, como rector del cuerpo social, le cabe sancionar jurídicamente tales ordenaciones sirviendo de medio para los cuadros sociales y no sirviéndose de éstos cual si fueran medios, pues sin las mencionadas formas de concretización social, el Estado no tendría valor, ni autoridad, ni fin.

Sociológicamente es en la familia donde se encuentran las regulaciones del problema que hemos planteado, pues él afecta directamente su vigencia y continuidad. Al indicar someramente las características del grupo familiar, sostuvimos que en el matrimonio se sustenta la familia y que el matrimonio es por naturaleza uno e indisoluble. Consecuencialmente si la familia rechaza por definición el divorcio, tampoco puede el Estado reconocerlo ni darle fuerza legal.

Si escucháramos más a fondo el asunto, apreciaremos que él afecta a la intimidad del hombre y a su destino espiritual. Desde que el matrimonio es un sacramento y desde que su categoría institucional dimana de la misión esencial de las personas —subsistir, perfeccionarse y crear— es en ella donde se refleja y es a ellas donde converge su actualidad. En el último y más absoluto tramo de esta escala se encuentra siempre Dios, sus propósitos en lo temporal, sus exigencias para la especie humana a fin de que ésta permanezca sujeta a los designios de su sobrenaturaleza.

Cuando hablamos de la trascendencia de la persona y de la sociedad en Dios, señalamos esta ascensión de uno a otro núcleo social, ascensión que no niega la realidad, sino que somete la realidad a la deontología. La unifi-

cación social, que es decir la armonía social, se logra solamente a través de este ciclo de dependencias y resoluciones que hemos anotado, el que parte de la conciencia individual en tanto que ella capta los hechos y los clasifica (conciencia-sentido y conciencia-razón) y que retorna tras un proceso doblemente analítico y sintético a la misma conciencia, en cuanto ella resume las aspiraciones y finalidades de la comunidad (conciencia-espíritu).

Si no hubiera tales trascendencias, todo el afán social sería inútil, pues no existirían objetivos sociales. Es el hombre el único que es capaz de otorgar un objetivo social. Este ha de ser de progreso, o sea, con respecto a lo que en él requiere desarrollo y perfeccionamiento que es su zona inmaterial, y también con respecto a la materia, pero subordinadamente, es decir, en lo que ésta tiene de valadero para aquélla.

El sentido de la responsabilidad social tampoco se conseguirá sin estas resoluciones hacia el espíritu humano, ya que la responsabilidad es efecto de una conciencia de comunidad a la que sigue una incorporación racional del hombre a la tarea común. ¿Cómo adquiriría esa conciencia y esa incorporación sin la afirmación primera de que en la sociedad el hombre va a encontrar algo que a él le va a beneficiar y que aisladamente no podría conquistar?

En substancia, la concepción auténtica de la sociedad asevera que la persona está por encima de ella y que ambas se encaminan a Dios aceptando en su desenvolvimiento el programa providencial, que se fundamenta en el ciclo que especificáramos: relaciones, dependencias, resoluciones y trascendencias.

CAPITULO I

SOCIOLOGIA PRAGMATICA

1.—Fundamentos de la acción política cristiana.—2.—Fines de la acción política cristiana.

1.—Fundamentos de la acción política cristiana

No basta fijar y clarificar los postulados que establecen el lugar del hombre en la sociedad. La especulación doctrinaria que señala los elementos teóricos es de por sí incompleta desde el punto de vista en que nos hemos situado. Existe una tendencia arraigada a pensar con parsimonia y acierto más no para actuar de igual modo.

La tarea del pragmatismo sociológico es precisamente hacer realidad la tesis. El orden ideológico conectándose con la sociedad, con sus necesidades y modalidades, aspira a buscar rutas de plasmación. Se nos presenta aquí una labor de acción.

Sería inconsecuencia —moral y táctica—pregonar una política discordante de la doctrina. La política no es autárquica; depende del pensamiento. Conocido lo deontológico se requiere vivirlo.

Al analizar los elementos de la iniciación política aparece evidente la importancia de la metafísica social. No nos explicamos cómo sería posible trazarse un plan económico o educacional, llevarlo a cabo, sin antes haber meditado acerca de la finalidad de tal esquiso, de los caracteres morales de los medios de que se va a hacer uso y del papel que a la persona humana va a corresponderle en dicha estructura. Sin duda que los políticos —y entiéndase que al hablar de políticos nos referimos a aquellos que ejercen un ministerio de acción social, y no tan sólo a los titulados como tales en los partidos políticos— han de poseer rudimentos al menos, de filosofía. Sin llegar a la utópica pretensión de Platón de un estado regido por filósofos, muéstrase clara la exigencia predicha.

Aislada la política en un estrato neutro es escuálida y deficiente. Ella ha de subordinarse a las ciencias sociales como cualquiera realización artística o profesional se somete a principios, métodos y ética. Basándose en la afirmación tomista de que los principios, en el orden especulativo, constituyen fines en el orden práctico, Athayde ha afirmado que "el problema

político de acción depende de la solución dada a los principios generales a aplicar” (72).

Tal vez por aquel exceso de idealismo que caracteriza a los hombres que piensan profundo, la política se ha visto ayuna de valores personales. Han asaltado los esaños estaduales los que tienen poco que hacer, menos que pensar y, por desgracia mucho que decir.

Desde que la responsabilidad inmediata del orden temporal corresponde a los políticos, el llamado a la acción política asume una misión trascendental. Y decimos trascendental, porque como bien lo señala Sepich, “la política es una vocación que se acepta y no una profesión que se elige” (73).

La política es aquella parte de la Sociología que trasvasa al plano concreto, lo establecido por la Teología, la Filosofía y la Ciencia Social en el orden sobrenatural y en el orden humano. Es la prudencia realizadora y fecunda, hija de la sabiduría. Hablamos de prudencia en el sentido normal de la expresión: equilibrio y buen criterio. No pretendemos asilarnos en las aguas tibias de la inacción, como afirman nuestros contrarios (74), ni menos en las fangosas del utilitarismo, en las que gustan sumergirse los que no viven como piensan. Su Santidad León XIII (75) ha prevenido ya los males irreparables que causarán aquellos que se revisten de excesiva prudencia, a la que califica, siguiendo al Apóstol, de sabiduría de la carne y muerte del alma.

La época actual plantea nuevos requerimientos que nuestros antepasados ni siquiera soñaron. La falsa concepción del hombre, sea en la doctrina individualista o en la totalitaria, lo sitúan en los extramuros de su propia personalidad. Y no es posible, dentro del margen ético en que se desenvuelve la actividad política cristiana, realizar disposiciones de recursos incompatibles con los fines que se persiguen o con la calidad elevada del factor que allí entra en juego: el hombre.

Si por una parte afirmábamos la improcedencia de una escisión entre los principios y la práctica, de donde se deduce que toda acción política está limitada por la misma metafísica que trata de concretar, hemos de añadir que los medios que en la actividad se usan no pueden tampoco desligarse del contenido moral que la doctrina posee.

La idoneidad de los medios tiene un doble cariz: idoneidad moral e idoneidad cronológica. Por la primera los recursos se someten a la ética, por la segunda, a la oportunidad. La actividad desarrollada sin sujeción a la ética es perversa en sí. La actividad disonante con los tiempos es ineficaz, sin ser intrínsecamente mala.

La valorización de los medios en el primer aspecto no es tan sólo un problema de exclusión, sino también de ordenación (76). Así, por ejemplo,

(72) T. de A. “Política”, pág. 130.

Este temperamento propugnado por Lenin y Hitler, lo explica así H. Las-ki: “Pero los hombres que viven de distintos modos, piensan de distintas maneras y en el planteamiento del problema de cuáles imperativos legales son, en último término, deseables para los intereses de la comunidad como un conjunto, cada clase enfoca la cuestión con una premisa principal no definida y semiconsciente, en el fondo de su espíritu, premisa que tiene importancia fundamental para su modo de ver la razón o la justicia” (V. Harold J. Laski “Introducción a la política”, pág. 21).

(73) V. Sepich “Estructura de lo Social”, pág. 82.

(74) Berdiaeff, refiriéndose a este punto sintetiza la opinión de los anticristianos del siguiente modo: “La religión en general, y en particular la religión cristiana, desprecia la actividad humana, predica el estado pasivo, la sumisión al destino, la resignación ante la injusticia social y enseña a entregarse a la voluntad de Dios para todo, justificando de esta manera la opresión del hombre por su semejante” (“El cristianismo y el problema del comunismo”, pág. 43).

(75) V. “Sapientiae Christianae” N.º 41.

(76) V. Maritain “Humanismo Integral”, pág. 245.

la fuerza que es justa en algunas circunstancias extremas no lo es como punto inicial de reacción. La fuerza como medio, a veces aceptable, jamás lo es tal, sin el previo agotamiento de los recursos pacíficos.

Deszubierta la honestidad y posibilidades de éxito de los medios, cabe una segunda observación: nos es obligatorio el recurrir a ellos. Entiéndase que no propugnamos la unidad absoluta en el campo temporal. Tan sólo afirmamos que entre los medios lícitos el cristiano ha de escoger los que considere más aptos. No puede abstraer sus posibilidades y recluirse en su Yo. Le aqueja al cristiano —siempre— una necesidad de dar testimonio, de cumplir un mandato.

La pasividad falsa, aquélla que todo lo espera de Dios o del decurso histórico es impía. Ya ha logrado fama la frase de Solovieff en tal sentido, desde que no es lógico entregar a El lo que puede realizar cualquier jurisdicción vulgar. El ocasionalismo universal de Malebranche denigra al hombre al quitarle la facultad de ser sujeto de actividad y dándole sólo el carácter de oportunidad para que Dios obre. La exacta concepción de la persona humana le otorga libertad de acción, hace del hombre un ser completo del que, conjugadas inteligencia y voluntad, brotan realizaciones. Siendo el espíritu esencialmente activo y el hombre un ser espiritual, es él causa de las cosas. Causa secundaria, asimismo, porque a su través se difunde la energía de la causa eficiente.

Algo más: la política cristiana es una tentativa de implantación del amor. La sociedad en que no reina la amistad es un conjunto inorgánico. La vitalidad de la sociedad no es la solidez estructural sino la solidez interna. La paz social es la suma de equilibrios individuales y su ajustada relación. Por ello, es fundamental la limpieza del hombre como inicio de la pureza política. Ya Maritain expresaba (77) que “el alma de la vida social” está hecha de eso que superabunda en la propia vida de las personas”.

Un error que han debido soportar nuestros tiempos es el imperio de normas prácticas autónomas y de interpretaciones ácratas de las necesidades y relaciones sociales. La política cristiana participa del atributo **unitario** de la fe católica. Es una ciencia referida y dependiente, pero ciencia al fin. Queremos decir que ella escudriña y capta la realidad humana (aspecto empírico), la interpreta a la luz de los principios (aspecto moral), y termina subordinando el orden natural al orden sobrenatural (aspecto finalista) (78).

La real caracterización del **actuar** nos lo exhibe:

- a) De desarrollo indispensable: “la acción es la epifanía del ser”;
- b) Recibiendo directivas de la metafísica social;
- c) Proyectando plenamente y sin resquicio alguno la verdad teórica;
- d) Precedido por la vida interior, fuente de energía; y
- e) Orientado por la técnica política, deducida de la prudencia y de la experimentación y análisis de la realidad.

Tenemos aquí las cinco bases inamovibles en que se arraiga la actividad política de los cristianos. Si ellas faltan, la arquitectura entera de la ideología parece estremecerse. Es porque, por desgracia, se cree que la verdad perece en las dificultades y fracasos cuando es allí, precisamente, donde prueba su temple: a pesar de las malas interpretaciones y de la omisión de los hijos de Dios la fe se perfila hoy más efectiva y satisfactoria que nunca.

Razón tuvo Berdiaeff cuando, abjetivizando el título de uno de sus

(77) V. Maritain “Principios de una política humanista”, pág. 17.

(78) V. T. de Athayde “Política”, pág. 150.

ensayos, puso al pie "Dignidad del Cristianismo e indignidad de los cristianos" (79).

2.—Fines de la acción política cristiana

El cristiano vive en el mundo una pre-etapa de su existencia perenne. No es él para el mundo y esto sólo le pertenece en cuanto contiene las posibilidades y medios que requiere para su misión.

El hombre elevado a lo sobrenatural por la Redención se sujeta a los preceptos y a la liturgia, en cuanto a su vida netamente espiritual: la de sus relaciones con Dios. La acción política se desenvuelve en un plano distinto. No incumbe a ella fijar normas de elevación religiosa ni de perfección mística.

El cruel dilema de toda acción política se encuentra en la propia complejidad de la personalidad humana. Por principio no es su oficio entrometarse en las conciencias, mas debe dar a ellas los recursos para desenvolverse y el clima para germinar.

La ciencia política no informa, sino que es informada por los valores superiores; la ciencia política no tiende inmediatamente a satisfacer las convicciones íntimas: son éstas las que le dan orientación y estilo. En compensación, la política, realizadora por esencia, reviste lo concreto de un sentido finalista (política interpretativa) y, a la vez, resuelve por sí las cuestiones contingentes que sirven para facilitar la armonía social, sin importar un pronunciamiento teórico (política autónoma).

De donde se infiere que la acción política de los cristianos se desarrolla en dos planos diferentes: uno espiritual-temporal en el que el cristiano actúa "en cristiano", pero no "en cuanto" tal (80). O sea, no compromete a la Iglesia ni puede arrogarse su representación; sólo cumple sus directivas. Pertenecen a este orden los principios de solución de los problemas educacionales, económico-sociales, sociológicos, etc. Y un segundo netamente temporal en el que el arbitrio personal halla plena independencia. Podrían señalarse como involucrados en esta categoría las cuestiones técnicas o de aplicación de los principios ya aludidos, las jurídicas intrascendentes y los diferentes tópicos de índole netamente relativa.

Por consiguiente, el fin de la actividad del cristiano se encuentra predibujado en la esfera teórica (81). La política cristiana posee atributos y objetivos especiales que la singularizan y la diferencian de toda otra política atea, marxista o neutra. Sin que esto, por cierto, elimine la coincidencia argumentativa y práctica en inúmeros aspectos.

La evolución política del mundo ha sido el reflejo de la mutación del pensamiento. Desterrado el concepto sacrotemporal que individualizó a la Edad Media, los enciclopedistas impusieron una tesis antropocéntrica que luego se transformaría en liberal atea cuando se decidió el abandono total del Evangelio y de la ley de fraternidad cristiana. El caos universal producido por la primacía del homo oeconomicus —substitución en último término del amor por la codicia— trajo consigo la virulencia y la revuelta colectivista.

(79) Maritain expresa: "Los católicos no son el catolicismo. Las faltas, las carencias y los sueños de los católicos no comprometen al catolicismo. Y más adelante: "La gran gloria de la Iglesia es la de ser Santa teniendo miembros pecadores" (V. Maritain "Religión y Cultura", páginas 39 y 40).

(80) V. Anexo "Estructura de la Acción —Jaques Maritain— Humanismo Integral, pág. 288. En este anexo Maritain comenta un estudio de Etienne Gilson en el que se hace precisamente la distinción entre la actividad del cristiano "en cristiano" y "en cuanto tal". En esta última forma actúa la Iglesia, y sus organismos reconocidos, como la Acción Católica; pero jamás los partidos políticos.

(81) El sistema de los conceptos sociológicos de estructura se configura desde lo que todavía no es realidad social, sino intención del querer social (V. Hans Freyer "La Sociología, ciencia de la realidad", página 341).

Pero los tiempos dejaron su huella. Muchos anatemas podrán proferirse contra las innovaciones modernistas y en pro del rechazo de la dialéctica revolucionaria. Mas es un hecho evidente que fué la reacción organizada la que logró sacudir la fibra íntima del corazón cristiano para mostrarle que o se incorporaba realmente la promesa de Cristo al destino de la civilización o el orbe en llamas se precipitaría hacia el abismo.

De esta manera, no se ha creado hoy una actitud política cristiana en sentido esencial. La ruta temporal fué trazada por la voz clara e imperativa del Hijo del Hombre: amad a Dios sobre todas las cosas y amad al prójimo como a vosotros mismos. Pero sí ha brotado la conciencia de que la hora en que vivimos es demasiado trágica para la vacilación y, en la triste enercujada, nuevamente los ojos, —cansados de hurgar las tinieblas— se han tornado hacia la verdad. Honda fuerza cobra la afirmación de Peguy: “cuando se palpa la pobreza es que se acerca el reino de Dios”.

Es evidente que el hombre del siglo XX tiene mejor conocimiento que los que le precedieron en la historia, de su valía cívica. Existe un concenso tácito que proclama y defiende la libertad y la dignidad personal. Sin manifestarlo en cristiano, pero fácilmente perceptible como una atmósfera cordial preñada de posibilidades.

Todo esto para aseverar que la faena por hacer encontrará campo feraz. Los valores auténticos de la democracia no son sino la expresión profana de lo que el cristianismo trajo consigo desde sus primeros albores. De esta suerte no cabe el rechazo absoluto de lo deformado, sino su orientación y vitalización.

El deber primordial consiste en infundir en lo social y en lo político un principio trascendente. Nivelar lo temporal con la finalidad humana, a través del testimonio constante de la justicia, de la caridad y del servicio mutuo.

Hay dos formas de afrontar el presente (existe una tercera actitud: la del “laissez faire” que no concuerda ni con la integridad ni con la conveniencia): o se impone una estructura cristiana o se inculca una convicción cristiana. La primera, trabajo de apariencia cuando no de fuerza, está destinada a postergar con oscuras perspectivas el estallido y el imperio de la deshumanidad. (82). La segunda, sin embargo, labor a largo plazo, cala profundo en el espíritu y prepara el advenimiento verdadero del Reino de Dios, que no tiene plazo fijado en la historia, pero sí sustancia sólida que será imposible otorgarle por la vía de la intransigencia.

La intolerancia con el error no nos ordena sojuzgar a las personas que están en él. Por el contrario, el cristianismo es una misión porque es verdad en pugna y siendo misión de amor y de esperanza no es lícito ni aceptable que por sobrevivir contradiga lo que constituye su imprescindible fundamento: la caridad. De donde se concluye que la acción política es apostólica por esencia y tolerante por circunstancias (83).

Los cristianos, organizados en partidos o libremente, según la dimensión y profundidad de la obra que se propongan, son los llamados en el momento de indecisión que enfrenta el mundo, a dar al hombre que vive en sociedad la noción de su importancia y la del camino de la perfección: elevar el nivel moral de la vida común, crear una cultura arraigada en la verdad eterna. La primera será tarea inmediata realizada personal o ins-

(82) “Las instituciones no surgen de sí mismas ni pueden ser protegidas por simples regulaciones verbales. Las instituciones surgen de cierto espíritu que anima a la sociedad, un espíritu del cual ésta es producto. Las instituciones son mantenidas por la aceptación de los hombres animados de este espíritu (V. Be-Hoc “La crisis de nuestra civilización”, página 28).

(83) ...“por causa del bien común, y sólo por él, puede y aún debe la ley humana tolerar el mal, no puede, sin embargo, no debe aprobarlo ni quererlo en sí mismo”. “Como la tolerancia de los males es cosa tocante a la prudencia política, ha de estrecharse absolutamente a los límites que pide esta tolerancia, esto es, el público bienestar” (León XIII —Libertas— 42).

titucionalmente y requerirá la manifestación honesta, en todos los ámbitos, de la fe cristiana pródiga de luz, cuya potencia no debe amenguarse a través del actuar humano. La segunda, ha de sobrevenir como efecto de una causa eficaz: la labor de una élite, más fuerte que la desazón que hoy nos invade, con más amor al sacrificio que al triunfo.

El orden económico tiene que conseguirse, y para ello muchos cristianos serán obligados, quizás a sangre y fuego, a convencerse de que la palabra "orden" no posee sólo el contenido corriente que se le quiere atribuir. En una pieza hay orden, según superficial concepción, cuando los muebles están estéticamente repartidos y con cierta limpieza. No es ésta la acepción aplicable en economía. El que no haya clamores, el que se trabaje y se produzca son signos externos que a lo más demuestran o una pasividad santa o la mano férrea de un capataz sabio. Es la entraña vital del proceso económico la que hay que analizar y curar. De nada nos sirve la prosperidad de las empresas, si el trabajador ha dejado lo mejor de sí mismo (su alma) en la dura jornada.

El elemento dinámico del proceso productivo reivindica hoy sus fueros por camino lleno de aristas y asperezas. El remedio no está en atacarlo apasionadamente, sino en descubrir y señalar el nuevo sendero para el mismo destino.

El obstáculo casi insalvable que se alza es el de la estimación angelical de los valores terrenales. No sabemos si por refinada espiritualidad o por enconada maldad, muchas gentes se refieren a lo material con desdén. De esta manera, la hora de la amistad se retarda. Es imposible plantear así el tema delante de los que nada tienen: parece prédica de apaciguamiento. Y el hombre es por naturaleza un ser disconforme, tanto con lo material (tiende hacia el progreso) cuanto con lo inmaterial (afán de eternidad).

La organización justa de la economía no es el fin último, pero sí es un fin intermedio y, como tal, no puede excluirse ni olvidarse. Hacia la justicia social han de orientarse los esfuerzos políticos como hacia una condición insubstituible para aprehender las nociones de más jerarquía.

Entre los males del presente se evidencia también la hipertrofia de lo material (84). La interesada reacción desea eliminar la cuestión en aras de la sublimidad. Tendremos que decir ecuanímenes: ni tanto ni tan poco. Y nuestra palabra se perderá si no la concordamos con la doctrina cristiana integral. Los principios individualmente considerados a veces son ineficientes, pero en conjunto exteriorizan la posibilidad de salvación. La única y verdadera solución es sujetar lo económico y lo político a lo supratemporal, sin menospreciarlo, pero dándole un estilo en el que la sociedad y el hombre divisen su definitiva libertad: Dios.

(84) F. Mauriac en "Caminos del mar", pone en boca de un protagonista la siguiente reflexión: "Vivimos en un mundo en el cual el dinero es la sustancia... rebelarse contra él es levantarse contra el mundo mismo, contra la vida...", (pág. 31) y fué Peguy quien escribió: "Lo sabéis: el dinero, sólo el dinero, es el "dueño. Y que ha puesto su trono en el lugar de Dios" (Pensamientos, pág. 100).

CAPITULO II

LA POLITICA NACIONAL

1.— La verdadera crisis. 2.— Política económico-social. 3.— El problema de la educación. 4.— Comunismo, colaboracionismo y anticomunismo.

1.— La verdadera crisis.

Para quien observa el panorama nacional, éste se presenta lleno de luces y de sombras, cubierto de dificultades, pero también con señales claras de anhelos y deseos límpidos. Todo país soporta siempre la concurrencia de fuerzas antagónicas, conscientes o inconscientes, que lo estremecen y aún lo hacen vacilar como unidad histórica.

El primer deber de la política es su realismo, deber tan indispensable de cumplir, cuanto que de él depende la trayectoria misma de la acción y de los programas sociales. La virtud de la franqueza, sin embargo, permanentemente cede paso al interés personal o de grupo, y hay tantos planteamientos de las cuestiones nacionales, cuantos son los que los formulan. Exigir la honestidad crítica es simplemente pedir se pondere el pro y el contra de las cosas, para que la visión experimental sirva de base a las realizaciones posteriores, y no aparezca adulterada por las propias convicciones o por la conveniencia partidista.

El momento que vive nuestro país no es un momento independiente de los acontecimientos mundiales, ni es su caso exclusivo. El orbe entero presencia hoy la lucha intensa por autodefinirse y encontrar una respuesta a los desvelos del hombre y a los reclamos de su ser. No podemos echar pié atrás y no entrometernos en el destino de la civilización, porque éste no es ajeno a nosotros, y porque llega un instante en que las naciones no se pertenecen a sí mismas sino a las verdades que la configuran desde su interior y en cuyo servicio hallan la fuente de su energía y resurgimiento.

Si nos fuera posible dar fuerza a las palabras para que éstas recogieran la intensidad multiforme de la vida, diríamos en una frase que **la crisis del mundo y la crisis de Chile son la crisis del humanismo.**

Quienes hablan de la escasez de habitaciones, de la carestía de la vida, de la inflación creciente, sólo verifican en zonas limitadas las proyecciones de un mal general que, atacado sin diagnóstico certero, detiene su marcha en esas zonas para brotar robustecido en otras.

El error de la política es no saber ser una política para el hombre, para su integridad material y espiritual. Como ya lo hemos dicho más de una vez, la época nuestra sufre el efecto simultáneo de la desviación individualista y de la reacción colectivista. Ambos extremos se tocan en su deshumanismo, pues una y otra posición exigen del hombre una adaptación errónea. Volver por los fueros del humanismo auténtico es estructurar la sociedad para las personas, para que éstas encuentren allí el acomodo normal que sus esencias piden.

Las esferas fácilmente perceptibles donde esta lucha enunciada ha dejado sus rastros son la económica y la intelectual, que es decir el cuerpo y el alma de la nación.

El distribucionismo injusto, impuesto por la fuerza y el engaño de quienes hasta ayer consideraban el trabajo como una mercancía susceptible de ser adquirida o desechada de acuerdo con la oferta y la demanda, aún impera y aún prospera. Por más que repetidamente se sostenga que los asalariados han pasado ya la frontera de sus necesidades y que simplemente claman por dislocar el orden social, el hecho contundente e innegable es que la gran mayoría de la clase trabajadora sigue padeciendo el hambre y la miseria, y continúa retenida en su desarrollo moral por las tenazas de lo económico.

No dudamos de que en algunas empresas y labores se practica la justicia; pero afirmamos categóricamente que ellas son las menos.

Recientes estadísticas han demostrado el incremento notable de los capitales de las sociedades anónimas, y no se precisa ser un economista de nota para apreciar las ingentes entradas de los Directores y de los accionistas que las forman. Los denominados impuestos directos sufren inevitablemente repercusiones y siempre la repercusión final cae sobre el consumidor. En definitiva, pese a la tendencia populista de los últimos gobiernos, el capital ha sabido salir incólume y la especulación desmedida y el comercio irrefrenado están en pleno auge.

Si analizamos ahora la situación real de los asalariados, tendremos que repetir que ella no es holgada y que, a veces, no les permite ni siquiera subsistir con dignidad. Sin embargo, debido a la penetración profunda del marxismo, las reivindicaciones del trabajo están planteadas con un criterio de odio de clases y de maldad antipatriótica que las hace desmerecer. Más aún, los recursos legales y los medios ilícitos, indistintamente, son agotados sin fines de provecho social; y la huelga y los conflictos no son en ocasiones sino maniobras políticas decretadas por los señores feudales del marxismo. Desde dentro y desde fuera de Chile se especula con el problema económico-social y, a resultas de ello, quien alza hoy su voz clamando justicia, soporta casi siempre el estigma de "revolucionario", con el que los tímidos y los cuidadores de sus fortunas saben enervar aún las más lícitas y cristianas argumentaciones.

Pero la cuestión no queda aquí. Ella es más honda y a pesar de que en el hambre y la desesperanza se surte la potencia, es en la intimidad del hombre donde entreteje su más sólido baluarte. No es en una simple superación de la etapa del distribucionismo donde se halla el remedio perentorio: es imprescindible, además, restablecer la nobleza del trabajo, destruyendo la animosidad entre el capitalista y el obrero y conduciéndolos a la colaboración.

Hay gentes que desprecian en momentos determinados el dinero y que no toleran siquiera que se les mencione. La experiencia sindical nos muestra casos en los que grupos de obreros no han querido aceptar mejoras pecuniarias a cambio de la permanencia de jefes intransigentes y descon siderados. Cruz Coke señalaba cómo en Inglaterra, hoy en día, la distribución de la riqueza no constituye un problema fundamental y que, sin embargo, permanece la cuestión social. ¿Qué significado tienen estos hechos? ¿O acaso no tienen ninguno?

Es evidente que la crisis no es meramente material. Tal vez al principio de la decadencia, cuando recién se destruyó la idea de la amistad gremial de la Edad Media, fueron las postergaciones de las masas obreras en el orden monetario las que motivaron la rebelión y el descontento. Pero esta anomalía ha calado en la parte metafísica de los hombres más que en la periferia. En la actualidad el empleado y el obrero no son ambiciosos de fortunas y de bienestar tan sólo, sino verdaderos resentidos sociales en los que un complejo psíquico ha minado las posibilidades de entendimiento por el

camino frío de las compensaciones remuneratorias. Max Scheller ha indicado con agudeza inimitable lo que la impotencia y la debilidad traen consigo en los aspectos morales (85).

La inestabilidad social, producto de la deshumanización de la vida política y económica, únicamente será refrenada mediante la reintegración de la comunidad a sus cauces primitivos. Nadie cree en los pródigos de hoy, bastardos ayer, que ostentosamente declaman la filosofía de la generosidad y sin embargo lo que dan lo dan con las manos y no con el alma. No descienden de sus estrados tradicionales y ni salen de su cerrazón espiritual, sólo amamantan a la bestia humana que parece pedir alimento y sólo alimento. ¡Serán incomprendidos como son incomprendidos los que dolorosamente soporitan, más que reciben su caridad opaca!

Una política restauradora tendrá que ser necesariamente honesta, habrá de ser como un mensaje que condense las aspiraciones totales de la comunidad. Sólo en la reafirmación de los principios de la igualdad, libertad y fraternidad, cuyos alcances últimos entrañan el amor, se halla la fórmula heroica de la salvación social.

Creemos que el camino a seguir de inmediato se orienta hacia la derogación del sistema económico-social en boga y hacia la preparación de las personas, sin distinción de clases, para las jornadas en que la nueva política pondrá a prueba nuestro temple.

Una acción económico-social apropiada, y una educación ciudadana que mueva los espíritus al cultivo de la justicia y de la caridad, parecen ser los remedios próximos para la crisis del humanismo. Pero la instauración de un régimen cristiano no es jamás un término sino algo siempre en vías de realización, por lo que será imprescindible que una vez que el ideal sociológico nazca a la existencia histórica, siga "desempeñando una función motriz en la obra de la vida social". (86)

De ahí el por qué es "heroica" —como la califican Maritain y los actuales sociólogos católicos— la política de este tiempo: porque pide una ininterrumpida sujeción del hombre a su destino extratemporal, porque exige diariamente la conquista de la libertad y de la independencia.

2.— Política económico-social

La reestructuración de lo económico-social tiene por fin mediano la organización de la comunidad sobre bases justas y durables. La acción económico-social no se detiene en el logro de un mayor bienestar o de condiciones óptimas en la vida material, sino que se explica y valoriza en tanto que aprecia la existencia de un orden superior al cual se adhiere y somete.

La política económico-social necesariamente ha de contemplar en las cosas el finis operis y el finis operantis. Finis operis es el fin a que por naturaleza algo está destinado, mientras que el finis operantis es un fin fuera del radio estrecho de la singularidad; él designa un ámbito espiritual social en que se unen los finis operis para conformar el objetivo permanente del cuerpo social.

En la materia que tratamos, la distinción anterior nos conduce a plantear la relación sociológica entre Ética y Economía. Si se consiguiera realizar en todas sus consecuencias esta relación, la vida social, arraigada en la verdad, rendiría todos sus frutos y beneficios. Y, a la inversa, de no conseguirse tal realización, el progreso de la vida social, desprovisto de las confortaciones de los valores supremos, sería una causa constante de perturbaciones y odios y, en definitiva, la sociedad alejada de la moral se destruiría a sí misma (87).

(85) V. Max Scheller "El resentimiento en la moral".

(86) V. Jacques Maritain "Humanismo integral", pág. 253.

(87) V. S. S. Pío XI "Encíclica Cuadragésimo Anno", N.º 14.

Lo esencial radica en no amar el dinero y en no amar los bienes materiales como si ellos fueran el desideratum del hombre. Más allá de las fronteras donde es rey el dinero están la virtud, la honestidad, la caridad ilimitada de los que se saben hermanos pese a la indigencia o a la riqueza. La Ética enseña a la Economía que es ella quien da las normas inagotables de la existencia porque no perece, en tanto que los elementos económicos son fundamentalmente transitorios. Así lo entiende Johannes Haessle (88), cuando sintetiza en dos las reglas que determinan los objetivos del desarrollo de lo económico y de lo ético, y que son las siguientes: 1) un máximun de bienes materiales es siempre moralmente un óptimun si quien los posee juzga que su valor es esencialmente relativo; 2) un máximun de bienes materiales es moralmente un mínimun cuando el poseedor juzga su valor como absoluto.

El deseo de poseer bienes no es ilícito pues es consecuencia natural del afán humano de subsistir sin miseria (89). Todo depende del uso de los bienes, del aprecio que por ellos se tenga y del modo cómo con ellos se ayude a los demás.

El ideal social es la cristalización de este principio cristiano, pero sería utópico pretender su implantación de un día para otro, pues los moldes actuales de la economía son incapaces de recibir su contenido ético y espiritual. La acción política cristiana tiende a remodelar integralmente la organización económica de hoy; pero no por imposibilidad de un éxito inmediato ha de olvidarse el mandato ineludible de vivir e irradiar inintermitentemente las virtudes del credo cristiano.

En esta sociedad sacudida por las exigencias del deshumanismo individual y del marxista, los cristianos habrán de mantener la fe en Dios y en su magnánima providencia; la esperanza de que todo lo renueva y fortalece; y la caridad todopoderosa, practicada con la excelsa plenitud que le señala la Epístola de San Pablo. Es en la caridad, principalmente, donde se encuentra el arma más eficaz, pues, como escribe el Canónigo Leclercq, "la caridad es exigente. Si yo amo verdaderamente, yo haré verdaderamente lo que puedo. La caridad no puede consistir en un gesto esporádico, ni en una actividad accesoria. La boca habla de la abundancia del corazón; la vida también. Nuestra vida está donde está nuestro corazón" (90).

En lo nacional urge especialmente reponer en su debido plano la dignidad del trabajo y los derechos del trabajo. Ello no envuelve la denegación de la legitimidad del capital y de sus derechos consiguientes, pero es un hecho claro que las congajas sociales de este siglo son la consecuencia de la postergación y del olvido de los asalariados. Si desaparece el capitalismo desaparecerá también el socialismo, pues éste es efecto de aquél. (91). Atacar el mal por sus raíces es la manera cuerda de laborar por el bien común.

Dignidad del Trabajo.— Afirma la Teología que ni aún si el hombre hubiese conservado la inocencia sin caer en la falta original, habría dejado de ser compelido naturalmente a trabajar. En tal evento, sin embargo, el trabajo no habría demandado esfuerzo, ni significado sudor y cansancio, sino que habría sido una recreación indispensable llevada a cabo alegremente.

Nuestro destino ha sido diferente, pero hemos guardado esa inclinación

(88) V. Johannes Haessle "El Trabajo y la Moral", páginas 44 a 48.

(89) V. Santo Tomás de Aquino "Del gobierno de los príncipes", Libro I, Capítulo XV.

(90) V. Chanoine Leclercq "Vocation du chrétien", pág. 106.

(91) "No habría ni socialismo ni comunismo si los que gobiernan los pueblos no hubieran despreciado las enseñanzas y las maternales advertencias de la Iglesia; pero ellos han preferido construir sobre las bases del liberalismo y del laicismo otros edificios sociales, que parecían a primera vista potentes y grandiosos, pero que bien pronto se ha visto carecían de sólidos fundamentos, por lo que uno tras otro van derrumbándose miserablemente, como tiene que derrumbarse cuanto no se apoya sobre la única piedra angular que es Jesucristo" (S. S. Pío XI, "Encíclica Divini Redemptoris", N.º 38).

interior a trabajar, complementada con las urgencias fisiológicas que en el mundo actual nos obligan a laborar, muchas veces a pesar de la fatiga, de la salud y de la vida.

El trabajo manual no es algo despreciable —¡cómo erró Aristóteles en este tema!— ni tampoco lo es el inmaterial. Uno y otro son consecuencias de las desigualdades humanas, las que hacen que algunos hombres sean aptos o prefieran cierto trabajo y no otro. Pero ambos surgen de la ontología misma del hombre, y la dignidad que portan allí extrae su existencia y dimensión.

Por eso es que han de considerarse dos aspectos en el trabajo: el **personal** y el **necesario** (92). El trabajo en tanto que es personal, es inherente a la persona y depende exclusivamente de las fuerzas y talento de aquel que lo ejecuta; mas, en cuanto necesario, el trabajo se identifica con el deber primario de sustentar la vida. Esta obligación, siendo anterior a la prestación concreta del trabajo, es la que ha de imperar en la fijación de la recompensa del trabajo, de donde se esclarece que no es la voluntad contractual la que determina la justicia de la recompensa, sino que aquella otra exigencia “que dimana de la justicia natural y que es de más peso”: la de contar con los recursos económicos para subsistir.

Establecer la dignidad del trabajo es defender estos principios, es rechazar el individualismo calculador que lo cataloga como un bien cualquiera, susceptible de ser comprado al más bajo precio con un poco de habilidad y un mucho de mezquindad.

Pero restablecer la dignidad del trabajo importa asimismo desechar la concepción mecanicista del hombre, la que supone que en la fase superior de la sociedad comunista se podrá proclamar: “de cada cual según su capacidad, a cada cual “según sus necesidades” (93). Ello conduciría a levantar una comunidad sin jerarquía moral, centrada en lo económico, en la que el trabajo sería impuesto aún con la violencia, según le conviniera al Estado. El fin de tal sociedad sería exclusivamente el aprovechamiento y goce de la riqueza obtenible, y las personas humanas se minimizarían en lo material y caduco (94).

Interesa, primeramente, a la sociedad contemporánea hacer memoria de estas doctrinas de la Iglesia, en las que hallan luz todas y cada una de las ordenaciones positivas de índole económica. Sobre todo interesa que los católicos, depositarios de la verdad y del mandato evangélico, recuerden que Cristo trabajó y fué obrero, para dar cumplida muestra de que el mandamiento “ganarás el pan con el sudor de tu frente” es general e ineludible.

Derechos del Trabajo.— Nos es imposible desarrollar completamente en este estudio lo que el catolicismo ha predicado y ha hecho a este respecto. Nos limitaremos a fijar sucintamente la atención en 3 temas primordiales, que son: el sindicalismo, la recompensa del trabajo, y la propiedad:

a) **Sindicalismo.**— Las asociaciones de obreros y empleados son necesarias y han de ser fomentadas y reconocidas. Esta es la opinión de la Iglesia, expuesta en incontables ocasiones.

En otra parte de este ensayo hemos insistido pesadamente sobre el tema, pero nos resta agregar algo que dice relación con la actitud práctica que han adoptado los católicos frente a este asunto.

Pese a las Encíclicas y pese a los requerimientos justicieros del credo que dicen aceptar, los católicos, en inmensa mayoría hasta ahora, han olvidado la importancia ideológica y concreta de las corporaciones sindicales. Suscita la curiosidad, cuando no la extrañeza, el que un cristiano se

(92) V. S. S. León XIII. Encíclica “Rerum Novarum”, N.º 34.

(93) V. Lenin “El Estado y la Revolución”, pág. 147.

(94) V. S. S. Pío XI “Divini Redemptoris”, N.º 12.

proclame apóstol de la sindicalización y de los derechos obreros. Más de un socialista ha escrito que el social cristianismo ha brotado a la hora undécima, una vez que el catolicismo, se convenció que atado al carro del capitalismo iba al fracaso en corto plazo.

¡Pero es esto efectivo!

Tomemos la observación que antecede con toda equidad, pero con todo rigor. Es imposible dejar de reconocer que mucho hay de verdad en lo que respecta a los cristianos o a los que por tales se conoce. La escisión entre la vida privada —llena de corrección y liturgia— y la vida pública —ayuna de justicia y caridad— produjo la doble actitud de los cristianos y, en razón de ella, la apostasía de las masas y las posiciones revolucionarias contemporáneas. Pero, y esto a menudo se olvida, es un hecho histórico incontrovertible que quien previno en lo económico-social fué la Iglesia (95) y que sus mandatos han sido por muchos acatados y han rendido **va sus frutos.**

Los sindicatos están en manos de los marxistas; he aquí la primera realidad. La segunda: los cristianos pudientes se han opuesto, clara o veladamente, pero se han opuesto, a la constitución de agrupaciones obreras. Conclusión: para un hombre corriente y que no discrimina largo tiempo antes de decidirse, el cristianismo es enemigo del obrero y el marxismo su refugio seguro.

¿Es que no ven los cristianos esta dolorosa consecuencia? ¿Es que no aprecian cuánto mal han acarreado con sus egoísmos y temores?

Urge restablecer el derecho de asociación y urge también que la acción política cristiana vaya al sindicato y luche en el sindicato. No hay otro método para recristianizar al pueblo, que compartir sus afanes, que laborar con sus legítimas reivindicaciones, aún cuando ello nos lleve a coincidir con el comunismo, pues en éste no todo es mentira y engaño.

El sindicato, sistemáticamente atacado por el capitalismo, sólo puede decidir entre el cristianismo y el marxismo. Toca a los cristianos propender a su integridad y a su defensa pues, de otra suerte, hora tras hora el veneno del error irá surtiendo sus efectos en el corazón de la nación, que son los **asalariados;**

b) Recompensa del Trabajo:— Acontada la explicación sobre la calidad moral del trabajo, es insostenible afirmar —y hay quienes lo hacen— que el régimen de salario es de suyo injusto. Hay que distinguir claramente entre lo que choca a la justicia y lo que choca a la conveniencia. Un salario adecuado que permita subsistir al obrero y a su familia no está en desacuerdo con la ética; pero sí puede ser que no se conforme con las necesidades políticas y sociales del momento.

Es esta la mentalidad de Pío XI, el que, después de negar valor a la aseveración de que el salario es en sí injusto, añade refiriéndose al contrato de sociedad que a la época (recuérdese que Cuadragesimo Anno fué escrita en 1931) ya algunos querían que desolazara al contrato de trabajo; “ Pero juzgamos que atendidas las condiciones modernas de la asociación humana, sería más oportuno que el contrato de trabajo algún tanto se suavizara en cuanto fuese posible por medio del contrato de sociedad, como ya se ha comenzado a hacer en diversas formas con provecho no escaso de los mismos obreros y aún patronos. De esta suerte los obreros y empleados participan en cierta manera, ya en el dominio, ya en la “gestión de la empresa, ya en las ganancias obtenidas” (96).

Hay muchos motivos que recomiendan poner en práctica el contrato de asociación entre patronos y obreros. Pensamos, preferentemente, en la actitud interna de los asalariados de hoy, que no es efecto de las simples ne-

(95) No es imposible hacer una reseña histórica de las realizaciones de la Iglesia en este sentido. Puede consultarse al efecto la obra de Angel Ossorio y Gallardo: “Fundamentos de la Democracia Cristiana”.

(96) V. S. S. Pío XI “Encíclica Cuadragesimo Anno”, N.º 29.

cesidades económicas, sino además, de un deseo anheloso de incorporarse positivamente al ciclo progresivo, en lo social y en lo cultural, de la época moderna. No es sólo un problema de dinero el que ha de resolver la Sociología, sino el problema total del trabajador de nuestro siglo.

Debemos, por otra parte, pensar con realismo y basándonos en la misma naturaleza humana y no en concepciones artificiales. La evolución de las costumbres y la faena constante —aún cuando a veces impalpable y oscura de la cultura— han modelado una psicología nueva de las multitudes. El hombre, desde que tomó conciencia de sus derechos y libertades (hablamos refiriéndonos al hombre como mayoría casi absoluta, pues es evidente que ya la Edad Media nos dió en cierta medida— pero no en extensión ni generalidad— un ejemplo de conciencia de la libertad), no acepta vivir ya sino de acuerdo con el método de la libertad. El implica responsabilidades, desarrollo, propiedad, desenvolvimiento científico, un standard de vida alto y estable.

Si la producción no representa para el obrero una posibilidad de lograr sus expectativas, él no da sino un mínimo de sí y no experimenta en la faena a que se aboca, la sensación de “interés en algo propio” que debería experimentar.

El trabajo y el capital son condueños de las utilidades de la producción. No es el capital el factor preponderante de ella, sino el trabajo. Si el cristianismo defiende en todo orden la supremacía de los valores netamente humanos sobre los valores materiales, tampoco puede dejar de sostener a este respecto que al trabajo corresponde el mayor fruto en los beneficios de la empresa.

El trabajo lleva consigo todas las resultantes del esfuerzo del hombre, de su vocación natural al sacrificio y a la rudeza del ambiente en que ha de cumplir su destino; él condensa, en definitiva, en lo que tiene de noble y dolorosa, la vida terrestre de la persona humana. ¿Y acaso no vale más ésta que las riquezas y que el capital que son estáticos?

No eliminamos al hablar de las granjerías de trabajo a quienes en calidad de Directores o Gerentes o administradores, prestan a la empresa un efectivo servicio. Ellos también son obreros de la faena intelectual y tienen, según la magnitud de sus responsabilidades o funciones, tanto o más derechos a participar en las ganancias que los que comúnmente son conocidos como asalariados.

Pero si negamos que los capitalistas —o sea, quienes sólo aportan dinero— posean igual participación que los trabajadores en la distribución de la riqueza. Les corresponde menos, porque menos son sus riesgos, y menor su concurso en la producción.

No creemos como algunos que “el mundo nuevo que surge dará al trabajo la totalidad de los rendimientos — reconocerá al capital el interés compensatorio del riesgo” (97).

El Pontífice Pío XI califica de principio moralmente infundado aquel que afirma que “Todo lo que se produce o rinde, separado únicamente cuanto baste para amortizar y reconstruir el capital, corresponde en pleno derecho a los obreros” (98).

Hemos pues, de descartar la tesis exclusivamente capitalista y la tesis que otorga el rendimiento solamente al trabajo.

Sentando la orientación teórica de la cuestión, la Iglesia manifiesta: “las riquezas incesantemente aumentadas por el incremento económico social, deben distribuirse entre las personas y las clases, de manera que quede a salvo lo que León XIII llama la utilidad común de todos, o en otras palabras, de suerte que no padezca el bien común de toda la socie-

(97) V. Dardo Regules “Nuestro Movimiento” —Política y Espíritu—, Mayo 1947, página 156.

(98) V. S. S. Pío XI Cuadragésimo Año, N.º 24.

“dad. Esta ley de justicia social prohíbe que una clase excluya a la otra
“de la participación de los beneficios. Violan esta ley no sólo la clase de
“los ricos, cuando, libres de cuidado en la abundancia de su fortuna, pien-
“san que el justo orden de las cosas está en que todo rinda para ellos y
“nada llegue al obrero, sino también la clase de los proletarios cuando,
“vehementemente enfurecidos por la violación de la justicia y excesiva-
“mente dispuestos a reclamar por cualquier medio el único derecho que
“ellos reconocen, el suyo, todo lo quieren para sí, por ser producto de sus
“manos; y por esto, y no por otra causa, impugnan y pretenden abolir
“dominio, intereses y productos que no sean adquiridos mediante el tra-
“bajo, sin reparar a qué especie pertenecen o que oficio desempeñan en
“la convivencia humana. (99)

Un orden económico-social cristiano para el presente, tendrá a nues-
tro entender, que aplicar las directivas transcritas de la manera siguiente:
1) estableciendo la asociación obligatoria entre patronos y obreros; 2) ha-
ciendo que la asociación contemple una proporción más elevada para los
trabajadores que para los capitalistas; 3) señalando coeficientes de impor-
tancia para los cargos y funciones, pues, de otra manera, el personal su-
perior de la empresa siempre alegará para sí los mejores derechos, con lo
que la asociación sería ilusoria y tal vez más perjudicial para los que de-
tentan labores modestas, que el salario reducido; 4) permitiendo el acce-
so de los trabajadores a la dirección de la empresa, en forma que éste
fuera dirigido conjuntamente por sus elementos componentes sustanciales.

Bien sabemos que todo esto costará y que cada conquista significará
una lucha sin tregua. Pero las precisiones anteriores han de hacerse rea-
lidad a breve plazo; si no se llega a conseguir este nuevo orden, no queda-
rán ya ocasiones para imponer un régimen humano y justo en lo econó-
mico.

Es claro que la reseña incompleta que hemos hecho trae consigo una
serie de innovaciones y, para tener buen éxito, requiere sobre todo pro-
pugnar la tutela provisoria de los bienes de los trabajadores por organis-
mos adecuados. Si un sistema así se pusiera en práctica, antes de un lustro
se apreciarían los efectos bienhechores del cristianismo social.

Los cristianos tienen la palabra.

c) Derecho de propiedad:— El problema de la propiedad privada
tiene íntima relación con lo anterior. En el derecho de propiedad debe dis-
tinguirse la posesión y el uso (100). En cuanto a la posesión, los bienes son
propios, pero en cuanto al uso, “no han de tenerse las cosas externas co-
mo propias, sino como comunes”.

Antes de desarrollar esta idea, réstanos dar por demostrada la legiti-
midad del derecho de propiedad. No dispuestos a tratar aquí el asunto,
sólo dejaremos constancia del conocido silogismo de Wilfrid Morin, directa-
mente deducido de la correlatividad existente entre el derecho y el deber
de vivir. Dice así: “A una necesidad corresponde imperiosamente el dere-
“cho a usar de los medios para sobrevenir a ella; el hombre tiene necesi-
“dades múltiples no sólo en el tiempo presente, sino también por cuanto
“dure su existencia en el futuro; luego, el derecho de servirse de medios
“capaces de satisfacer sus deberes se impone al hombre con no menos ri-
“gor para el presente que para el futuro”. De esta lógica argumentación
se desprende que no sólo es lícita la facultad de usar, sino también la de
poseer, porque el hombre vive en el tiempo. Podría hacerse también valer
el profundo análisis de Cousin sobre el derecho de propiedad original del
hombre sobre sí mismo, el que cohesionaba la propiedad sobre sus pensa-
mientos y obras.

(99) V. S. S. Pío XI “Quadragesimo Anno”, N.º 25.

(100) V. Encíclica *Rerum Novarum* (N.º 79) y *Quadragesimo Anno* (N.º 15 y sig.).

Pero vamos al punto preciso (101).

Mientras el individualismo afirma que la posesión y el uso de los bienes son netamente privados y el colectivismo que ambos son comunes, el cristianismo se pronuncia por la posesión privada y el uso común.

Para entender cuál es el alcance de la comunión en el uso de los bienes, hemos de clasificarlos previamente en necesarios y superfluos. Los primeros satisfacen no sólo las necesidades vitales, sino también las necesidades convenientes de las personas. Las necesidades convenientes no se fijan arbitraria y subjetivamente, pues serían ilimitadas, sino que de acuerdo con la posición, circunstancias, ambiente y situación de las personas. Hay, pues, una pauta objetiva para circunscribir su número y calidad.

Los bienes superfluos son aquéllos que, cumplidos los reclamos vitales y convenientes del hombre, quedan aún sobrando.

El uso de los bienes necesarios es exclusivo; pero el uso de los superfluos es común. Es ésta una aplicación más de la ley cristiana de la fraternidad y del amor. Ni la cumplen los extremistas cuando atacan los derechos propios e incommunicables de las personas, ni tampoco los que consideran que el hombre es ajeno a los pesares y necesidades de su prójimo.

Pero ¿en qué forma tienen exteriorización concreta estas direcciones?

Es al Estado a quien corresponde intervenir en el cumplimiento de su tarea legisladora y ordenadora de la comunidad. Pero ha de tomarse seriamente en cuenta que limitan la actividad del Estado, tanto las normas naturales sobre el derecho a poseer —con lo que se esclarece que el Estado sólo puede intervenir para regular el uso de la propiedad; cuanto el bien común, que es la realización en plenitud de las personas, de lo cual se infiere que la autoridad no puede entrometerse en el uso de los bienes necesarios, sino solamente en el de los que, por ser superfluos, han de usarse como comunes.

Haremos una aclaración antes de señalar específicamente las normas legítimas de intervención del Estado, y es la siguiente: el que los bienes necesarios sean usados como exclusivos no significa que ellos son independientes de la ética. El uso exclusivo implica tan sólo la no obligación jurídica de participar de esos bienes a los demás, pero su goce y administración quedan sujetos al finis operantis del ser social y a los dictados obligatorios de la caridad.

Aún cuando la materia es discutible por ser contingente, parecen los modos más factibles y lícitos de dar a la propiedad una verdadera orientación comunitaria —cuando, conforme a las explicaciones que anteceden ello es procedente—, los que a continuación brevemente señalamos:

1). La división de los latifundios, siempre que en ellos existan terrenos inultos, y a condición de que se pague la indemnización competente y se entreguen en venta con facilidades a verdaderos agricultores. Justifica esta medida el abuso del derecho que manifiesta la estagnación del desarrollo económico por el acaparamiento de la tierra en una sola persona la que es incapaz o no desea hacerla rendir todos sus frutos;

2). La nacionalización de las empresas, pero únicamente en el evento que, de acuerdo con las normas generales del Derecho Administrativo, el Estado pueda lícitamente hacer uso de sus funciones supletorias (por carencia o insuficiencia del capital privado) o exclusivas (instituciones que deberían tener el carácter de servicio público, o empresas que por razones de seguridad —como fábricas de armamentos, por ejemplo— han de estar dirigidas y controladas y por la autoridad política);

(101) Sobre la materia que expondremos. Véase la obra del Canónigo Wilfrid Morin "La propriété privée".

3). La expropiación por causa de utilidad pública, previo pago de la indemnización justa, tomándose como utilidad pública, no sólo las necesidades que actualmente se entienden involucradas en tal expresión, sino que, asimismo, la necesidad social de que los bienes superfluos tengan un uso adecuado y legítimo;

4). El establecimiento de impuestos progresivos en todos los rubros tributarios, de manera que las rentas pequeñas sean menos afectadas que hoy, y que las de mayor envergadura, contribuyan en razón de una tasa ascendente sobre su monto; y

5). La fijación de la cuota máxima de tierra que puede poseer una persona. Esta cuota, obvia decirlo, depende de la extensión territorial, de la fertilidad del terreno y de la densidad demográfica.

Todos estos modos de hacer realidad el principio cristiano del derecho de propiedad no son necesariamente copulativos. La aplicación de todos a la vez, tendría que ser sumamente inteligente y cuidadosa, pues de otra manera el Estado se transformaría en el dueño absoluto de la riqueza nacional. Más recomendable es la adopción simultánea de dos o tres medidas compatibles, las que mediatamente producirían los mismos felices efectos.

Sobre todo es indispensable que las rentas o tierras que una política territorial o agraria consiga, sean destinadas a la creación de la propiedad de cada uno de los habitantes. Incumbe a los que dirigen el Estado hacer uso de una sana regla administrativa que exige el aprovechamiento de los recursos en el objetivo mismo que se tuvo en vista al imponer una tributación o una limitación de los derechos.

3.— El problema de la educación.

Se ha repetido más que a menudo que de nada vale reformar la organización económica y política de un país si, a la vez, no se tiende a remodelar la más sólida de sus bases, que es la educación ciudadana.

No pretendemos referirnos a los sistemas pedagógicos ni a la procedencia de instruir sobre esto más que sobre aquello. Únicamente queremos apreciar lo que debe ser y lo que podría influir en el cuerpo social, una educación ininterrumpida de los hombres, que no desprecupara los aspectos sociológicos.

A primera vista puede considerarse desatinado que se aspire a enseñar Sociología a todo el mundo. Esta ciencia, de suyo compleja, parece tener las características de ardua captación que es común en las ramas del saber que estructuran la esencia de la cultura científica. Pero no se trata de eso. La Sociología como tal, se refiere a la vida social y a las relaciones que ella suscita. Sus principios y conclusiones tienen toda la aridez y dureza de lo científico, pero, y no hay que olvidarlo, ella también dice relación con los aspectos humanos de la convivencia, a la que los hombres son llamados y la que comparten, pese a su desconocimiento de las normas sociales y pese a su desconocimiento de que haya una disciplina denominada Sociología.

Hay en la ciencia social una serie de facetas particularmente realizables más que pensables, y las que no requieren mayor estudio. Lo que sí es imprescindible es que sean captadas en todo lo que poseen de practicable y comunicable en la existencia en el Estado. Lo interesante es, en definitiva, crear aquello que el R. P. Hurtado denomina actitud interna de sentido social (102), mediante la cual los hombres comprenden que no son entes volcados exclusivamente sobre sí mismos, sino que participantes también de una vida en unión y en amistad que tiene tantas exigencias como beneficios.

(102) V. Alberto Hurtado Cruchaga S. I. "Humanismo Social".

No se precisa desmenuzar los programas educacionales del día para verificar la ausencia de directivas que formen este sentido social. La educación nuestra, y la de la mayoría de los países, adolece de múltiples vacíos. Desde el ángulo en que este trabajo se sitúa analizaremos las reformas urgentes que una política nacional constructiva demanda.

Empezaremos por lo más importante. La educación se ha limitado a los ciclos escolares y universitarios y aún no se consigue hacer comprender que la educación es la formación constante de las personas, no sólo en los ramos culturales, sino, además, en todos los respectos que prestan un servicio en la existencia posterior y que facultan al hombre para adquirir una noción cierta de su responsabilidad en la vida nacional.

Frecuentemente hemos leído y oído la diferencia substancial que hay entre instrucción y educación. Y nadie se ha manifestado partidario sólo de instruir (dar conocimientos científicos exclusivamente), sino que todos se han pronunciado apóstoles de la educación (formación integral). Pero la pregona educación no se ve ni se aprecia, y es imposible hacerlo porque nada se ha concretado aún.

La Sociología puede perfectamente aceptar la definición que de la educación dió el vitalista Mr. Badley, siguiendo la definición de democracia que diera Lincoln. Según Badley la educación es la preparación de la vida, por la vida y para la vida.

Las corrientes pedagógicas modernas han recogido las críticas que se formulan a la Escuela por la educación individualista que otorga. Pestalozzi, entre otros, ha propugnado la educación social o colectiva, y fué Dewey quien enfáticamente afirmó que la educación tiene dos aspectos, y que el olvido de uno de ellos, implica el olvido de la personalidad humana para quien es la educación; dichos aspectos son: el psicológico y el social.

Desde luego no hay que olvidar la preeducación y la post-educación que en la familia y en las relaciones sociales día a día se da. A la familia, según hemos sostenido, corresponde de pleno derecho la potestad de educar, potestad que es delegada en el Estado por la imposibilidad en que ella se encuentra de enseñar, por la complejidad indiscutible de la ciencia contemporánea. Pero la familia es irremplazable en la conformación del infante y en la formación de las mujeres que vuelven al hogar después de terminar sus estudios escolares.

Y aquí cabe señalar una exigencia de la ciencia social. Ella pide la sobriedad en las costumbres y la inoculación de una actitud de cooperación a las obras de los demás. La sobriedad de la vida pública, la corrección de los administradores del Estado, no puede solicitarse airadamente, si ella no es precedida por la honestidad y parsimonia de la vida privada y familiar.

El propósito sublime de las juventudes modernas es adquirir dinero para crearse una situación económica independiente; entretenerse lo más posible con el menor dispendio de energía intelectual, y hacer alarde del snobismo superficial que ve en el lujo y en la diversión constante la razón suprema de la vida.

Estos vicios de la juventud—en los que no caen ciertos núcleos idealistas que por fuerza propia se mantienen puros— son casi equivalentes a la despreocupación que los hombres maduros demuestran por las cuestiones esenciales de la existencia.

La culpa primera es de la educación y la segunda del ambiente. Pero el ambiente lo forman los hombres y sus métodos, y es el hombre quien tiene la responsabilidad de transformarlo y convertirlo.

Interesa decididamente elaborar un programa educacional— no sólo en la Escuela y la Universidad, sino en las contingencias cotidianas— que dé una dimensión social al hombre. Si se objetara la intromisión de la Sociología en este problema, la objeción sería fácil de salvar. La comunidad no se alimenta de fórmulas y de principios, sino que de realidades. Los seres no

comulgan en postulados magníficos desprovistos de realizaciones, sino que aprecian la sujeción práctica al credo predicado. El apostolado de la palabra es el más pobre, lo que vale es la conducta ejemplarizadora del que da de sí con obras y no con teorías.

Lo anterior significa que si la comunidad no recibe el aporte del renunciamiento de los hombres que se dicen justos, es impotente para comprender la virtud de sus ideas, las desprecia y, conjuntamente, tilda de hipócritas a quienes no viven como piensan.

Así en la cuestión del alfabetismo se presenta la doble urgencia de enseñar a leer y escribir; pero, asimismo, la de enseñar a aprovechar tales conocimientos. De otra manera, allanado el problema del analfabetismo intelectual, queda en pie el del analfabetismo espiritual y moral (103). Nuevamente la necesidad de dar un sentido a la educación aparece.

Otro ejemplo. En los colegios se han dejado de mano las obras o tareas llevadas a cabo por grupos, lo que hace que cada alumno se considere autónomo, sometido a la disciplina por lo que ella **para él** importa en orden a su espíritu de obediencia. El cultivo egoísta de las virtualidades del educando, paralelo a la diaria proclamación de la excelcitud de la caridad, crea en él un dilema trascendental. En su vida posterior guardará el recuerdo de los principios, pero no tendrá **el hábito** de someterse en ellos. Por eso es que la formación de hábitos de abnegación, de comprensión y de reflexión es más provechosa que la dación de extensos conocimientos. (104).

En síntesis, la Escuela y la familia han olvidado que el hombre es tanto individual como social. Se han preocupado de una parcialidad de él y esta omisión repercute cruelmente en la sociedad. La ineficacia de programas nutridos de nociones abstrusas y la pésima influencia de las clases adineradas han traído la carencia del sentido social de la vida. Hoy las familias y las castas compiten sobre todo en el derroche y en la elegancia, pero no en la virtud y en el talento.

Insistimos en que a la familia también le toca modificar su sistema propedéutico; no basta con que culpe al Estado, a la educación fiscal y a la particular de las fallas formativas. Es el egoísmo que ella ostenta el que la hace dar elementos disolventes de la armonía social y política. La Sociología educativa que no condene el derroche, el lujo, la diversión desmedida, no puede gloriarse de cristiana. Bueno sería que las familias y muchos que se dicen cristianos recordaran las llameantes palabras de San Juan Crisóstomo: "no adornes las iglesias si con ello olvidas a tu hermano; este templo es más augusto que aquél".

Las resultantes de lo expuesto serían: el reconocimiento de los deberes sociales que todo hombre soporta; la sobriedad como norma fundamental de la existencia; la ayuda al prójimo como obligación ineludible impuesta por el cuerpo social; la convicción de que los valores supremos no son ni el dinero ni el apetito material y, consecuentemente, su ordenación a la conquista de los elementos espirituales; la participación efectiva de los hombres en la vida política y su preocupación por hacer de este mundo un mundo de hermanos y no de enemigos.

Mientras no se reestructure de esta manera la educación y mientras no se consiga que la familia y las instituciones sociales menores asuman su responsabilidad educativa, los hombres continuarán asidos a la caduca creencia de que son circuitos cerrados y que la sociedad sólo les atañe en tanto que les presta utilidad.

En lo económico y en lo político, ya hemos anotado los efectos perniciosos de la falta de las cualidades fundamentales que hacen del hombre un ser activamente social. En la medida que esta cuestión vital se solucione, se re-

(103) V. Sergio Vergara "Decadencia o Recuperación".

(104) V. Alberto Hurtado S. I. —obra citada—, pág. 292.

solverá, asimismo, el problema del humanismo incompleto y el de la riqueza mal distribuida y peor consumida.

4.—Comunismo, colaboracionismo y anticomunismo

El comunismo nació indiscutiblemente como una reacción en contra de un mundo egoísta en el que lo único que importaba era el interés personal y el dinero. La paganización de la vida y el culto de lo material se tradujeron en la colectivización de la vida y la adoración de lo material en sentido societario y no individual. El individualismo es el padre del marxismo y ambos están descentrados, pues ven en el hombre y en la sociedad respectivamente, el valor último no sujeto a trascendencias, de la comunidad y de la vida.

El auge del comunismo se explica por el rechazo que implica del mundo liberal tan floreciente desde fines del Siglo XVIII; por las afirmaciones de reivindicación social que formula y, más que todo, por la técnica maravillosa de que se vale para imponerse y progresar.

Entre los errores capitales del marxismo se encuentran su carácter anticientífico; su negación de la religión y de lo espiritual; la opresión de los trabajadores, que trae consigo; sus caprichosas concepciones económicas; la supresión de la propiedad, de la familia y de la patria, y su aniquilamiento del hombre y de su libertad. Detallar estos puntos nos daría para un volumen sociológico completo. (105).

Pero como lo señala Berdiaeff, sólo en tanto que se aprecia debidamente la verdad del comunismo se conoce, asimismo, la envergadura y extensión de sus errores. Y el marxismo tiene su verdad, pues pretende destruir un mundo aburguesado en el que el hombre es sustituido por la máquina y la virtud por la riqueza. No son recomendables sus primeros principios, ni sus métodos, ni la sociedad con que pretende reemplazar el mundo liberal, pero sí tiene sobrada razón cuando se alza en contra de la injusticia social y en contra de los fariseos políticos que no han hecho sino abusar de la propiedad, del trabajo, y, a veces, hasta de la religión.

Se han cumplido en la tierra las palabras que el Apóstol Santiago dirigiera a los ricos: os habéis atesorado iras para los últimos días. Se ha llegado a estos últimos días del predominio capitalista y la renovación querida por algunos, está saturada de esa ira de que habla el Apóstol.

S. S. Pío XI, en la encíclica *Divini Redemptoris*, expresa: "El comunismo es intrínsecamente perverso y no se puede admitir que colaboren con él en ningún terreno los que quieren salvar la civilización cristiana" (106). Esta disposición pontificia ha sido reiteradamente ratificada por el Episcopado y, en nuestro país, en el mes de noviembre de 1947, la Comisión rectora de la Acción Católica, en carta a Monseñor Augusto Salinas, manifestó su adhesión "a la necesidad de no colaborar en ninguna forma a tan errónea doctrina y pernicioso sistema".

Dada la importancia del principio precitado y siendo que los cristianos deben acatar junto con este principio aquel otro que les ordena laborar en el campo sindical y político, en los que el comunismo cuenta con numerosas fuerzas con las que ha de tenerse contacto, es imprescindible precisar el alcance y sentido de las palabras de S. S. Pío XI.

El Pbro. don Fernando Jara V., Vicerrector de la Universidad Católica de Valparaíso, ha publicado un interesante y fundamentado estudio

(105) Puede verse una excelente síntesis del comunismo en el Ensayo del R. P. Ducatillón sobre el tema, contenido en "El Comunismo y los Cristianos". Como, también, en la obra del R. P. Coulet, intitulada "Comunismo y Catolicismo".

(106) N.º 58.

sobre la materia (107), el que seguiremos para definir concretamente la doctrina de la Iglesia sobre el tema. No han faltado quienes con la simpleza que da el desconocimiento de las cosas, han desechado de plano la mención tan sólo de una coincidencia o cooperación con el marxismo. Otros, engañados o conscientemente violadores del credo que dicen profesar, han ido más allá de los límites lícitos en lo que es permitido, conforme a la doctrina general de la Iglesia sobre la cooperación al mal, colaborar con el comunismo.

Hemos de distinguir entre la **cooperación formal** y la **cooperación material**.

La **cooperación formal** es el concurso prestado, no sólo a la acción del agente principal, sino también a su fin o intención. Siendo el comunismo malo en sí, jamás será permitido colaborar formalmente con él.

La **cooperación material** es el concurso prestado a la acción, más no a la intención ni al fin del agente principal. Si el fin o intención del agente principal es malo, tampoco es permitido cooperar con él materialmente, porque el rechazo de la intención se estaría prácticamente negando con la eficacia de la acción cooperadora. La cooperación material con el comunismo, establecido que éste es substancialmente perverso, de suyo es asimismo ilícita.

Pero la teología católica enseña que se puede colaborar con el mal materialmente, cuando éste promueve acciones buenas o indiferentes, siempre que exista una causa grave y proporcional que lo justifique, y siempre que se evite el daño que en cada oportunidad tal cooperación podría traer consigo

En consecuencia puede colaborarse con el comunismo concurriendo copulativamente estos requisitos: a) que sólo se coopere materialmente; b) que la acción propuesta o ejecutada sea buena o, al menos, indiferente; c) que exista una razón grave que obligue a la colaboración, como, por ejemplo, un asunto impostergable de justicia social; y d) que positivamente se evite la desorientación que siempre se produce con la colaboración, mediante planteamientos propios de los problemas, de las soluciones parciales, y de la solución última querida por el cristianismo. (108).

No de otra manera se explica que S. S. Pío XII, en el año 1945, haya felicitado calurosamente a los obreros católicos italianos por ingresar a los sindicatos, totalmente en manos de los comunistas, incitándolos a luchar en ellos por el resurgimiento de los valores morales y religiosos. Desgraciadamente, un tiempo después, los procedimientos dolosos de los marxistas condujeron a la división de los sindicatos; pero es un hecho reconocido que, con la aquiescencia pontifical, se laboró con el comunismo en aquellos respectos en que era necesario hacerlo y salvados, naturalmente, los peligros que dejamos relacionados anteriormente. (109).

Distinta es la cooperación ofrecida o prestada por el comunismo a los cristianos, pues en este caso quienes actúan son éstos y aquéllos quienes colaboran. La naturaleza de la obra se determina en conformidad a los propósitos del agente y no del cooperador y, consecuentemente, nada hay de pernicioso en aceptar tal ayuda. Sin embargo, siempre es de rigor evitar el daño y la desorientación que ello podría ocasionar y, además, no ligarse

(107) Véase el artículo "Cooperar con el Comunismo", en "El Mercurio" de Valparaíso del 6 de Diciembre de 1947.

(108) La doctrina de la Iglesia sobre la cooperación al mal, puede verse en los siguientes textos: A. Vermeersch S. I. *Theología Moralis*. Volumen II. Nos 121 a 144, 3.a ed. H. Noldin S. I. y A. Schmitt S. I. *Summa Theológica Moralis*. Volumen II. N.os 99, 116 y 129, 2.a ed. E. Genicot S. I. *Institutiones Theologiae Moralis*. Volumen I. N.os 235 a 244, 12.a ed. P. Ferreres S. I. *Compendio de Teología Moral*. Volumen I. N.o 332 a 342. 2.a ed.; y Wens Vidal —*Jus Canonieum*— Tomo XII, N.os 111 a 134.

(109) V. "Razón y Fe" —Marzo 1948— "Unidad y Libertad Sindical" (Martín Brugarola S. I.).

al marxismo por un compromiso de reciprocidad que a la postre envolvería la ilicitud de la acción primera.

La prensa católica chilena es tan tímida en esta materia, que ni siquiera ha considerado las apreciaciones de la Iglesia en este punto y, lisa y llanamente, ha proclamado el principio de la no colaboración, el que, si bien es absoluto y terminante, ha de entenderse en relación con la doctrina integral de la Iglesia. Por este motivo transcribiremos las consideraciones sobre licitud de algunos casos concretos de colaboración hechas por el Pbro. Fernando Jara, las que atinadamente se refieren a la política sindical, electoral, parlamentaria e internacional.

“Labor sindical. — Quien desee hacer una labor real en el campo obrero debe pensar en una acción positiva y directa en los sindicatos. Estos, muchas veces están en manos de los comunistas, quienes han comprendido, hace mucho tiempo, la importancia de ganarse este campo.

La conquista del sindicato exigirá necesariamente, donde dominen los comunistas, coincidir con ellos. Además, ellos usan de todas las armas, aún de las vedadas, y no pierden las oportunidades de desprestigiar a sus adversarios. Se requiere, por tanto, mucho tino para no aparecer retrógrado en la defensa de los legítimos derechos de los obreros. Una abstención puede ser, en alguna ocasión, un paso fatal.

“Por consiguiente, en las labores sindicales es lícito cooperar materialmente, en la forma ya expuesta, con los comunistas por las razones ya mencionadas, pero siempre con el gran cuidado de no contribuir a la causa comunista. De la cooperación material en el campo sindical, por otra parte, no se siguen ordinariamente consecuencias tan graves como en el campo nacional e internacional.

“Labor electoral. — 1.—Dar el voto por un comunista, cuando hay otro candidato mejor, es siempre —y estimamos que sin excepción— ilícito, cualquiera que sea la elección de que se trate. Por su naturaleza, esta acción es cooperar formalmente al comunismo.

“2.º—Los pactos electorales con los comunistas, o contribuyen a darles votos a los comunistas, y entonces son ilícitos, o los prestigian y ocasionan desorientaciones en las masas, y por esto son también prohibidos. Sin embargo, podría darse quizá algún caso en que, ocasionalmente, se siguieran mayores ventajas de un pacto electoral, sin que peligre un aumento de votos para los comunistas. En este caso sería lícito el pacto, pero quedaría siempre la urgente obligación de evitar la desorientación que el pacto suyo produciría.

“Distinto es que los comunistas ofrezcan apoyo electoral, si ello no envuelve un compromiso futuro. En estas circunstancias serían ellos propiamente los que colaborarían con el agente principal, lo que no es ilícito. Pero siempre habría que evitar los peligros de desorientación.

“Acción parlamentaria e internacional. — A la acción parlamentaria, defensa de un proyecto propiciado por los comunistas, por ejemplo, o votaciones, etc., se aplican, pero con toda severidad, las normas generales antes dadas.

“Lo mismo debemos decir de la acción internacional.

“Actualmente tener relaciones diplomáticas, o aún comerciales, con el Gobierno de la URSS u otro de sus satélites, no se puede considerar como un mero problema económico, ni como relaciones con cualquier otro gobierno democrático. La URSS, o ella mediante sus satélites, son los agentes de la propaganda e infiltración comunista. Tener relaciones con ellos es darle auge y prestigio a estos regímenes y además ayudarles notablemente a su labor de proselitismo.

“Por otra parte, en el campo internacional, el daño que ocasiona la cooperación con el comunismo es más grave todavía que en el nacional, así como en éste es más perjudicial que en el meramente sindical”.

Vale la pena detenerse a reflexionar sobre la actitud colectiva que hoy se aprecia en el mundo y que obliga y obligará, cada día con revigorizado empuje, a tomar posiciones aún a aquellos que, muellemente, siempre han dejado que los demás actúen y decidan, sin dejar por eso de criticar acerbamente lo que de la faena ajena resulta, ya sea porque no les agrada o porque no lo entienden. El sentir general es hoy de análisis y de pugna. Todos desean ubicar tienda donde aposentarse pues salta a la vista que dos tendencias contrarias y definidas (cristianismo y marxismo), buscan el favor de las gentes para catequizar según su credo e implantar su predominio.

El comunismo, por largos años embozado, llegó a mayor edad y sabiéndose respaldado por el prestigio guerrero de la madre Rusia, se ha lanzado decididamente a cumplir su labor: dislocar el orden social y, producida la indispensable confusión, imponer su hegemonía. La resistencia no se ha hecho esperar. Unidos por un similar impulso, hombres de diferentes nacionalidades y principios han alzado su voz demandando el exterminio del enemigo rojo. ¡Cuánto más pueden los hechos que las mejores razones! En efecto, ha habido quiénes por años y años señalaron los peligros que el comunismo entrañaba: voces perdidas en el desierto. De otro lado, aquellos que otrora fueron sus aliados incondicionales hoy le tornan la espalda: ¿razones doctrinarias o políticas? ¿Tal vez simple repulsión por los desmanes y asesinatos perpetrados por los comunistas?

Los “académicos” del comunismo indican como etapa inmediatamente anterior a la de la ascensión al poder, la del terror. Es esta actitud psicológica, tan fácil de provocar mediante la desmedida propaganda de que ellos disponen, la que es indispensable extirpar. Casi nunca se miró con atención el factor mental colectivo en los períodos históricos críticos. Ahora se le atribuye justa importancia. De ahí las consignas, el slogan majaderamente repetido. Unido a ésto se encuentra el vandalismo ilimitado de sus corifeos. ¿No será acaso un hecho, que en muchos espíritus débiles se teme al comunismo y se le ataca sólo en virtud del miedo?

Para otros el bolchevismo no es sino la entronización del insolente proletariado que, asqueado de obedecer, pretende reinar sobre la burguesía. Es la traducción en pesos del credo marxista. Es la objetivización en el campo económico de los postulados leninistas, postulados que acarrearían un cambio radical en la estructuración de la sociedad y en los procesos productivos y distributivos. ¿No habrá quiénes por apego a granjerías y a situaciones adquiridas se dicen anticomunistas, como se manifestarían también contrarios a todo movimiento que tratase de implantar un orden económico-social distinto del que imperó por centurias y que originó las doctrinas de rescisión?

Podríamos seguir planteándonos problemas sobre esta posición anticomunista que han adoptado muchos. Tales interrogantes, proyectadas en el campo internacional, darían base a múltiples consideraciones. No es nuestro deseo, sin embargo, inquirir sin tregua. Correríamos el riesgo de extendernos demasiado o de parecer suspicaces...

Podemos clasificar con Monseñor Franceschi (110) en tres grupos a los anticomunistas: el **primero**, en el que se asilan los que ven en el comunis-

(110) V. Monseñor G. Franceschi “Obras Completas” — “Totalitarismos”, Tomo II, pág. 67 y sig.

mo los enemigos de su comodidad y que son los conservadores en el sentido económico-social de la palabra; el **segundo**, que reúne a quienes repugna el antipatriotismo de los marxistas, su reducción de la persona a la esclavitud, la abolición de la propiedad privada y el brutal materialismo de que hacen gala; y el **tercero**, compuesto por los que van aún más allá, y que aspiran a la organización del mundo de acuerdo con las normas cristianas de la justicia y de la caridad. Estos coinciden en aspectos concretos con el comunismo, en lo que tiene de legítimo y valioso (pues mucho tiene de ambas cualidades); pero rechazan su principio ateo y revolucionario, no aceptan sus medios antihumanos, y subordinan el fin económico de la sociedad a fin espiritual.

De lo anterior se infiere que los que se dicen y se sienten anticomunistas constituyen un grupo heterogéneo. La inconveniencia estriba en que muchos de ellos se consideran incorporados en una jornada heroica, fundamentada en ideales comunes. Olvidan que un ideal jamás podrá arribar si no se halla sustentado en principios positivos, que paralelos a la acción destructora, se desarrollan y prosperan. Así, de nada vale enervar el mal y la ponzoña que el comunismo acarrea, si no se tiene una dosis de verdad y pureza suficientes para cambiar rumbos beneficiosamente. Tal objeto sólo podrán lograrlo los que poseen la verdad.

La frase de Ducatillon "ser anticomunista no es ser cristiano" sugiere valiosas reflexiones. No podemos, en efecto, llegar a confundir dos expresiones que no son sinónimas. La aspiración suprema del cristianismo no estriba en "no llegar a ser tal cosa", ni tampoco en "no practicar el mal ni dejarlo practicar". Ella es esencialmente positiva, constructiva, hacedora. No se diga, por lo que recién afirmamos, que no debe atacarse al comunismo. ¡No hay tal! Pero el camino tiene altos y bajos. No basta excluir al comunismo del escenario mundial: es preciso extirpar las causas que lo han generado y que el día de mañana pueden hacer brotar otro movimiento similar. El ataque al marxismo como uno de los medios al cual acudir; pero la reimplantación del orden cristiano como fin: es ésta la fórmula adecuada.

Si el comunismo nació fué porque los cristianos —no el cristianismo— se mostraron incapaces de realizar la buena nueva. De este modo, todo anti-marxismo es una espada de dos filos cuya penetración hemos de aceptar en nuestra carne. Y así, y no de otra manera, hemos de plantearnos la cuestión: primero, reconocimiento efectivo de nuestra pasada impotencia: un "nostra culpa" hondo y honesto. Vengan después el análisis de la actualidad y el ataque incesante a las posiciones materialistas que pretenden adueñarse de la civilización para reducirla a la barbarie.

Tanto el cristianismo como el comunismo son doctrinas de conversión. Aquél en el plano de humanidad y justicia en que Cristo lo situara. Este, en el de odios y rencores en que nació a la vida. Una actitud simplemente anticomunista por parte del cristiano es una negación de su propia doctrina. El cristianismo tiende a revolucionar al mundo y a los hombres con miras a un destino superior. Si sólo se limita a amagar las pretensiones marxistas, no cumple su cometido. El orden económico-social actual no es el que satisface plenamente nuestros principios. En consecuencia, la labor ha de encaminarse a transformar también el régimen semi-capitalista imperante en muchos órdenes. De otra suerte estaríamos mezquinamente restando potencialidad y altura a nuestro credo.

Lo fundamental para los cristianos es ser más cristianos que anti-comunistas, pues el anticomunismo es sólo un matiz de la labor cristiana. Es perfectamente aceptable la represión legal de las huelgas, sabotajes y desmanes que, cometidos por marxistas o no marxistas, atentan contra la estabilidad social. Más no es ese sólo nuestro deber, ya que junto con desbrozar el campo es indispensable sembrar y trabajar en él. No es mediante

la privación de los derechos cívicos de los comunistas que se conseguirá la estructuración social-cristiana del Estado, ni es ese un medio lícito ni conveniente para arribar a ella.

La posición marxista se robustece más cuando sus apóstoles se transforman en mártires y perseguidos. Un verdadero anticomunismo es ante todo un integral cristianismo que todo lo impregna y todo lo remueve, que acepta las reivindicaciones legítimas del comunismo y del socialismo, pero que es intolerante con su humanismo mediocre y su materialismo.

En definitiva, la faena anticomunista debe tener por objeto la eliminación de las causas económico-sociales y educacionales que lo generaron. El capitalismo y el marxismo deben desaparecer conjuntamente pues, de otra manera, el uno sucederá al otro, y así sucesivamente en incontestable fatalidad cíclica.

La fuente del comunismo está en este nuestro régimen individualista y arreligioso. Los que deseen salvar la civilización, tendrán que iniciar una revolución interna antes que apagar los reflejos de sus actitudes, pues tales reflejos detenidos aquí hoy, aparecerán mañana allí con más fuerza y crueldad. Como dijo el poeta "arrojar la cara importa, que el espejo no hay por qué."

CAPITULO III

LA POLITICA INTERNACIONAL

- 1.—Afirmación de una comunidad internacional.
- 2.—La guerra y la paz.
- 3.—El principio "pacta sunt servanda".
- 4.—La reorganización de lo internacional.

1.—Afirmación de una comunidad internacional

Al igual que el individuo, el Estado no puede replegarse egoísta para vivir su propia vida, olvidándose y haciéndose olvidar de las demás naciones. Esta verdad es evidente, de una evidencia tan clara como oscuras son las proyecciones concretas del principio. Desde que la autonomía absoluta es desechada axiomáticamente, el problema estriba en determinar la forma de las relaciones entre los pueblos y la naturaleza de la entidad que en conjunto integran.

La esencia de la sociedad internacional no puede precisarse viendo en los Estados, como tales, el motivo de su existencia. El Estado es una consecuencia de la Sociabilidad humana y extrae su envergadura jurídica de las personas. El cuerpo internacional, por consiguiente, aparece como la realización más vasta de la tendencia comunitaria del hombre.

El contacto entre los estados fué históricamente causado por una razón utilitaria. La guerra, el comercio, las coaliciones, son manifestaciones de situaciones de necesidad o de simple instinto bélico, pero en todo caso, manifestaciones utilitarias. No se había aún alcanzado la etapa de comunión. Esta supone un reconocimiento de valores dignos de ser defendidos y vividos en unión, y afianzando el intercambio económico y la ayuda incluso militar, los encauza hacia el logro de un destino que se conoce compartido. Sturzo ha afirmado que "lo que forma el elemento específico de toda comunidad internacional, es el sentido o conciencia de una afinidad moral", añadiendo que el objetivo de las relaciones entre los pueblos es llegar a conseguir una solidaridad de amistad, pues de lo contrario se secan y cesan de valer. (111).

El hombre reconoce a la naturaleza al imitar su órbita de sociabilidad temporal perfecta en el Estado. La tradición, la lengua, las costumbres, la religión, son nexos, pero a la vez elementos de diferenciación. (112). Como nexos contribuyen a formar las naciones, más al otorgarle a éstas una fisonomía consiguen, asimismo, separarlas de otras naciones que po-

(111) L. Sturzo —Leyes internas de la Sociedad— (Una nueva Sociología, páginas 148 y 150.

(112) La única religión que no reconoce fronteras, precisamente por su **catolicidad o universalidad** es la continuadora de la doctrina de Cristo, con Sede en Roma.'

seen sus peculiares atributos. De esta manera se presenta aquí también una diversidad a la que ha de indicarse rumbo para que descubra la coincidencia en un valor general y unitario.

La existencia, sobre todo en la actualidad, está formada por la comunicación entre los Estados. Esta comunicación abarca lo material y lo intelectual, y es de tal suerte indispensable que cualquier tropiezo que momentáneamente la paraliza, trae consigo la inestabilidad, cuando no la ruina de los países. Gonella (113) ha comparado el organismo internacional con el organismo biológico, ya que en aquél, al igual que en éste, la atrofia, hipertrofia o alteración de una parte u órgano tiene repercusión en el todo.

Más esta solidaridad funcional no basta para explicar la necesidad fundamental de que la armonía exista. Las consecuencias de hecho son fáciles de captar, pero la razón de conveniencia no explica la aspiración de concordia y paz internacional. La interdependencia es más que mecánica, pues su razón desaparece en la profundidad misma de la humana naturaleza y de allí brota exigiendo una regulación jurídica en el mundo.

No debemos olvidar que el derecho no constituye en sí mismo un fin, sino que es tan sólo un elemento o factor para el bien común. Y el bien común supera lo económico, lo intelectual y lo político; es más que todo eso: el bien común representa el desarrollo del hombre pleno, la consecución de sus virtualidades personales - espirituales. Para el bien común es tan indispensable la seguridad temporal, como lo es el cuerpo para el alma en esta vida; pero al igual como no es suficiente defender la justicia social sólo por lo que ella representa materialmente, tampoco es aceptable exigir la estructuración de lo internacional previniendo únicamente el desaparecimiento de las riquezas, del progreso y de la vida humana. Incluso la muerte y el sacrificio del hombre no son males cuya eliminación sea propósito bastante para jerarquizar las relaciones de los Estados, ya que de suyo no son antítesis de la justicia.

Si reducimos la filosofía profana de lo internacional a su más seria postulación, apreciaremos que es la vida del hombre el valor esencial protegido por sus leyes de paz. Pero la vida, como expresábamos, no es la meta última, pues en múltiples oportunidades la vida misma debe darse. Es la verdad la que la supera, sólo en la verdad se encuentra la justificación de la existencia, sólo en la medida que su desenvolvimiento sea un encaminarse hacia ella, hasta apropiársela y hacerla alimento del alma.

La solidaridad de los pueblos, por consiguiente, es una reclamación de la verdad.

Los hombres, según ésta, forman una gran familia, cuyo aposento es la magna civitas. Esta asociación —¿habrá alguien que la niegue, cuando está injertada en la conciencia misma?— es tanto para defender la libertad propia de cada uno como para conservar el orden de la sociedad humana (114). La libertad y el orden son acondicionamientos pedidos por el ser en la realización de sí mismo. De allí que se afirme que el cuerpo internacional es la dimensión política más amplia de nuestra naturaleza, la prolongación definitiva de nosotros en nuestros prójimos, para la conquista de la promesa divina.

El derecho interno aún no logra identificarse con la justicia, tanto porque es obra humana y deficiente, cuanto porque la justicia en sus aplicaciones concretas ha de amoldarse a la evolución de las costumbres y de las necesidades. ¡Y a menudo queda rezagada! Los poderes públicos (creadores, realizadores y protectores de la ley) luchan afanosamente por normar con acierto las relaciones intranacionales y la experiencia ha comprobado que sus desvelos muchas veces son estériles. Y, sin embargo, estos

(113) V. Principios básicos para un orden internacional, páginas 101 y sig.

(114) V. Benedicto XV "Paecem Dei Munus", N.º 14.

poderes poseen no sólo la fuerza física que resguarda sus preceptos, sino también la potencia racional y sentimental para mover las voluntades ciudadanas. La historia, la idea de patria y de porvenir común, son lazos de cohesión cuya eficacia es indiscutible.

¡Cuánto más difícil será regir lo internacional cuando no existe una fuerza que sancione la ley, cuando la ley misma es consuetudinaria y la escrita casi jamás es acordada por todos los países! Los tribunales creados sólo sirven para resolver rencillas que por su inimportancia le son sometidas.

De allí que sea imprescindible asentar la comunidad internacional y su armonía sobre las comunidades nacionales y su armonía particular. La palabra comunidad lleva envuelta la idea de amistad, de coparticipación en una tarea. Cuando los hombres comprenden su responsabilidad en lo nacional y la asumen, han dado ya el paso decisivo para vitalizar lo internacional que allá encuentra su fuente de energía.

Una entidad así concebida estaría tan lejos de la autarquía o nacionalismo como del universalismo. El primero es ilegítimo cuando partiendo de premisas étnicas, económicas o culturales, exige una situación de privilegio. Todo imperialismo es una forma de nacionalismo. Más si por nacionalismo entendemos el culto de la propia historia y el mantenimiento de las virtudes tradicionales de cada estado, éste es perfectamente lícito, y aún, indispensable.

A nuestro entender la libertad y la solidaridad deben conjugarse de tal modo que inciten el desarrollo y el progreso de los países en **función universal**. Sintiendo plenamente independientes para dirimir sus problemas, deben las naciones sin embargo, saberse estrechamente vinculadas, de manera que sus actos no menoscaben la soberanía ajena.

Esto sólo será posible cuando en cada país se forje un alma colectiva de verdadera fraternidad. Cuando el cristianismo logre trasuntar en lo social su doctrina de amor y de esperanza. Otros credos no conseguirán edificar sobre bases sólidas la comunidad internacional. Esta se salvará por la fe y la verdad. Lo angustioso es que sabiendo que así ha de ser, no conocemos la generación que en la historia marcará con sus conquistas el final del tiempo.

2.—La guerra y la paz

“The fundamental problem of peace is the problem of sovereignty”, expresa Emery Reyes (115). El concepto de la soberanía clásica es una perturbación de la paz, porque otorga prerrogativas cuya protección ilimitada equivale a la discordia. La soberanía no puede ser irrestricta, ha de señalársele en los derechos ajenos su frontera de expansión. La ajustación de la soberanía nacional tendrá que llevarse a cabo en dos maneras: una jurídica y otra vital e interior. (116).

El motivo permanente del desorden internacional se encuentra en la noción errada de soberanía. Un criterio de autarquía conduce irreparablemente al entredicho o al conflicto. Pero el dilema es tan hondo que se encuentra asido a la existencia misma del Derecho Internacional, puesto que éste se refiere a la regulación de la vida de los Estados, y quien habla de Estado habla de organización política, de soberanías. Con razón ha escrito Padilla que “Sin soberanía no hay derecho internacional; pero en la práctica, la noción de una soberanía sin restricciones destruiría “el orden del mundo”. (117).

(115) V. la discutida obra de Emery Reyes titulada “The anatomy of peace”, pág. 126.

(116) V. más adelante “La reorganización de lo internacional”.

(117) V. Exequiel Padilla: “El hombre libre de América”, pág. 251.

Mientras la paz nacional está sujeta a todos los impulsos y pasiones humanas y es sacudida por el odio y el menosprecio de la justicia de que éstos hacen gala, la paz interestadual soporta también tales estigmas. Mas, en el último caso, la potencial inarmonía es más fuerte, desde que los factores en lucha lo son a su vez.

La guerra no es de suyo un mal, puesto que en ocasiones es justa. Es en su dependencia de la ética donde encuentra su coonestación. Esta idea, aceptada por el pensamiento cristiano de hoy, no lo fué antiguamente. Lactancio y Tertuliano, entre otros, (118), pretendiendo hacer una aplicación literal de las palabras evangélicas, sostuvieron la ilicitud del empleo de la fuerza, sin practicar distingos de ninguna especie. Y fueron aún más lejos, al afirmar que los cristianos no podían seguir la carrera de las armas. Es más o menos la posición de Tolstoi, que con modalidades propias, hizo también suya Gandhi.

Los sostenedores del criterio indicado pertenecen a la denominada escuela ascética de la paz.

Hay quienes buscan la paz mediante la guerra total y aniquiladora. Si se consigue el exterminio de los recursos bélicos y económicos de los demás países, aquel que impuso su hegemonía se ha transformado en el leader de la paz. ¡He aquí una novedosa manera de lograr el orden! Del Vecchio ve en el Dante un cofrade ardiente de esta escuela llamada, imperialista.

Para otros, la única vía de alcanzar la pacificación del orbe está en la modelación absolutamente contractual de la existencia internacional. Proyectos como el del abate Saint-Pierre hicieron época por la reglamentación detallada y la multiplicidad de soluciones ideadas a objeto de someter las dificultades de las naciones a códigos preestablecidos. Este grupo (escuela empírico-política), fomenta la creación de confederaciones, que en la igualdad de recursos, equilibren lo internacional. (119).

Rousseau, y tras él Kant, dan un paso acertado en la materia, al establecer que el orden entre los Estados será el fruto de la solución del dilema libertad o solidaridad. La teoría jurídica de estos pensadores tiende a reafirmar el concepto de derecho interior, sin perjuicio de la cooperación en lo exterior para la integración de las civitas gentium. Si bien es cierto que como efecto a conseguir es totalmente loable el postulado rousseauiano, él carece de un sentido auténtico de orden y, por ello, su teoría es impotente para mover una conciencia colectiva en la conquista de la paz. Esta no puede surgir solamente de una ligazón de derecho. Las leyes son violadas no porque sean deficientes, sino porque aquéllos que han de acatarlas se obstinan en buscar su propio beneficio o su personal satisfacción. Del mismo modo, aún cuando se arribe a una fórmula jurídica internacional perfecta, siempre quedará el problema en pie, pues las normas probablemente serán transgredidas, a pesar del castigo. Y la sanción será tanto más ineficaz cuanto que la victoria del país que renegó de la ley acarreará su abrogación. De esta suerte, la guerra se transforma en una doble aventura.

Para nosotros, y más adelante lo explicaremos con mayor amplitud, la paz es la resultante de la verdad enclavada en la conciencia. La conciencia es el eco de la justicia y todo lo que discorde con ésta repercute en aquélla. La legislación positiva es un acondicionamiento externo que no es suficiente para conseguir la desaparición de las disputas en el mundo. Sin una fe común, sin una voluntad recta, privada de los desbordes espirituales del alma de las personas, la paz no puede subsistir, pues ellos son los que le dan su sostén.

La paz no es como algunos imaginan una reconciliación de nirvana,

(118) V. Jorge del Vecchio: "De la guerra y la paz", pág. 60, y Eugéne Julien: "L'Evangile nécessaire a l'ordre international" pág. 135.

(119) V. al respecto; Norman Angell "La paz y el pueblo", pág. 307 y sig.

sino más bien una "armonía de creación". (120). Los recursos humanos no se vacían en ella para reposar, sino que gracias a su benéfico influjo, se fortifican y activan.

(La guerra es hoy más temible para los países que en la antigüedad, por dos razones: la primera, porque el progreso técnico ha creado armas cuyos efectos destructores en ocasiones ni se pueden prevenir; la segunda, porque de hecho existe una solidaridad, más bien varias solidaridades internacionales, que hacen que en cada conflicto todos o casi todos los Estados tomen de inmediato partido a favor o en contra de los combatientes. Las últimas dos guerras han comprobado, con su carácter mundial, que las conflagraciones traen consigo, por dependencia económica o coincidencia de ideales, la incorporación a su carro del orbe íntegro y de sus medios humanos y de producción.

Es ésta una razón más para tender a su eliminación. Desde luego, ha de forjarse un temperamento en el hombre para que aprecie la paz. Y en lo que decimos no va envuelta paradoja alguna. Se cree por muchos que la guerra es, en oportunidades, la forma más sencilla de hacer resurgir los valores que parecen dormir en la naturaleza humana. Von Moltke vió en la vida de campaña militar el florecimiento de los valores éticos más sublimes del ser, como el coraje, la destreza y el sacrificio por la patria. Las juventudes de América no están capacitadas para captar el sentido profundamente angustioso de este proceso mental. En Europa, si, embargo, dentro de las generaciones que han debido acudir a la guerra, y junto a los que anhelan la concordia, se encuentran quienes divisan en ella la única salida para su propia desesperación. Más esta desesperación pronto se colectiviza y es la nación misma la que se desfoga en sangre y heroísmo.

La educación para la paz lleva implícita la negación de las superioridades raciales y exige la incubación de una fe en las esencias humanas capaz de abatir los estragos que en el pensamiento europeo ocasionara el materialismo.

Aspirar la paz no significa proclamar la ilegitimidad de la guerra. La fuerza es impotente para crear y para revelar el derecho, pero en ciertos casos debe apoyar sus exigencias. (121). Más o menos así lo entendía Talleyrand cuando cínicamente afirmaba: hay un límite para todas las cosas; podéis hacer casi todo con las bayonetas... excepto sentaros en ellas".

La doctrina cristiana, síntesis de la constante y unánime opinión de los moralistas, señala que para que la guerra sea lícita debe: a) Ser declarada por autoridad legítima; b) Tener una causa justa, grave y proporcionada a los males que desencadena; c) No ser emprendida, sino cuando se hayan agotado, sin éxito, todos los medios de resolver pacíficamente el conflicto; d) Ofrecer serias probabilidades de éxito; y e) Ser llevada con una recta intención. (122).

De las anteriores condiciones se desprende que la guerra es el medio extremo de hacer imperar el derecho. Lo jurídico necesita el resguardo de las armas, pues si su violación quedara impune, se daría patente de legalidad a la audacia. La fuerza respalda a la ley para que los hombres no vivan sometidos a la ley de la fuerza.

Un derecho sin protección sería ineficaz. Si bien es efectivo que el cristianismo predica la pasividad y el perdón de las ofensas, e incluso de los desmanes, tal temperamento no puede aplicarse en la comunidad social, desde que en ella las autoridades son responsables del bienestar y seguridad de todas las personas. Individualmente, el hombre debe refrenar sus

(120) V. Eduardo Salazar: "Violencia, agresión y guerra", pág. 193.

(121) V. Código de Moral Internacional, art. 127.

(122) V. Código de Moral Internacional, art. 143.

reacciones y recordar que no es juez de los actos de su prójimo, pero en cuando éstos amenazan a la colectividad, es la misma virtud de la caridad la que exige la aplicación de la norma sancionadora. Es lo que sucede asimismo en materia internacional y lo que justifica la guerra y la defensa.

Los hombres viven conjuntamente la religión del odio y de la paz (123), y a ambas rinden culto. La presencia de la cuestión internacional es la consecuencia de esa dualidad que labora en la intimidad de cada hombre. La armonía verdadera se conseguirá cuando los seres reconozcan la supremacía de los principios de la honradez y de la justicia y cuando vivan sujetos a ellos. La conquista de la paz requiere esta etapa previa.

3.—El principio del “pacta sunt servanda”

“Conforme poi alla misura, in cui il dis-
sarmò venga attuato, sono da stabilirsi
“ mezzi appropriati, onorevoli per tutti ed
“ efficaci, per ridonare alla norma pacta
“ sunt servanda” “i patti devono essere
“ osservati” la funzione vitale e morale, che
“ le spetta nelle relazioni giuridiche fra gli
“ Stati”.

(Mensaje de Navidad de SS. Pío XII (1941).

La autonomía de la voluntad, o autarquía personal, como la denomina Sánchez de Bustamante, transforma los contratos en ley. Toda convención que genera obligaciones ha de ser cumplida por los pactantes, a menos que éstos la resuelvan de mutuo acuerdo o que lleve en sí vicios que la hagan irrealizable.

La voluntad de los Estados también da nacimiento a contratos internacionales. Tales contratos o tratados, que la práctica ha ido fomentando, como efecto que son de la expresión libre de la soberanía estadual, obligan a los otorgantes y les dan la potestad de exigir su cumplimiento.

La validez de los pactos de esta índole no se deduce sólo de la perfección-jurídica con que hayan sido extendidos, sino preferentemente de la justicia que encierren. A pesar de la opinión de Anzilotti, (124) que considera que el principio pacta sunt servanda es la norma primera tras la cual no hay otra norma que pueda explicar su legalidad, el postulado en estudio se entronca en un valor de derecho superior. La ley positiva es impotente para explicarse por sí misma. Producto de la voluntad, sin un arraigo en la ética, soporta todos los caprichos de la voluntad y se transforma en un instrumento de la “razón de conveniencia”, que echa por tierra la palabra empeñada en aras de la utilidad.

Para que los tratados tengan existencia y eficacia es necesario que cumplan los siguientes requisitos copulativos: a) Que sean suscritos por representantes legítimos de las partes; b) Que el consentimiento sea dado libremente; y c) Que el objeto estipulado sea lícito. (125). Este último requerimiento explica la dependencia reclamada para el acuerdo concreto. Referir los pactos a las exigencias del derecho natural y de la moral es afirmar la precedencia de su exigibilidad por el compromiso que toda convención origina. Mientras se acepte que el derecho es autónomo, la comunidad internacional tendrá que soportar dos grandes errores consecuenciales. El primero, la justificación de la obligatoriedad de los tratados por la simple concurrencia de los elementos que generan las estipulaciones de derecho pri-

(123) V. Herbert Spencer “Introduction a la Science Sociale”, pág. 195.

(124) V. Dionisio Anzilotti, Curso de Derecho Internacional, pág. 42.

(125) V. Código de Moral Internacional, art. 85.

vado (consentimiento y objeto lícito, entendiéndose por tal aquél que no ataque las costumbres rectas, pero sin ir hacia la ponderación del fondo de justicia del pacto); y el segundo, la perpetuidad de las convenciones, y el rechazo absoluto del revisionismo.

Tales aberraciones, esgrimidas como defensa del principio en estudio, son la causa precisa y única de su escasa fuerza. Fundamentar la legalidad de los acuerdos en su fisonomía aparente es dar pábulo a la extorsión internacional, a la imposición de cláusulas imposibles de cumplir o que significan el fin de la dignidad del Estado más débil. Este, apenas cuente con los medios reivindicatorios, renegará del pacto y perseguirá su rehabilitación mediante la suscripción de otro documento tan nefasto como el primero. Afirmar la permanencia y la inalterabilidad de las convenciones conduce asimismo a las peores injusticias, pues la transformación de las circunstancias hace difícil, cuando no inalcanzable, la consecución de los propósitos jurados.

No debe verse, en consecuencia, en la fórmula que constriñe al acatamiento de lo acordado la base racional de la misma. Un positivismo de tal especie es una negación del derecho auténtico en beneficio de un derecho técnico, en cuyo formulismo se pretende agotar la idea de equidad. Como sabiamente piensa Guido Gonella, (126) la justificación del postulado de que tratamos "está fuera del derecho, así como el sostén se halla fuera de la cosa sostenida".

Desde el momento en que a la moral le pertenece la apreciación de las cosas que son o no conforme a verdad, en ella la voluntad capta el reflejo de la justicia o injusticia y somete sus actos al resultado de tal análisis.

Un tratado que pugne con la norma de dar a cada cual lo suyo, puede lícitamente ser inobservado. Pero como no siempre la fuerza está al servicio de la injusticia, aún cuando el contrato internacional se acepte contra la voluntad del vencido, si encierra preceptos congruentes con la ética, necesariamente debe llevarse a cabo y el Estado favorecido está premunido de todas las prerrogativas para así solicitarlo e imponerlo.

La cláusula *rebus sic stantibus*, fuente en derecho privado de la teoría de la imprevisión, y sólo excepcionalmente aplicada en esa rama del derecho, se encuentra, sin embargo, implícita en todas las convenciones interestaduales. La modificación de las situaciones y la larga existencia de la vida de las naciones impide la sumisión de éstas a contratos perennes. Con ello no se aboga por la doctrina anárquica del revisionismo utilitario, pero sí se descarta la existencia en materia internacional de la rigidez contractual.

Pero la rectificación o denuncia de la convención es admisible sólo cuando hay profundas diferencias entre el estado actual y el del tiempo de la extensión del pacto, diferencias que de haberse presentado a la fecha del nacimiento de la obligación, hubiesen acarreado la imposibilidad de todo entendimiento al respecto. Además, será imprescindible (127) tratar de encuadrar dentro del convenio primitivo y de su espíritu las nuevas modalidades surgidas, viendo forma de acatar lo pactado por lo menos en equivalencia. Desde luego, que si las posibilidades preanotadas no son alcanzables será legítima la denuncia unilateral del tratado, pese a lo que opina Anzilotti sobre el tema. Sostiene el tratadista italiano que todo desahucio de un acuerdo internacional reclama el consenso bilateral o multilateral, según fueran los que concurrieron a su génesis. Defender tal tesis es proclamar lisa y llanamente la sujeción perdurable de un Estado a la bondad y a la condescendencia de los otros.

Un contrato está expuesto en su vigencia y ejecución a interpreta-

(126) V. Guido Gonella —obra citada—, página 232.

(127) V. Código de Moral Internacional, art. 93.

ciones dispares. El derecho humano puede remediar tales tropiezos mediante la contemplación de un procedimiento preestablecido para allanarlos. Pero la eficacia absoluta, la que proviene de la buena fe, del fair play, que dirían los ingleses, no se extrae de la claridad y acabado estudio de lo jurídico-práctico. Ella es la resultante de un espíritu de lealtad y de honestidad que sólo detentarán las naciones cuando su vida interna, cuando las personas que la integran, superen los límites pobres de lo temporal. Sin embargo, a pesar de los propósitos de justicia, siempre será indispensable positivizar los pactos hasta en sus más mínimos respectos, en forma que las dificultades que sobrevengan logren resolverse a la luz de las propias estipulaciones escritas.

La subsistencia de los tratados exige: a) La concretización detallada de las prestaciones o deberes que se contratan y su limitación en el tiempo. Los países no están en condiciones de comprometerse permanentemente, salvo evidentemente, en las declaraciones de principios; b) La no interferencia o contradicción entre los distintos convenios que un Estado ha suscrito, ya que ella trae consigo, generalmente, el incumplimiento del uno y de los otros; y c) La creación en cada caso de los medios de cumplimiento. Los pactos utópicos y ambiguos de los que es arquetipo el Briand-Kellog, sólo permiten la proclamación solemne de bellezas y encantos que en el papel se muestran satisfactoras, pero que la experiencia demuestra inoperantes si no se habilitan los recursos para su realización. El talento de los internacionalistas y la ironía de Geneviève Tabouis ya han señalado los defectos a que hacemos referencia, por lo que no vale la pena insistir. Constituir un tribunal arbitral, ir hacia un desarme proporcional, son maneras de respaldar con hechos las cláusulas frías de los tratados.

En todo caso, y pese a la perfección que ostenten estas convenciones, siempre habrá países que sepan colorear su inobservancia (ya lo escribió así Macchiavello), si un sentido de justicia no las guía a mantener la paz internacional y el respeto de los compromisos, asumidos. Como más adelante lo explicaremos, la reorganización de lo internacional es más que el progreso de la diplomacia que contrata; su arraigo está en la erección de la norma *pacta sunt servanda*, como principio ético, como expresión de una justicia que se desea de veras y no a través de la elocuencia de la pluma que a veces disfraza el pensamiento.

4.—La reorganización de lo internacional

El derecho natural internacional o de gentes se manifiesta como un cúmulo de principios o hechos reconocidos (recuérdese la definición dada al Derecho Internacional por Bluntschi), que rigen las relaciones entre Estados. El primer paso hacia la paz ha de consistir en la positivización o codificación de este Derecho. El quehacer propuesto es claramente más fatigoso y difícil que la simple agrupación y jerarquización de las leyes internas, pero al igual que dentro de los Estados la armonía sería imposible de obtener sin una ley conocida y promulgada, en el mundo tampoco se conseguirán resultados valederos si se persiste en la vacuidad jurídica de los proverbiales "hechos y principios reconocidos".

Lo que las naciones y los hombres pueden o no pueden hacer se conoce espontáneamente. Existe una conciencia individual, como también existe tal conciencia en los gobernantes, que señala lo que, de acuerdo con la moral y el jus natural, es lícito o ilícito. Si tales directivas innatas, traducidas por la costumbre internacional en principios semi-positivos no se respetan ni se cumplen, es porque no hay una entidad con imperio para prevenir y curar las violaciones de la ley, porque la ley no tiene vigencia jurídica por falta de un convenio general de los Estados, y, por último, porque el sentido ético no orienta la marcha de las naciones por el sendero de la justicia.

Las tres dificultades propuestas constituyen el escollo de la paz. Toda reorganización que no aspire a llenar tales vacíos, será absolutamente impotente.

La ley positiva internacional y la sociedad orgánica de naciones. — La elaboración de un Código de Derecho Internacional Público implica la extensión de un convenio multilateral en el que se expresen todos los principios que rigen a los Estados en su existencia mutua. El consenso de éstos sería imposible de conquistar si se pretendiera la especificación concreta de la infinita variedad de cuestiones para las que la armonía demanda solución. No ha de confundirse el objetivo de un Código con los tratados de los que hicimos anteriormente estudio. Mientras el tratado va a regular entre dos o más Estados relaciones comerciales, intelectuales o de simple interés particular, el Código tendería a establecer las obligaciones generales de los países; la manera de otorgar los respectivos contratos; la forma de interpretarlos y cumplirlos; las sanciones por su transgresión o por el desacato a las normas de cordialidad internacional; una organización judicial internacional a que necesariamente se tendrían que someter las querellas entre Estados; una fuerza militar conjunta, etc...

La idea expuesta aparece a primera vista claramente utópica. Todo planteamiento progresista siempre lo pareció. Pero la experiencia enseña que las cosas más complejas son practicables si, por lo menos, se las emprende con propósitos definitivos y serios.

Un Código Internacional Privado, como el de Sánchez de Bustamante, ratificado por casi todas las naciones de América, es una muestra elocuente de lo que puede el tesón y el buen espíritu. A nuestro parecer, es más engorroso forjar un cuerpo de leyes de Derecho privado que de Derecho público internacional. Cada Estado, al aceptar un pacto de Derecho Privado Internacional, se encuentra con la insalvable necesidad de ajustar su propio derecho con el de las demás naciones. En cambio, el Derecho Público Internacional, aún en desarrollo, cuyas ordenaciones semi-positivas son hijas de los tratadistas o de la costumbre, bien puede concretarse en preceptos acordados por los países del mundo entero.

Trabajar en la materia significará emprender una jornada más en la búsqueda de la ansiada paz. Aún cuando un Código no es la paz, es, sí, un medio indispensable para mantenerla.

La comunidad internacional, de simple contextura teórica hasta hoy, exige una organización jurídica.

Dicha organización tendrá que agrupar a la totalidad o a la casi totalidad de las naciones si aspira a un buen éxito. Excluir de su seno a contados países por motivos políticos, es comenzar mal la faena de la reestructuración internacional.

No seremos nosotros quienes proponamos las bases de una entidad internacional. Superabundan los proyectos al efecto. Pero, sí, vale la pena indicar que en ellos siempre se manifiesta un sentir que hasta la fecha no se ha hecho realidad: la creación de una fuerza militar internacional que esté capacitada para imponer los acuerdos de la entidad. Las Naciones Unidas estudian en la actualidad el asunto. Ojalá se consiga arribar a algo, pues de otra suerte el destino de las decisiones que adopte será el olvido o el menosprecio, como la historia se ha encargado de comprobárnoslo con las sociedades de naciones ya fenecidas.

La reorganización vital.—Hemos insistido en no reconocer en la ley pura el resguardo de la civilización y del orden. El efecto propio de la ley es esclarecer conceptos, castigar desmanas; pero la paz substancial se fundamenta en la eliminación de las discordias. No pensamos en un mundo perfecto encuadrado en el amor como una fantasía literaria; sabemos que se llegará a la caridad absoluta y que su hegemonía significará el final de la vida terrenal; más el objetivo inmediatamente alcanzable es la implan-

tación de un sistema de vida en que, por composición de fuerzas espirituales se consiga dar una dirección ascendente y no circular a la existencia

Cambiar al hombre es el apostolado que la paz exige. En éste, como en el Estado, que es el individuo social en jerarquía política, la ambición, el culto de lo material, han opacado la visión de los valores más legítimamente nuestros.

La Iglesia lo ha enseñado de este modo, demostrando una vez más que su prédica sobre la dignidad y la vocación supratemporal de la persona, trae aparejada para ésta el deber de sustentar en sí la honestidad de lo externo. Las instituciones viven de los hombres y la tarea de éstos es decantar su alma de vicios para que la virtud reine en aquéllas.

La victoria sobre el odio, sobre la desconfianza, sobre el utilitarismo, sobre la injusticia económica y sobre el egoísmo (128) constituyen un quehacer moral de cuyo resultado pende la victoria sobre la guerra.

Cuando los seres pierden de vista la raíz de su común naturaleza y no se sienten copartícipes de un afán igual, es que la unidad del género humano se ha roto. La diversidad entronizada como principio enerva la existencia y fomenta la pasión original de despreciar y sojuzgar que nuestra animalidad soporta. Sólo en la caridad, que brota de la comprensión de la vida y del cultivo del germen de bondad con que venimos al mundo, se halla el remedio para el odio: sólo en el amor, que es perdón otorgado y perdón pedido.

La fe en el prójimo es la fe en uno mismo proyectada hacia afuera. Quien se sabe recto confía en la idoneidad ajena. La abrogación del **pacta sunt servanda** es la denegación de la honorabilidad y del derecho, y a su empuje, la violencia reemplaza a la justicia y la fuerza a la razón. La crisis de la confianza internacional es una crisis de la confianza en el ser humano, en sus realizaciones, en su integridad.

El respeto de lo ajeno se opone al utilitarismo, tal como la equidad condena la apropiación ilícita. En un aparente beneficio territorial o pecuniario o en la conquista de la prosperidad económica las naciones han buscado la felicidad, sin saber que la comercialización de las relaciones interestales es la minimización de la honestidad. Quien pasa sobre la ley para saciar sus apetitos transforma la existencia humana en una pugna frenética por el pan y la tierra, los que si se consiguen a tal precio son más elementos de pesar que de alegría. Basándolo todo en lo material se termina por renunciar a la independencia que lo racional nos imprime, para permanecer sujetos a la estática de lo vegetativo.

La distribución injusta de la riqueza internacional, no hace sino corroborar la intensidad con que los hombres y los países se han entregado a la batalla por el capital. Elevar la economía a un plano de moral social es la única salida para esta encrucijada.

El egoísmo entre los seres y entre los Estados aparece con el desconocimiento de la solidaridad y del deber de ayuda mutua. Ya decíamos más arriba que la comunidad internacional está asida a la interdependencia de los pueblos y que su solidez dependía de la forja de un alma colectiva de verdadera fraternidad.

La reorganización vital del hombre, sólo será dable en la medida en que le proporcionemos una posibilidad de curación. Poner al hombre en contacto con la verdad, es, a lo menos, sembrar en su ser una inquietud. Las maneras de laborar por ello son varias, pero siempre es imprescindible que el apóstol viva con su ejemplo la paz que pregona.

(128) V. Mensaje de Navidad de S. S. Pío XII, correspondiente a los años 1940 y 1941.

CAPITULO IV

LA DEMOCRACIA

1.—La democracia cristiana; 2.—El sufragio como expresión democrática; 3.—La igualdad; 4.—La libertad; 5.—La ley de la fraternidad cristiana.

1.—La Democracia cristiana

La práctica y el uso inmoderado del lenguaje estereotipan los términos y los privan de su esencia conceptual. La democracia, hoy aparentemente defendida hasta por los que la odian, es una expresión sociológica y política absolutamente entregada al libertinaje y al oportunismo. Se ha reemplazado el contenido que de suyo posee, por una cómoda adaptación subjetivista del que quiere recurrir a su milagrosa eficacia. Porque, en efecto, como un slogan —en este caso verdadero, pero no comprendido ni aceptado— se repite por todos que la democracia es la manifestación más humana y auténtica del progreso de la vida social. Este axioma, establecido sin previa aclaración y fundamentación, ha conducido a la más cruel y anárquica de las paradojas: la mayoría de los estados se sienten democráticos a su modo y a pretexto de no existir una definición unívoca, sostienen que no son antidemocráticas ciertas leyes o actitudes, sino que simples facetas peculiares del régimen adaptadas a la idiosincrasia singular del pueblo en que se presentan.

Es claro que lo intangible no puede someterse a una medida filológica y gramatical capaz de definirlo en total exactitud. No nos es dable indicar detalladamente y una a una las características del gobierno democrático. Las diferencias étnicas e incluso de evolución social impiden sentar un módulo inatacable y fijo. Pero es posible —y debe hacerse— escudriñar el trasfondo filosófico de la democracia para señalar los atributos generales que la conforman e identifican.

Lo elemental, como ha dicho Maurois, es barrer con el lugar común que considera que la democracia es un molde hueco capaz de soportar en sí las más distintas y atrabiliarias mezclas.

La democracia presupone la aceptación de una serie de derechos del hombre, y no hace sino darles la oportunidad a todos los componentes de un estado para alcanzar el bienestar material y espiritual. No es la democracia un tope que fomente el crecimiento de los menos aptos impidiendo el de los más desarrollados hasta tanto no los equiparen en altura los primeros. Esta pseudodemocracia es la que arraigada como instinto en las masas da pábulo al descontrol y a la injusticia. Por ella, algunos se han encerrado en un reaccionarismo de casta, pues han visto cercenados sus patrimonios y sus legítimas garantías en beneficio de los más audaces.

Si la democracia es la participación del pueblo en la conducción de

la vida nacional, caucionada por la igualdad y la libertad, necesario es determinar qué se entiende por pueblo. Muchos restringen el sentido de esta denominación y contagiados de un espíritu de vindicta, solemnemente afirman que la hora de la democracia es la hora de las compensaciones clasistas y el alborear del imperio del proletariado y de los menos pudientes.

Dentro del ideario cristiano los pobres y los desamparados de la fortuna son el objeto preferente de la caridad y de la dedicación humana. Ello tiene que ser así porque el deber propio del cristiano es la ayuda al prójimo, la entrega de sí en favor de los desposeídos. Pero eso no establece en política una preferencia jurídica. Llamar al pueblo a la gerencia de los asuntos públicos es otorgar a todos los hombres que integran el estado —ricos, pobres, aristócratas, burgueses o proletarios— idéntica posibilidad de alcanzar el poder y de imponer sus ideas.

Es doloroso en razón de lo expuesto constatar cómo el vocablo democracia despierta, pronunciado con el ardor demagógico de los siempre disconformes, todo el potencial de sufrimientos y pesares que los obreros han soportado por años, sufrimientos y pesares que han impreso su sello en la médula misma de sus seres. Así el régimen cristiano por excelencia, desnaturalizado, aparece como una forma política bajo cuyo alero pueden germinar briosos el odio y la lucha sin tregua. Los conductores de la democracia izquierdista incitan el sentimiento de los otrora olvidados, y este aguijón se clava hondo y trae consigo el desasosiego social. Bien decía Bloy que el ser pobre pasa, pero el haber sido pobre no pasa. Esta rémora íntima es la fuente cultivada por los mentores del marxismo ateo que ven en una clase sobresaturada de vanas esperanzas la clave para el exterminio del orden y de la paz convivial.

Frente a la democracia socialista se alza la liberal, con todas sus positivas ventajas y también con todas sus evidentes injusticias. El desarrollo industrial y un standard de vida superior al de las naciones pequeñas ha organizado en contados países una manera más o menos cordial de entender la vida y sus problemas. Desapegados de los principios que informan la mentalidad humana han recurrido a la superabundancia de bienes materiales para, mediante un distribucionismo pródigo, afrontar el momento histórico que el orbe vive desde hace un cuarto de siglo.

Sería incorrecto, sin embargo, dejar de reconocer que estadistas de tales naciones han sostenido, con ocasión de la última guerra (129) que la raíz de la democracia verdadera se encuentra en el cristianismo y en la fe. Pero, por desgracia, existiendo allí un cristianismo protestante, y, por consiguiente individualista no se ha dado al régimen en comento la dirección adecuada para que rigiendo en lo político consiga elevar al hombre a la contemplación y posesión de las más altas y definitivas verdades. Por tal motivo las relaciones internacionales, y también la vida intranacional no muestran la envergadura finalista en cuyo mérito los seres comprenden su misión terrena y comulgan, sin diferencias de razas ni de límites, en la caridad y en el afecto mutuo.

De esta suerte el acrecentamiento del poder estatal y del desmán colectivo en la democracia socialista, y el egocentrismo y negación de las esencias trascendentales en la liberal-capitalista, no han hecho sino confirmar la desorientación en que se lleva a cabo la pretendida democracia. Podemos concluir con Bernanos que "la mística democrática sobrevive absolu-

(129) F. D. Roosevelt en Carta al Episcopado Americano publicada en *Catholic News* el 17 de Enero de 1942, expresaba que "las Naciones Unidas quieren trabajar en la instauración de un orden internacional en el cual el espíritu de Cristo guiará los corazones de los hombres y de las naciones".

Henry A. Wallace, en discurso del 8 de Mayo de 1942, afirmaba que "la democracia da la expresión política verdadera del cristianismo".

Churchill, Attlee y Truman coinciden en dichos conceptos en los discursos de que tenemos referencias.

tamente aislada del hecho democrático que debiera corresponderle, así como el alma separada del cuerpo". (130).

Esta tragedia de la democracia fué sin duda la que movió a S. S. Pío XII a reafirmar y esclarecer conceptos en su Mensaje de Navidad del año 1944 que versa sobre el tema. Aun cuando la Iglesia jamás ha desaprobado ninguna de las distintas formas de gobierno siempre que sean "per se" capaces de lograr el bienestar de los ciudadanos (131), el Pontífice Romano estimó conducente señalar qué requerimientos exige la Iglesia para aceptar la democracia como organización política cristiana.

Las precisiones de la Iglesia sobre el asunto no se refieren a la estructura externa del régimen, sino principalmente a la persona humana dentro de él, persona que de hecho es y debe ser siempre el sujeto, el fundamento y el fin del orden social. (132).

La democracia cristiana, por consiguiente, es personalista y extrae su condición de forma lícita de gobierno, de la aceptación íntegra de los postulados sociológicos de la Iglesia Católica. La búsqueda del bien común como fin de la sociedad, el origen divino del poder, la nativa tendencia del hombre a vivir en sociedad, el reconocimiento de los cuadros sociales, la preeminencia del espíritu sobre la materia, el destino supratemporal de la persona, son verdades que se presentan como el soporte primero de ella.

Pero en el campo específico de su categoría institucional aporta nuevas cualidades que como complemento de la doctrina general perfilan y especifican su naturaleza.

Seguiremos a P. G. López S. I. (133) en el análisis de las normas que según las exigencias del Mensaje aludido han de regir a la democracia.

1.—El gobierno debe tender al bien común de la población permitiendo la mantención de las convicciones personales y su expresión en forma que influyan en la marcha de la comunidad. El bien común implica una redistribución por parte de la sociedad en beneficio de las personas, de las bondades materiales y morales conseguidas; una autoridad encargada de la conducción de los componentes del cuerpo social y una idoneidad intrínseca de sí mismo traducida en la justicia y en la rectitud imperante en el todo social. (134).

2.—La igualdad democrática no es una igualdad aritmética que impida la existencia de ciertas diferencias incorregibles en el concierto político —de cultura, de bienes —ni son tales desigualdades óbice para la constitución de un régimen democrático auténtico. Puede existir y predo-

(130) V. "Estudios". Santiago. Enero de 1949. George Bernanos "El mundo de mañana", pág. 11.

(131) S. S. Pío XII Mensaje de Navidad de 1944. La Iglesia siempre se ha manifestado en igual sentido. Ver al respecto: León XIII: "Inmortale Dei", N.os 6, 45 y 59; "Au milieu" dirigida a los Cardenales de Francia el 16 de Febrero de 1892; "Sapientiae Christianae", N.os 11 y 34; y "Diuturnum illud" N.o 6. Además Pío XI: "Divini illius magistri", N.o 52, in fine; y "Dilectissima nobis", N.o 3.

(132) S. S. Pío XII, Mensaje citado.

(133) V. En Razón y Fe, N.os de Mayo, Julio, Agosto, Septiembre, Octubre de 1946 y Mayo de 1947, el estudio acucioso del referido sacerdote intitulado "La democracia como régimen político cristiano", de cuyas ideas, sin embargo, diferimos en otros aspectos.

(134) V. Jacques Maritain: "Los derechos del hombre y la ley natural", páginas 23, 24 y 27.

minar un genuino espíritu de unión y fraternidad a pesar de tales desigualdades que no engendra el capricho sino la naturaleza de las cosas.

3.—Como afirmábamos anteriormente al indicar los presupuestos del bien común, éste debe conseguirse por la gestión de algunos a fin de que la dirección del Estado no sea obra directamente realizada por todos sino que mediante la diputación en la autoridad de la tarea gubernativa. La democracia cristiana es representativa porque desecha la posibilidad de lograr una orientación uniforme por concurso de fuerzas autónomas y de propósitos a veces discordantes.

El sufragismo como medio de expresión de la voluntad popular es intrínsecamente democrático y, por ende, cristiano.

4.—La autoridad así determinada reconoce el límite natural de su propia finalidad. No es el derecho positivo el que da potencia a la libertad de expansión del individuo, sino el que recibe de éste su razón de existir, de manera que la autoridad condiciona sus despliegues a la consecución del destino de las personas que la erigieron y se desenvuelve en el reconocimiento y amparo de los derechos irrenunciables de dichas personas. La condena de todo totalitarismo, desde el punto de vista católico, supone que “la ley no puede subsistir sino en la medida en que respete los cimientos en que arraiga la personalidad humana, como deben respetarles el Estado y el Gobierno”. (135).

5.—Los que detentan el poder deben, por último, disponer de los elementos y recursos necesarios que permitan que la autoridad que invisten sea real y eficaz. No creemos en un estado tutor que sólo intervenga cuando la comunidad esté en tensión, ni menos en un Estado que como enorme protozoo absorba a la multitud y haga dimanar de sí mismo el valor de las personas. Pensamos en un gobierno que reconozca la independencia de las formas sociales particulares en la solución de sus propios asuntos, pero que mantenga la estabilidad mediante su intervención concreta y efectiva en los problemas de interés colectivo; en un gobierno con potencia para impedir el mal y el agio, pero con la suficiente parsimonia como para no entrometerse en las actividades privadas que no ataquen el bienestar común.

Afirmamos que los gobernantes —“vicarios de la multitud”, según Santo Tomás— no han de mantenerse en cómoda y estática posición, sino que han de enderezar el rumbo de la nación hacia la conquista de su vocación histórica y humana.

Como corroboración de los puntos más arriba diseñados, el Sumo Pontífice anota, en conceptos de profundidad tal, que nuestra pluma se abate al pretender exponerlos sin sujetarse a su texto, la diferencia medular que existe entre el pueblo y la masa como elemento externo de la entidad jurídica denominada Estado.

La nación políticamente organizada se compone de gentes que primariamente provienen de cuadros sociales con estructura y finalidad propias, como la familia. Dentro de estos cuadros o formas el hombre aporta algo de sí y la contextura general del Estado y su función emanan de la relación permanente de estas formas en un plano de cooperación y, más aún, de integración humana sancionada por la ley natural y por la positiva.

El factor población no es para el Estado solamente cuantitativo, sino preferentemente cualitativo. Es el pueblo el que le da a éste la vitalidad intensa y rica que instila con vigor que perennemente se renueva la conciencia de las responsabilidades propias y el verdadero instinto del bien común. (136). Es, pues, la misma energía de las personas la que se inserta

(135) S. S. Pío XII, Mensaje citado.

(136) S. S. Pío XII, Mensaje citado.

en la organización estatal. La concepción rousseauiana de una sociedad regida por el número o por la masa, siempre sujeta al impulso externo, ha dado origen al mecanismo de los Estados de hoy que han soportado la ablación de sus más eminentes atributos en el erróneo convencimiento de que la eficacia del poder se mide por las fuerzas de que dispone. El pensamiento naturalista de Rousseau ha conducido al reemplazo de la virtud por la opinión del mayor número: gobiernos tumefactos, no robustos, imperan sin tregua, desconociendo que son ellos mismos los más decididos enemigos de la democracia.

Por eso sostiene la Iglesia que el Estado es para el pueblo compuesto de personas espirituales, a objeto de que promueva la marcha de estos heridos hijos de una desgraciada especie nacida para la alegría absoluta, (137) hacia su ideal de desarrollo y perfeccionamiento, con respecto de sus conaturales derechos. "El derecho a la vida, a la integridad del cuerpo, a " los medios necesarios para la existencia; el derecho de tender a último fin por el camino trazado por Dios; derecho de asociación, de propiedad y " del uso de la propiedad", (138) son prerrogativas inalienables del ser social. Sólo así podemos concebir una sociedad, sólo en la medida en que se conforme con el plan divino de la salvación cristiana, sintetizado por boca del Apóstol: "Todo es vuestro, vosotros sois de Cristo. Cristo es de Dios" (139)

En los acápites siguientes trataremos de analizar algunos de los principios indispensables según las enseñanzas de S. S. Pío XII, para la construcción del régimen democrático cristiano. Los demás se encuentran ya dilucidados en otros Capítulos de este estudio.

2.—El Sufragio como expresión democrática.

El establecimiento de un poder directivo no es tarea de unos pocos selectos, sino deber ineluctable de todo el conglomerado social. Pero es preciso diferenciar claramente la fuente de origen de la autoridad, la de determinación de la autoridad y el órgano realizador del poder.

"Non est potestas nisi a Deo", es el principio fundamental en que reposa la idea cristiana del gobierno. El autor de la naturaleza no dió a los que sustentan el poder atribuciones incompatibles con la finalidad de la persona humana. Por el contrario, siendo El la causa del hombre y la autoridad un medio de perfeccionamiento temporal, sus facultades tienen un límite ético. Querer desplazar esta concepción religiosa de lo jurídico es asentar la autoridad en valores convencionales y formales, como la raza y la clase, valores éstos que se han transformado en barnices engañosos que encubren las más nefastas estatolatrías.

El poder bien entendido reviste la sumisión de los gobernados de un valor ético; el hombre no se somete al hombre, sino a Dios y, a la vez, el reconocimiento por parte del superior de que la autoridad que conduce emerge de Dios y no de una ambigua voluntad colectiva, eleva el ejercicio gubernativo a una verdadera misión moral. (140).

La autoridad, sin embargo, no se radica en los que conducen la nación por disposición sobrenatural ajena al consenso de los ciudadanos. Son éstos, en cumplimiento de su libertad, los que señalan a quiénes compete regir la sociedad.

Como ya lo habíamos expresado, la población participa indirectamente de la potestad rectora del Estado. Mediante la representación —con modalidades distintas de la comisión de derecho privado— se determinan los

(137). V Jacques Maritain "El Crepúsculo de la civilización", pág 91.

(138) S. S. Pío XI, Enciclica "Divini Redemptoris", N.º 27, in fine.

(139) Epístola de San Pablo a los Corintios, I, III, 22, 23.

(140) V. Luigi Sturzo, "Les guerres modernes et la pensée catholique", pág. 152.

personeros de la comunidad, auténticos realizadores de la labor jurídica de promulgar la ley, hacerla cumplir y sancionar su transgresión.

Habiéndonos referido anteriormente al origen de la autoridad (141), nos limitaremos a dar algunas ideas sobre la elección de ella y acerca de su forma o estructura

En los países democráticos de la actualidad el sufragio es, por lo general **igualitario** (cada hombre tiene un voto y cada voto posee igual valor) e **inorgánico** (es la ciudadanía toda, sin atender a profesión o núcleo familiar, la que sufraga y los electos son representantes de la nación entera).

Estas características del voto han sido duramente reprobadas, sobre todo por pensadores católicos. Argumentando que el emitir opinión en la vida pública para la designación de representantes es problema cuya solución depende de la cultura y criterio del que sufraga se ha deseado eliminar la noción igualitaria. Concebida la sociedad como la unión superior de cuadros naturales, donde el hombre se ubica en proyección inmediata también se persigue la supresión de los partidos políticos y la creación de un estado gremial en el que se expresen estas corporaciones mediante cámaras funcionales.

Disentimos de este modo de pensar.

Veamos el primer punto. Es cierto que hay una enorme distancia entre la cultura de un artesano y la de un profesional, por ejemplo. Esta diferencia trae consigo una posición intelectual superior por parte del más letrado. Pero es ésta la cuestión que queda en pie: ¿el sufragar es un problema de intelecto o un problema netamente humano, donde la prudencia y el buen instinto conducen un papel preponderante? La experiencia enseña que son, precisamente, los más doctos los que fracasan en sus aficiones y también en su desempeño político. Es que la Sociedad no es una simple aglutinación de valores individuales, ella sobrepasa los límites palpables de los méritos materiales de las personas y ostenta capacidad suficiente como para recibir de éstas un sentir decantado de cienticismos. El sufragio traduce la innata aspiración de los seres de condicionar los medios temporales para el logro de su vocación terrena, que les es común y que es anterior al derecho positivo.

Y si es indispensable poseer un **mínimum** de instrucción, como sucede en Chile, es porque mientras por un lado se fomenta el interés por saber, por otro se impide el fraude de que serían objeto los votantes en nuestro sistema de sufragio secreto. Hay que tener presente que las prohibiciones para sufragar (para menores, amentes, iletrados y condenados), son preventivas o punitivas. No hay entonces razón alguna, en la actualidad, para negar a las mujeres el derecho a votar.

La defensa del sufragio igualitario se hace más simple si se piensa en que, reduciendo las tareas trascendentales del hombre a problemas de saber, se llegaría a desterrar de la convivencia y del ejercicio de sus naturales derechos a múltiples personas. De esta suerte no podría autorizarse la celebración de matrimonios ni otorgarse la educación de los hijos a quienes no estuviesen premunidos de conocimientos y buen criterio ¿Y quién se ha atrevido siquiera a proponerlo?

La reclamación humana de vivir en sociedad está unida con la de participar en la política de la nación. El hombre no es un ser que originariamente lleva la necesidad de compartir su existencia sin facultad de emitir su opinión sobre la manera de regentar los destinos de su prójimo y el suyo propio. La misión de la persona es conseguir su perfección y al hacer entrega de parte de sí a la comunidad no renuncia al derecho de dirigirse, sino que lo sujeta a una modalidad, que es la representación de

(141) V. 1.a parte. Capítulo IV, N.º 3.

sus designios conducida por los poderes públicos. No es factible por ello circunscribir en unos cuantos la virtud electiva a pretexto de que los demás no están en condiciones de discriminar fundadamente sobre los intereses colectivos. La selección democrática es posterior al sufragio y su efecto es la reducción de la Sociedad en el Gobierno.

La pretendida vertebración de la Sociedad con base en los cuadros naturales inmediatos tiene mucho de beneficiosa, pero aceptada de plano y sin mayor reflexión puede hacernos aparecer como sustentadores de una idea que la experiencia histórica ha minimizado. Pensamos, al expresarnos así, en Italia y su organización corporativa.

El sufragio no lo concebimos como expresión de las corporaciones para la formación de asambleas legislativas políticas. Lo político dentro de una terminología jurídica precisa, sólo se refiere a la actividad del Estado en sus relaciones internacionales y en la organización administrativa interior. Hoy día, sin embargo, los asuntos políticos son heterogéneos, porque comprenden cuestiones económicas, sociales, profesionales y aun religiosas. La corporación es una entidad que agrupa a individuos que ejercen un mismo oficio, y mal puede someterse todo el gobierno del país a gremios profesionales o a una corporación central de sindicatos. La persona en la Sociedad se ubica como unidad, y, tomada como tal, ella supera los estadios profesionales y familiares. La integridad-hombre se desenvuelve en la comunidad. ¿Es posible, en consecuencia, reglar la nación sólo en mérito de la labor o trabajo a que cada cual se dedica? ¿Acaso junto con ser industrial o abogado, una persona no se sabe padre de familia, católica de credo, moderada en lo económico-social o lo que fuere?

Por estas razones creemos en los partidos políticos, ellos acogen al ciudadano con la plenitud de sus ideas, aspiraciones y necesidades. Eliminarlos, limitar su existencia o ir a la creación de un partido único, es socavar el fundamento mismo de la democracia. Cada uno de ellos ha de ser una institución normal de la vida del Estado. (142).

El Sufragio orgánico sería adecuado siempre que se fuera a la modificación radical de la forma actual del Estado. Así tendríamos: una cámara política encargada de las materias internacionales y de la organización de lo administrativo interno; una corporación central con atribuciones sobre los asuntos económicos y profesionales; un Ejecutivo realizador de los acuerdos de las dos entidades legislativas, y un Poder Judicial con misión de resolver los litigios y de sancionar el incumplimiento de las leyes.

Dentro del cuadro descrito —deficiente como toda idea general y sujeto a las alteraciones que en cada nación se requieran— los acuerdos de la cámara política y de la corporación central (estructurada a base de los sindicatos), serían obligatorios. La gestación de ambas se haría mediante sufragio, al igual que la del Ejecutivo; pero mientras la cámara política estaría compuesta por postulantes de partidos, la corporación se integraría por representantes de los sindicatos.

Se ganaría en expedición, y las cuestiones técnicas serían abordadas con mejor conocimiento y mayor experiencia. Seguramente así no tendría tampoco que soportar la democracia que se dijera que el cuerpo electoral que genera las autoridades posee alma de cántaro, como asevera con crudeza Vásquez de Mella.

Los partidos políticos, asumiendo su verdadero rol de escuelas cívicas, tendrían que poseer personeros de aptitudes inatacables y no se llegaría a la incongruencia de que un rentista, ajeno a los problemas sociales, dictaminara sobre ellos, ni tampoco a la absorción, por el Ejecutivo de las faenas propias de los gremios profesionales.

(142) V. O. Lallement "Principios Católicos de Acción Cívica", pág. 225.

Se lograría, por último, descentralizar el gobierno, al reducir lo político (143) a su real dimensión, y permitiendo el acceso de la ciudadanía a la gerencia de sus intereses económicos, con criterio de confraternidad y no de banderías. El trabajo, la más obligatoria y digna de las herencias humanas, adquiriría toda la envergadura de la sentencia paulina, y la sociedad se condicionaría a él en los respectos indicados.

El Sufragio Sindical tal vez podría, entonces, no ser igualitario. El número de hijos y la calidad de casado reportaría más votos, con lo que los asuntos económico-sociales o profesionales (salario, asignaciones, huelgas, horarios) serían resueltos en relación con las personas todas a quienes va a afectar su solución.

Los poderes públicos, sea en la forma actual o en la que las circunstancias históricas traigan consigo, han, en todo caso, de desarrollar su autoridad en armonía con la libertad. Esto ya lo habíamos expresado. Pero la fácil huída de las democracias hacia las dictaduras es el efecto de la carencia de ese sentido espiritual de la política lo que hace que los rectores de la comunidad se consideren detentadores de un poder sin límites; y nunca se dirá suficientemente que el mayor mérito de la autoridad pública es la conformación de su actuar con la naturaleza y dignidad de las personas que componen la nación.

Es indispensable, asimismo, que los poderes tengan una esfera particular de autoridad, sin llegar a la plena autonomía. Una preponderancia e interdependencia de funciones puede permitir en la diversidad de tareas, lograr la unidad de beneficios por una comprensión superior de los afanes comunes a los órganos directivos.

3 —La igualdad.

Hablar de la igualdad es casi superfluo en un mundo que en múltiples oportunidades parece haber salido a cerrar el paso a la historia, a fin de proclamar la igualdad entre los hombres y la irrenunciabilidad de esta virtud. Pero, como en todos los conceptos que dicen relación con la dignidad del hombre, siempre un nimbo afectivo oscurece la verdad vital.

Hay dos posiciones erróneas para abordar el asunto: la de los esclavistas anticristianos y la de los igualitarios pseudocristianos. (144).

Si se ven en los seres nada más que esas desigualdades que la realidad nos muestra evidentes, se llega a la negación de la unidad humana y se desecha la idea de una substancia ontológica común a todas las personas. Filosofías renovadas en sus métodos, más no en sus propósitos, se esfuerzan por acudir a pseudoesencias sociales o biológicas incapaces de cohesionar la práctica desatinada de la desigualdad hecha axioma. Los egoísmos clasistas y raciales son la antítesis de la igualdad y contribuyen a basar en el empirismo las normas de la convivencia, con lo que destruyen de inmediato el principio cristiano de la hermandad en lo espiritual y en lo temporal.

Más si la reacción contra tal tendencia se refugia en el idealismo ciego y se quiere hacer del hombre "una sombra sin materia", se concluye proclamando la igualdad absoluta, rígida, la que no soporta diferencias y que divisa en la idéntica conformación moral y material la acabada expresión de la unidad humana. Esta forma de pensar, en prolongada abstracción, conduce al rechazo de las desigualdades naturales, consecuencias de las distintas aptitudes del ser, imposible de someter a un módulo aritmético, y que son tan indispensables para la armonía verdadera, como las cadencias son para la música y el ritmo para la versificación. La persona humana se

(143) Nótese que hablamos en terminología jurídica.

(144) V. J. Maritain "Principios de una política humanista", pág. 58.

vacia en la masa con todo lo que es, en ella se diluye, pierde su iniciativa y termina erigiendo entes —como el Estado tiránico— que le otorguen a la comunidad desde arriba, un estilo de vida que la monotonía individual es impotente de crear.

Pero si se concibe y defiende la igualdad como instinto primordial, como atributo connatural a los seres y se logra por debajo de esas diferencias necesarias, más no substanciales, captar la entraña interior de la persona, se conocerá cómo ni la sobrevalorización de las diversidades ni la igualdad extremada se arraigan en la verdad.

Un origen y una naturaleza similar y la elevación a un orden superior injertado en el hombre como una segunda naturaleza son las fuentes de la igualdad cristiana. En ella el hombre se sabe hermano de su prójimo, no por limitación de las vías de perfeccionamiento, sino, precisamente, por participación común en ellas para el logro de sus aptitudes. “Si se considera que todos los hombres son de la misma raza y naturaleza, y que todos fueron creados para el mismo destino y que tienen por razón de este mismo origen y de este mismo último fin los mismos derechos y deberes, no hay duda de que todos son iguales”. (León XIII. *En e Humanun Genus*). (145).

La igualdad así delineada no se traduce en una ajustación estática de las personas, sino en una dación general de oportunidades, en una igualdad proporcional, como ha anotado Maritain, en un sentido de la nivelación según escribe A. Huxley, o, por último, en una levadura que eleva hacia un modo de vida en que las distancias disminuyen siempre, según luminosa expresión del Cardenal Verdier.

Las igualdades reconocidas por el derecho positivo (igualdad ante la ley, ante la justicia, etc.), son caminos abiertos, iniciativas de desarrollo. A la postre permiten, en la igualdad esencial, el desenvolvimiento libre de las personas limitado por el bien común. Así el Estado no puede desentenderse de la vida social una vez garantida sólidamente la igualdad, pues ha de respetar las desigualdades que el mérito origina sólo en lo que tienen de justa y sólo en cuanto se ejercen en beneficio de la Comunidad.

Por aquello de que todo hombre es hombre por su esencia, pero ningún hombre es tal por esencia, con lo que se quiere decir que no agota en sí la riqueza de perfecciones de que es capaz la especie humana (146), es la variedad individual la que aparece como complemento de cada ser, haciéndolo portador de una tarea intransferible, pero cuya consecución se realiza en el cuerpo social. Tales desigualdades, frutos de la herencia biológica de las cualidades personales y del medio ambiente, (147) a pesar de ser más visibles que la igualdad fundamental, no importan una alteración de ella, salvo que, fomentadas y canonizadas por la ley, conduzcan a situaciones invariables de privilegio. Así, la eugenesia negativa anticristiana, la mantención de la cultura en élites cerradas y la injusticia distributiva, son manifestaciones activas por las que los más aptos tienden a eliminar o a cerrar la senda a los menos capacitados. No es execrable la existencia de personas dotadas de mayores condiciones, pero la igualdad —que se ubica al término de la justicia y en el comienzo de la caridad, según Santo Tomás— exige que dichos atributos se transformen en un acervo humano de comunicación y no en un soporte de menosprecios y de estagnación. En definitiva el progreso sólo es posible cuando dichas desigualdades no se perpetúan, si no se renuevan a consecuencia del esfuerzo humano, pero siempre a condición de que las posibilidades de acceso sean comunes y de

(145) V. S. S. Pío XII en *Summi Pontificatus*, los términos similares en que se expresa, N.º 18.

(146) V. Maritain “Principios de una política humanista”, pág. 74.

(147) V. P. Croizier “Democracia y Caridad”, pág. 41.

que la administración de los bienes comunitados —materiales o espirituales— se lleve a cabo con sujeción a la norma evangélica de la caridad.

Estos valores efímeros, pero reales e indestructibles, son la causa constante de la obligación de vivir generosamente. Si hubiera estado en los designios providenciales no permitirlos, cada hombre constituiría un mundo propio, señor de una autonomía inviolable e impotente para coadyuvar al cumplimiento de la faena temporal de los demás.

La carga difícil que soportamos en nuestra naturaleza caída es la de referir estas diversidades relativas a la unidad del género humano, en manera que se proyecten hacia los desposeídos, como imperativos de ayuda y fraternidad. Fué el Cristianismo el primero en descubrir la igualdad, pero no trepida en reconocer las desigualdades como manifestaciones contingentes de un mundo que nació para la búsqueda de la unidad.

La idea, generalmente sustentada, de que la verdadera caridad no consiste en ayudar al necesitado, sino que en evitar que el necesitado exista, sólo es efectiva en tanto que la igualdad bien concebida llega a ser una forma justa de participación en lo material, regida por la participación primera en la naturaleza razonadora y finalista; pero no en cuanto supone una estructura social decantada de diferencias y atomizadora de los seres.

Es éste el pensamiento cristiano sobre la igualdad, opuesto al nominalismo y al idealismo y que establece una dignidad llena de futuros y coyunturas, ni sometida a ablaciones que la esterilizan ni amenguada por la ausencia de atributos intrascendentes. Es que la Iglesia, según la frase de M. Herriot, jamás se ha cansado de decir que el esclavo vale tanto como su señor y que el señor no necesita esclavos.

4.—La libertad.

Fuó Cicerón quien por vez primera afirmó la excelencia de la libertad, oponiéndola como límite de la Soberanía estatal. La antigüedad es una marcha lenta, en la que los hombres sometidos a los poderes tribales o estatales, aún no lograban descubrir el asiento racional de los derechos individuales.

El Cristianismo dió el paso definitivo y modeló las relaciones entre la autoridad civil y la religiosa. Con ello consiguió librar al hombre de la esclavitud de conciencia a que estaba sometido. Posteriormente y tras afanosa lucha, obtuvo la libertad física de las personas, porque fué, sin duda, la prédica permanente de la Iglesia la que realizó la revolución liberadora de los esclavos y siervos.

Como todos los bienes que suponen en el hombre una acción consiguiente la libertad ha sido maltratada y desnaturalizada, en la teoría y en la práctica. Una vez más los hechos han comprobado que la faena más difícil del hombre consiste en vivir de acuerdo con la dignidad que reclama. No hay conquista humana que no haya sido después negada por los mismos que se dieron totalmente por lograrla.

Mientras lo que no se tiene se busca con pasión a riesgo de la vida, lo que se consigue no se defiende ni se administra con igual tesón. Diríamos que la revolución es más fácil que el buen gobierno, porque mientras la primera exige la fuerza puesta al servicio de una idea a veces instintiva y otras escasamente desarrollada, el buen gobierno requiere la consecución efectiva de la idea. Es lo que ha pasado con la libertad. Su presencia en la naturaleza humana es comúnmente aceptada, lo difícil hasta hoy ha sido que los seres vivan conforme al principio auténtico de la libertad. La historia, como lo ha dicho B. Groce, no es sino una hazaña de la libertad que se ha extraviado en rutas erróneas.

La libertad ha de ser analizada desde un triple punto de vista: el moral, el filosófico y el político. Desde el primero, la libertad no existe para practicar el error, más bien habríamos de decir que, moralmente, se es libre sólo en la verdad. (148). Filosóficamente, la libertad existe; el libre albedrío es una facultad evidente de los seres humanos. Y políticamente está condicionada por el bien común.

No nos detendremos en la libertad moral y en la filosófica. Esta sólo es desechada por algunos rezagados que, en el fondo de su ser, se han de sentir más libres que nadie; y la libertad moral es la adhesión a una verdad objetiva. Siendo la verdad por definición una e inamovible, no puede aceptarse ante ella una actitud subjetiva e independiente, de donde se esclarece que la libertad moral es la sumisión del ser a lo verdadero. Y es facultad y deber de la inteligencia el captarlo por lo que sólo en sus fronteras el hombre es libre moralmente, sólo cuando obra según razón, de propio movimiento y tal cual es. (149).

La libertad política constituye el reconocimiento hecho por el Estado de ciertos atributos de la persona que se desarrollan en el cuerpo social. Muchas son las libertades específicas que las legislaciones actuales sancionan y que el progreso jurídico ha declarado irrenunciables. El extinto Presidente Roosevelt en sus Cuatro Puntos las sintetizaba así: 1) "Libertad de palabra y de expresión en cualquier parte del mundo"; 2) "Libertad de cada persona para adorar a Dios a su manera en cualquier parte del mundo"; 3) "Liberación de la necesidad que, traducido en términos mundiales, significa un entendimiento económico que asegure a cada nación una saludable vida pacífica a sus habitantes en cualquier parte del mundo"; 4) "Liberación del temor, que, traducido en términos mundiales, significa una reducción mundial de armamentos a un punto tal, y de un modo tan completo, que ninguna nación se halla en condiciones de cometer un acto de agresión física contra ningún vecino en ninguna parte".

Actualmente no pueden someterse a discusión la libertad de la necesidad y del temor, como las denominara Roosevelt. En dichas expresiones han de considerarse incluidas todas las garantías que dicen relación con la aspiración humana de crearse una situación económica digna (libertad de trabajo, libertad sindical) y de vivir en paz e independencia (libertad personal, libertad y soberanía nacional).

Pero en la libertad de conciencia (y a ella converge la de expresión) es preciso hacer un alto.

La libertad moral, que es el desenvolvimiento del hombre en la verdad, reclama del Estado no sólo respeto, sino ayuda. (150). Si esta última, por disparidad de credos en la nación no puede serle dada, la verdad tiene derecho, por lo menos, a ser practicada y difundida.

Pero como los hombres, en sentido filosófico, son totalmente libres, pueden estar alejados de la verdad. El Estado, en tal caso, ha de adoptar las medidas indispensables para el reconocimiento del libre albedrío. La dignidad humana no permite la imposición de una creencia. Lo realmente grande en el hombre es la sumisión voluntaria a una idea. La autoridad pública debe, entonces, aceptar la libertad de conciencia en este sentido. (151). Esta aceptación no implica, sin embargo, el otorgamiento de igual je-

(148) V. Enciclica Libertas, N.º 7, la anterior cita del Doctor Angélico.

(149) Maritain escribe en Principios de una política humanista: "La autonomía de una criatura inteligente no consiste en no recibir ninguna regla ni medida objetiva de ninguna otra que no sea ella misma, sino en conformarse voluntariamente porque se las sabe justas y verdaderas, y porque ama la verdad y la justicia. Tal es la libertad verdaderamente humana a la que la persona tiende como a una perfección connatural..." (pág. 13).

(150) V. E. Chénon obra citada, N.º 48 y 58.

(151) Rousseau no logra concebir esta diferencia. V. Contrato Social, pág. 217.

rarquía al error y a la verdad, pues ello iría contra los más elementales principios lógicos. Pero, sí, supone la tolerancia, para con las personas que están en el error, tolerancia que les dará la posibilidad de vivir su credo y de difundirlo. De allí por qué la Iglesia predica la tolerancia civil, más no la dogmática. Tal es el pensamiento, asimismo, de San Agustín: "Destruid los errores, amad a los hombres". (152).

La tolerancia así explicada no es, sin embargo, el ideal sostenido por la Iglesia. En efecto, la libertad política de conciencia sólo es pedida cuando los ciudadanos no comparten igual religión, y la misión de la Iglesia, que es misión apostólica, consiste precisamente en atraer a todos los hombres a la verdad. Un indiferentismo a lo Lamennais es, por tanto, absolutamente contrario al pensamiento católico, pues considera conveniente la tolerancia "como principio". Tal criterio es erróneo. (153).

El filósofo católico Maritain discutido sin compasión y, por algunos, hasta sin conocimiento, ha planteado claramente la distinción a este respecto separando la tesis católica (ideal) de la hipótesis (situación de hecho). La tesis que exige la uniformidad de creencias excluye por innecesaria e impropcedente a la tolerancia. Pero la hipótesis (y, por desgracia, el mundo actual es un mundo dividido), exige la tolerancia como única forma viable de vivir en paz y de lograr el desarrollo de la fe católica. Una intolerancia rígida y cerrada, como la sustentada por algunos católicos que en esto coinciden curiosamente con Rousseau en la defensa que éste hace de la profesión de fe civil, sólo conduciría a la discordia, al exterminio. Sería la más corta senda para ahogar al mundo en sangre.

Si pueden existir varios cultos en el Estado y si es dable en ciertas circunstancias apoyar tal libertad siempre que dichos cultos no ataquen las buenas costumbres y la armonía social, se presenta para los católicos la tarea de determinar sobre qué bases se llevará a cabo esta libertad política de conciencia.

Y esto es lo que muchos no han podido captar sobre el pensador Maritain. Podrá rechazarse su criterio político al sostener la conveniencia de una ciudad fraternal vitalmente cristiana pero jamás se tendrá razón al afirmar que defiende como ideal (tesis en lenguaje escolástico) a conseguir una legislación de tolerancia. Por el contrario él se encarga siempre de sentar como primera premisa que son las circunstancias actuales las que permiten plantear sus ideas. Tales detractores olvidan que la filosofía enseña que los medios mientras no son conseguidos aparecen como fines. Seguramente suponen que la labor del cristiano propuesta por Maritain en el mundo fragmentado de hoy agota su celo religioso cuando, por la inversa, lo que se aspira es, en la coexistencia armoniosa, hacer prevalecer el cristianismo mediante ejemplo, vida y sacrificio.

El Estado ideal se conquistará y no se fabricará artificialmente. La conquista reclama trabajo, y sobre todo, un plan arraigado en las modalidades ciertas de la política del siglo XX.

Cerrar los ojos y tratar de imponer el cristianismo en otra forma que no sea la misma que usó Cristo —palabra, amor, sacrificio— es renunciar a la verdad absoluta por seguir una relativa, que no es hija sino de la conveniencia.

(152) Así concebida la libertad de conciencia es aceptable la proposición de Roosevelt. Recordemos al efecto las palabras de Maritain: "Frente a Dios y a la verdad, aquélla (la persona humana) no tiene el derecho de escoger a su antojo cualquier camino; debe escoger el camino verdadero, por cuanto está en su poder conocerlo. Pero frente al Estado, a la comunidad temporal y al poder temporal, es libre de escoger su vía religiosa a sus riesgos y peligros; su libertad de conciencia es un derecho natural inviolable" ("Los Derechos del hombre y la ley natural", página 116).

(153) V. en el Syllabus la condena de las proposiciones 72 y 79. V. Enciclica Libertas, N.º 42.

5.—La ley de la fraternidad cristiana.

Cuando Bergson escribía que la democracia es de esencia evangélica y tiene por principio el amor, descubría al alma misma de este régimen político. Por encima de las exigencias igualitarias y de liberación, lo que constituye la naturaleza de la democracia, lo que la hace la solución efectiva de la miseria humana —material y moral— es el amor, la fraternidad. La concepción cristiana de lo político es la única a la que los seres pueden entregarse plenamente porque es también la única que señala como objetivo la concordia y la paz; aquella concordia que brota no de la estructura externa ni del florecimiento efímero de la riqueza natural, sino de la armonía primera del hombre consigo mismo y de su contacto en amistad y espíritu con los demás.

(La igualdad y la libertad nada valen sin el amor. Es éste el que, concretado en lo social, levanta a los hombres a la altura de su dignidad conatural. La convivencia entre hombres que no piensan igual, que no poseen idéntica fortuna, que no lograron satisfacer paralelamente sus aspiraciones, sólo es posible cuando la caridad impulsa y mueve el espíritu de la colectividad. Sin ella el mundo ha muerto a la verdad, y si su ausencia permaneciera no habría esfuerzo ni ideal político capaz de arraigar la existencia en un ideal lo suficientemente fuerte como para impedir el exterminio mutuo de los hombres y el aniquilamiento definitivo de los valores espirituales.

La igualdad y la libertad son supuestos del amor, porque éste, como sentimiento social, ha de ser precedido por la justicia. Más ambas, como condiciones reclamadas por el hombre para conquistar en lo temporal su vocación eterna, han de ser complementadas por el amor. Este las ubica en el plano de lo absoluto, las encamina hacia la fuente de la vida, que es Dios, el que creó un mundo por amor el que por defender su obra se entregó a sí mismo, y el que hizo que la vida fuera sacrificio para identificarla íntegramente con el amor que es holocausto y dádiva.

La democracia es la expresión jurídica de la amistad. Considerarla únicamente como forma nueva de regir el Estado, es empobrecerla, porque ella es la forma exclusiva de gobernar a la comunidad. En su naturaleza está descifrada la incógnita eterna del destino nuestro; es un amparo para nuestra flaqueza, un incentivo de cordialidad que obliga a reflexionar seriamente acerca de la necesidad de ayudarnos en este mundo, en el que sabemos se está a prueba, porque una ansia inagotable nos orienta hacia un más allá.

Sólo en el perdón de las culpas ajenas, en la caridad que es el vínculo de perfección, se encuentra la fórmula para suavizar los desniveles humanos y para encaminar la libertad hacia su realización última, que es la verdad.

Sin duda que todo esto ha de parecer sumamente romántico y fuera de lugar para aquéllos que piensan que la vida está demasiado llena de teorías y buenos sentimientos y que lo que se precisa es una fórmula real y palpable de llevar a cabo la faena política. Allí se encuentra la raíz del mal que nos aqueja. La gente de hoy vive descentrada porque cree en los valores prácticos como valores autónomos, cuando lo único que hace valer una política es la idea que la antecede y lo único que la hace realizable es, precisamente, tal idea.

Los nuevos apóstoles de la política —y la expresión no es alegórica, porque pensamos en una política que triunfará sólo si es heroica— deberán enseñar al mundo que la redención divina no volverá a repetirse y que son los hombres mismos quienes han de tomar ejemplo en ella para salvar la sociedad. La democracia sólo será grande en la medida que sean grandes las afirmaciones y las negaciones que implique. Y la primera afirmación que ha de hacerse es la de que la justicia y la paz no emergerán artificialmente

a resultas de nuestros deseos, sino exclusivamente como consecuencia de la justicia y la paz que mantengamos con nosotros mismos. Y la primera negación, la del dinero y del orgullo, la del egoísmo.

¿Es éste poco práctico?

Es la vida auténtica, es la manera legítima de laborar por un mundo. Partir de otra aspiración, tender a reorganizar la comunidad desde afuera es jugar otra vez sobre una cuerda floja, de la que nos derrumbaremos a la primera vacilación.

La democracia impracticable es la que exige poco, la que aporta soluciones parciales y de inmediata consecución. Chesterton diría que es inoperante porque considera los actos después que se han realizado; porque no tiene una filosofía para los hechos antes de que se realicen.

La fraternidad revolucionaria no es igual a la cristiana. Aquélla sólo se prodiga entre los que se sienten unidos por lazos tangibles, mientras que ésta es un imperativo nacido con nosotros mismos y reflejo de un proceso histórico indiscutible. El cristianismo arraiga la ley del amor en la hermandad absoluta, la que proviene de un origen idéntico, de un destino igual, de una naturaleza caída y redimida que nos es común. Tales coincidencias requieren y promueven el afecto, tocan lo íntimo del ser y lo hacen vaciarse en generosidad para compartir la existencia con meros dolor, pues sabe a sus hermanos padeciendo de su misma angustia. Más, la fraternidad ilusoria de los no cristianos está amasada con el sudor y el llanto de los contrarios. Siempre la fraternidad profana es un resguardo de valores propios y una exclusión de personas. En la filosofía romana los bárbaros, en la capitalista los rojos, en la marxista los burgueses: jamás faltan los enemigos a quienes ha de privarse de caridad y de vida. Ante esta falsa fraternidad se alza la frase de Hobbes: homo hominis lupus.

Es difícil, pero indispensable, convencer primero a los cristianos y después a los demás, de que el amor a Dios y el amor al prójimo no son sino dos aspectos de la virtud teologal de la caridad, como dijera S. Tomás. Y no pensamos en un amor difuso y recluso en el espíritu, sino en un afecto vital, hecho de fuego interior y manifestado en un actuar permanentemente honesto. Todo será distinto cuando la fraternidad no permanezca tímida o hipócritamente encarcelada y cuando sea llevada por los hombres a la realidad, al detalle, a todo aquello que la pone a prueba, porque significa contacto y renuncia individual.

Esta caridad en lo político es urgente. Su presencia no puede rehuirse, su conquista es el mandamiento que tendrá que llevar a cabo la generación de hoy. Ya previno Maritain el desamparo que sacudiría a la humanidad si continuara en el olvido: “pero desgraciados de nosotros si la despreciamos y logramos librar a la raza humana de la esperanza de la fraternidad. Ha sido exaltada por ella y no la perderá sino deviniendo más salvaje que antes”. Y más adelante, explicando su importancia: “Esta esperanza es santa por sí misma, responde a los deseos más profundos y más arraigados de la naturaleza humana; pone a las almas en comunión de dolor e impaciencia con todos los oprimidos y perseguidos; exige el heroísmo y tiene una fuerza divina para transformar la historia humana. Lo que se conquista por la conciencia profana, si no se desvía la barbarie, es la fe en la fraternidad humana, el sentido del deber social de compasión para el hombre en la persona de los débiles y de los que sufren; la convicción de que la obra política por excelencia es la de hacer la vida común mejor y más fraternal y de trabajar para hacer, de la arquitectura de leyes, de instituciones y de costumbres de esta vida común, una casa para hermanos”. (154).

(154) V. J. Maritain “Cristianismo y Democracia”, páginas N.os 80 y 81.

BIBLIOGRAFIA

- ACUNA LUIS, PERO — "Doctrinas sociales de Marx", Ed. Nascimento, Santiago, 1933.
- ADAM, KARL.— "La esencia del catolicismo", Ed. Sta. Catalina, Buenos Aires, 1940.
- AMEAL, JOAO.— "Santo Tomás de Aquino", Gráficas Ultra, Madrid, 1945.
- ANGELL, NORMAN.— "La paz y el pueblo", Bib. Internacional, Barcelona, 1936.
- ANZILOTTI, Dionisio.— "Curso de Derecho Internacional".
- AQUINO, SANTO TOMAS DE.— "Suma Teológica", Club de Lectores, Buenos Aires, 1945; "Del gobierno de los príncipes", Ed. Cultura, Buenos Aires, 1945; "La Ley", Tor, Buenos Aires.
- ATHAYDE, TRISTAN DE.— "Política", Ed. Difusión, Buenos Aires, 1942; "Introducción a la Sociología", Club de Lectores, Buenos Aires, 1942; "Mitos de nuestro tiempo", Ed. Difusión, Buenos Aires, 1943.
- ATRIA R., MANUEL.— "El marxismo, las ciencias y la filosofía de la naturaleza", Ed. Difusión, Santiago, 1943.
- AULMANN, HANS.— "Introducción al Derecho", Ed. Lacort, Buenos Aires, 1940.
- AZEVEDO, FERNANDO DE.— "Sociología de la educación", Fondo de C. E., México, 1946.
- AZPIAZU, CERVANTES.— "Direcciones Pontificias", Buena Prensa, México, 1939.
- BARNES H. E. Y BECKER H.— "Historia del pensamiento social", 2 tomos, Fondo de C. E., México, 1945-1946.
- BELLOC, HILAIRE.— "La crisis de nuestra civilización", Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1941.
- BERDIAEFF, NICOLAS.— "Una nueva Edad Media", Ed. Ereilla, Santiago, 1933; "El cristianismo y el problema del comunismo", Espasa-Calpe, Argentina, 1944; "Persona humana y marxismo", de la obra en colaboración "El comunismo y los cristianos", Lib. Hachette, Buenos Aires, 1938.
- BEVERIDGE, SIR WILLIAM.— "Bases de la seguridad social", Fondo de C. E., México, 1946; "La ocupación plena", Fondo de C. E., México, 1947.
- CAMBO, FRANCISCO.— "Las dictaduras", Espasa Calpe, Madrid, 1929.
- CARRISLE, ARCHIBALDO.— "Las enseñanzas sociales de la Iglesia y el Socialismo", Ed. Delta, Santiago.
- CASTELLANI, LEONARDO S. I.— "La reforma de la enseñanza", Ed. Difusión, Buenos Aires, 1939.
- CIANFARRA, CAMILLE.— "La política exterior del Vaticano", Ed. Abril, Buenos Aires, 1944; Código Social de Malinas, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1942; Código de Moral Internacional, Ed. Difusión, Santiago, 1942.
- CROIZIER, P.— "Democracia y Caridad", Ed. Excelsa, Buenos Aires, 1945.
- CRUZ COKE, EDUARDO.— "Discursos", Ed. Nascimento, Santiago, 1946.
- CHANSON, PAUL.— "El derecho de los trabajadores y el corporativismo", Ed. Splendor, Stgo., 1940.
- CHENON, EMILE.— "El papel social de la Iglesia", Ed. Jus, México, 1946.
- DERISI, OCTAVIO NICOLAS.— "La estructura poética de la Sociología". Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1938; "Concepto de la filosofía cristiana"; Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1943.
- DUCATILLON, R. P.— "Doctrina comunista y doctrina católica" de la obra en colaboración "El comunismo y los cristianos"; "La revolución de esta guerra", Ed. Excelsa, Buenos Aires, 1943.
- DURKHEIM, EMILIO.— "El socialismo", Ed. Extra, Santiago, 1932; "La sociología y las reglas del método sociológico", Ed. Cultura, Santiago, 1937.
- EBENSTEIN, WILLIAM.— "La teoría pura del derecho", Fondo de Cultura Económica, México, 1947; Encíclicas y Cartas Pontificias, Colección de, Ed. Poblet, Buenos Aires, 1944.
- ENGELS, FEDERICO.— "Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado", Ed. Frente Cultural, México.
- EXCURRA, MEDRANO ALBERTO.— "Catolicismo y Nacionalismo", Adsum, Buenos Aires, 1939.

- FRANCESCHI, MONS. GUSTAVO J.— “Alocución de S. S. Pío XII sobre la democracia”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1945; “Totalitarismos (1.a parte) Nacional-socialismo y Fascismo”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1945; “Totalitarismos (2.a parte), Comunismo”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1946; “Significado histórico de la encíclica *Rerum Novarum*”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1940; “Visión espiritual de la guerra”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1940.
- FREI MONTALVA, EDUARDO.— “La política y el espíritu”, Ed. Ercilla, Santiago, 1940.
- FREYER, HANS.— “La sociología ciencia de la realidad”, Ed. Losada, Buenos Aires, 1944.
- FUENTES MARES, JOSE.— “Ley, sociedad y política”, Imp. Universitaria, México, 1943.
- GARRIGOU-LAGRANGE P., REGINAL.— “El sentido común”, Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.
- GENTA, JORDAN B.— “Sociología política”, Casa Predassi, Paraná, 1940.
- GINSBERG, MORRIS.— “Manual de sociología”, Ed. Losada, Buenos Aires, 1942.
- GOMA Y TOMAS, Dr. ISIDRO.— “Catolicismo y patriotismo”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1940.
- GONELLA, GUIDO.— “Principios básicos para un orden internacional”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1942.
- GROETHUYSEN, BERNHARD.— “La conciencia burguesa”, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
- GUMPLOWICZ, LUIS.— “Sociología y política”, Ed. Intermundo, Buenos Aires, 1946.
- HAESSELE JOHANNES.— “El trabajo y la moral”, Ed. Desclée, Buenos Aires, 1944.
- HAURIOU, MAURICIO.— “La teoría de la institución y de la fundación”, Ed. Surco, Buenos Aires, 1947.
- HELLO, ERNESTO.— “El siglo”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1943; “El hombre”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1941.
- HERTLING BARON, JORGE DE.— “Política social”, Ed. Calleja, Madrid.
- HUBNER G., JORGE IVAN.— “El concepto del derecho”, Santiago, 1947.
- HUIZINGA, J.— “Homo Indens”, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
- HUNEEUS COX, ALEJANDRO.— “Sociología cristiana”, Ed. Splendor, Santiago, 1941.
- HURTADO CRUCHAGA, ALBERTO.— “Humanismo social”, Ed. Difusión, Santiago, 1947.
- HUXLEY, ALDOUS.— “Fines y medios”, Ed. Letras, Santiago, 1938.
- INSTITUTO PIO XI, PARIS.— “La carta del sindicalismo cristiano”, Ed. S. Catalina, Buenos Aires, 1940.
- JULIEN, EUGENE.— “L'évangile nécessaire a l'ordre international”, Librairie Bloud & Gay, Paris, 1927.
- LABURU, JOSE ANTONIO DE (S. J.).— “Jesucristo, puntos sociales de su doctrina”, Ed. Splendor, Santiago, 1935.
- LALLEMENT, D.— “Principios católicos de acción cívica”, Ed. S. Catalina, Buenos Aires, 1940.
- LARRAIN MONS., MANUEL.— “Acción católica y realidades modernas”, Club de Lectores, Santiago, 1947; “La Iglesia ante el problema social”, Ed. Difusión, Santiago, 1947.
- LASKI, HAROLD, J.— “Introducción a la política”, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1946; “La libertad en el estado moderno”, Ed. Abril, Buenos Aires, 1945.
- LECLERCQ, CHANOLINE.— “Vocation du chrétien”, Aubier, Paris, 1943.
- LENIN, V. I.— “El estado y la revolución”, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1946; “El imperialismo fase superior del capitalismo”, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1946; “La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo”, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1946.
- LLOVERA, JOSE M.— “Tratado elemental de sociología cristiana”, Ed. Occidente, Buenos Aires, 1945.
- MAC IVER, R. M.— “Comunidad”, Ed. Losada, Buenos Aires, 1944.
- MARANON, GREGORIO.— “Socialismo, inteligencia, civilidad”, Ed. Cultura, Santiago; “Vocación y ética”, Ed. Zig-Zag, Santiago.
- MARC, ALEXANDRE.— “¿La mano tendida en la U. R. S. S.” de la obra en colaboración “El comunismo y los cristianos”.
- MARITAIN, JACQUES.— “Ciencia y sabiduría”, Ed. Desclée, Buenos Aires, 1944; “Cristianismo y democracia”, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1944; “El eripésulo de la civilización”, Ed. Quetzal, México, 1944; “El doctor angélico”, Ed. Desclée, Buenos Aires, 1942; “Humanismo integral”, Ed. Ercilla, Santiago, 1941; “Los derechos del hombre y la ley natural”, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1943; “Para una filosofía de la persona humana”, Ed. Letras, Santiago, 1939; “Principios de una política humanista”, Ed. Excelsa, Buenos Aires, 1946; “Religión y cultura”, Ed. S. Catalina, Buenos Aires, 1940.
- MAURIAC, FRANCOIS.— “Dilema del cristianismo” de la obra en colaboración “El comunismo y los cristianos”.

- MEDINA ECHAVARRIA, JOSE.— “Responsabilidad de la inteligencia”, Fondo de Cultura Económica, México, 1939.
- MEINVILLE, JULIO.— “De Lamennais a Maritain”, Ed. Nuestro tiempo, Buenos Aires, 1945; “Hacia la cristiandad”, Adsum, Buenos Aires, 1940.
- METZGER, RONRAD.— “El matrimonio”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1941.
- MORIN, WILFRID, CAN.— “Propriété privée”, Ed. Levesque, Montreal, Canadá, 1934.
- MUNOZ PABRO, HUMBERTO.— “Catolicismo chileno”, Santiago, 1946; “El movimiento de Antagonish, Club de Lectores, Santiago, 1947.
- NAUDON DE LA SOTTA, CARLOS.— “Maritain, ensayo sobre su filosofía jurídica y social”, Santiago, 1947.
- NEGRONI, ELLENA MAGALI.— “Modernas tentativas de corporativismo”, Santiago, 1946.
- NEWMAN, CARDENAL.— “Naturaleza y fin de la educación universitaria”, Ed. Espasa, Madrid, 1946.
- NOGUER, NARCISO (S. J.).— “Cuestiones candentes sobre la propiedad y el socialismo”, Razón y Fe, Madrid, 1924.
- OSSORIO, ANGEL.— “Los fundamentos de la democracia cristiana”, Ed. Americalée, Buenos Aires, 1944.
- PADILLA, EZEQUIEL.— “El hombre libre de América”, Ed. Nuevo Mundo, México, 1943.
- PACHECO GOMEZ, MAXIMO.— “Política, economía y cristianismo”, Ed. del Pacífico, Santiago, 1947.
- PERIN, CHARLES.— “Les lois de la société chrétienne”, Typographie Lahure (2 Tomos), París, 1876.
- PETIT, GERARD.— “L’homme contemporain et le problème moral”, Ed. Fides, Montréal, 1943.
- PICO, CESAR.— “Doctrinas y finalidades del comunismo”, Ed. Difusión, Santiago, 1942.
- PINTO S. C., FRANCISCO.— “Estructura de nuestra economía”, Ed. del Pacífico, Santiago, 1943.
- PIRENNE, HENRI.— “Historia económica y social de la Edad Media”, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.
- REVES, EMERY.— “The anatomy of peace”, Harper & Brothers Publishers, U. S. A., 1942.
- REYNOLD, GONZAGA DE.— “La Europa trágica”, (2 Tomos), Ed. Difusión, Buenos Aires, 1939.
- ROBINOT, MARCY, G. S. I.— “Ante la apostasía de las masas”, Ed. Excelsa, Buenos Aires, 1943.
- ROPS, DANIEL.— “Par delà notre nuit”, Robert Laffont, París, 1947; “La sal de la tierra” de la obra en colaboración “El comunismo y los cristianos”.
- ROUGEMONT, DENIS DE.— “Penser avec les mains”, Ed. Albin Michel, París, 1936; “Cambiar la vida o cambiar el hombre” de la obra en colaboración “El comunismo y los cristianos”.
- ROUSSEAU J., JACOBO.— “El contrato social”, Ed. Maucci, Barcelona.
- RUIZ MORENO, ISIDORO.— “¿Otro mundo?”, Imp. Juan P. Castagnola, Buenos Aires, 1944.
- SALAZAR, EDUARDO.— “Violencia, agresión y guerra”, Ed. Ercilla, Santiago, 1943.
- SALAZAR, OLIVEIRA.— “El pensamiento de la revolución nacional”, Ed. Poblet, Buenos Aires, 1938.
- SAIDEL W., MIGUEL.— “El trabajo y el hombre”, Santiago, 1946.
- SALVEMINI-LA PIANA.— “¿Qué hacer con Italia?”, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
- SEPICH, JUAN R.— “Estructura de lo social”, Sol y Luna, Buenos Aires, 1940; “Introducción a la filosofía”, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1942.
- SCHELER, MAX.— “El resentimiento en la moral”, Espasa-Calpé, Buenos Aires, 1938; “El saber y la cultura”, Ed. Letras, Santiago, 1933.
- SPENCER, HERBERT.— “Introduction a la science sociale”, París, 1894.
- STURMTHAL.— “La tragedia del movimiento obrero”, Fondo de Cultura Económica, México, 1945.
- STURZO, LUIGI.— “La política y la moral”, Ed. Losada, Buenos Aires, 1940; “Les guerres modernes et la pensée catholique”, Atlántica, Editora, Río de Janeiro, 1942; “Leyes internas de la sociedad”, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1946; “Una nueva sociología”; “Italia y el nuevo orden mundial”, Los libros de nuestro tiempo, Barcelona, 1945.
- SWEEZY, MAXIME.— “La economía nacionalsocialista”, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
- TAPARELLI P., LUIGI.— “Saggio Teoretico di Dritto Naturale” (2 Tomos), Civiltà Catholica, Roma, 1928.
- TONIOLO, JOSE.— “Tratado de economía social”, Ed. Calleja, Madrid, 1911.
- VALLE, FLORENTINO DEL S. I.— “Las reformas sociales en España”, Ed. Razón y Fe, Madrid, 1946.

- VALSECCHI, FRANCISCO.— “Silabario Social” (3 Tomos), Buenos Aires, 1939.
- VASQUEZ DE MELLA Y FANJUL, JUAN.— “Obras completas”, Ed. Voluntad, Madrid, 1931-1932.
- VEBLEN, THORSTEIN.— “Teoría de la clase ociosa”, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
- VECCHIO, JORGE DEL.— “De la guerra y la paz”.
- VELASCO IBARRA, J. M.— “Expresión política hispanoamericana”, Zig-Zag, Santiago, 1943.
- VERDIER CARDENAL, JUAN.— “Manual de cuestiones contemporáneas”, Ed. Ereilla, Santiago, 1937.
- VERGARA, SERGIO.— “Decadencia o recuperación”, Santiago, 1946.
- VIVES, JUAN LUIS.— “Introducción a la sabiduría”, Ed. Tor, Buenos Aires.
- VIVIANI CONTRERAS, GUILLERMO.— “Pío XII y la cuestión social”, Roma, 1946.
- ZNANIECKI, FLORIAN.— “Papel social del intelectual”, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
- REVISTAS EXTRANJERAS.— “Razón y Fe”, Madrid; “Revista Internacional de Sociología” (Instituto Balmes de Sociología), Madrid; “Cahiers du Monde Nouveau”, París; “Orden Cristiano”, Buenos Aires; “Criterio”, Buenos Aires.
- REVISTAS NACIONALES.— “Política y Espíritu”, Santiago; “Estudios”, Santiago; “Renovación”, Santiago.
- FOLLETOS Y PERIODICOS VARIOS

INDICE

Páginas

Introducción	
PRIMERA PARTE	
CAPITULO I.	
Fundamentos	
1.— Sociología y otras ciencias	8
2.— Lo substancial en la Sociología Cristiana	11
3.— Sociología y Cultura	13
4.— El progreso colectivo	16
CAPITULO II.	
Las causas de la Sociedad	
1.— Causa eficiente	19
2.— Causa material	22
3.— Causa formal	23
4.— Causa final	25
CAPITULO III.	
Las formas de la concretización social	
1.— La familia	28
2.— El Estado	30
3.— La iglesia	32
4.— Otras formas sociales	34
CAPITULO IV.	
La unidad y la tensión social	
1.— Individuo y persona	38
2.— Libertad y autoridad	40
3.— Moralidad y ley	43
4.— Transcendencia de la persona y de la sociedad en Dios	45
SEGUNDA PARTE	
CAPITULO I.	
Sociología pragmática	
1.— Fundamentos de la acción política cristiana	48
2.— Fines de la acción política cristiana	51
CAPITULO II.	
La política nacional	
1.— La verdadera crisis	54
2.— Política económico-social	56
3.— El problema de la educación	63
4.— Comunismo, colaboracionismo y anticomunismo	68
CAPITULO III.	
La política internacional	
1.— Afirmación de una comunidad internacional	72
2.— La guerra y la paz	74
3.— El principio Pacta sunt servanda	77
4.— La reorganización de lo internacional	79
CAPITULO IV.	
La Democracia	
1.— La democracia cristiana	82
2.— El sufragio como expresión democrática	86
3.— La igualdad	89
4.— La libertad	91
5.— La ley de la fraternidad cristiana	94
Bibliografía	96