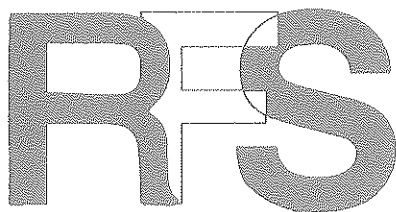


R E VISTA DE F O M E N T O S O C I A L

NUMERO 184 - VOLUMEN XLVI
OCTUBRE-DICIEMBRE 1991

- **El Socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"**, por Ildfonso CAMACHO LARAÑA
- **El Capitalismo en la encíclica "Centesimus Annus"**, por Javier GOROSQUIETA REYES
- **La Doctrina Social de la Iglesia: de la II Internacional a la disolución del PCUS**, por Rafael M.^a SANZ DE DIEGO, S.J.
- **La Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Liberación: necesidad de diálogo y entendimiento. "Crónica del Seminario de Río de Janeiro"**, por Francisco IVERN, S.J.
- **El Sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspectivas (y II)**, por Antonio MARZAL FUENTES

RESURGIR DE LOS NACIONALISMOS



REVISTA
de FOMENTO SOCIAL

Revista trimestral
de Ciencias Sociales

Director:

Alfonso Carlos Morales Gutiérrez

Consejo de Redacción:

Ildelfonso Camacho Laraña S.J.

Javier Gorosquieta Reyes S.J.

Julio Jiménez Escobar

Alfonso Carlos Morales Gutiérrez

Adolfo Rodero Franganillo

José Juan Romero Rodríguez S.J.

EDICION, REDACCION
Y ADMINISTRACION

Escritor Castilla Aguayo, 4
Apartado de Correos 439
14004 CORDOBA
Tels. (957) 29 61 33
29 63 33 - 29 65 33
Fax 20 36 11

Precios de suscripción para 1991:

España (IVA incluido)	2.485 ptas.
Latinoamérica,	
correo ordinario	34,60 \$
Resto extranjero,	
correo ordinario	38 \$
Extranjero, correo aéreo	47,50 \$
Número suelto	625 ptas.
(IVA incluido)	

DEPOSITO LEGAL:
N-1.437-1958

ISSN:
0015-6043

IMPRIME:
Adisur, S.A.
Polígono Industrial, s/n.
Tel. (957) 671 422
Fax (957) 670 016
14850 Baena (Córdoba)

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

NUMERO 184 - VOLUMEN 46

OCTUBRE-DICIEMBRE 1991

SUMARIO

	Págs.
EDITORIAL:	
El Resurgir de los Nacionalismos	375
IN MEMORIAM:	
Oswald von Nell-Breuning (1890-91)	381
ESTUDIOS:	
El Socialismo en la encíclica "Centesimus Annus", por Idefonso CAMACHO LARAÑA	387
El Capitalismo en la encíclica "Centesimus Annus", por Javier GOROSQUIETA REYES	413
La Doctrina Social de la Iglesia: de la II Internacional a la disolución del PCUS, por Rafael M ^a SANZ DE DIEGO, S.J.	429
Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Liberación: necesidad de diálogo y entendimiento, "Crónica del Seminario de Río de Janeiro", por Francisco IVERN, S. J.	455
El Sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspectivas (y II), por Antonio MARZAL FUENTES	469
BIBLIOGRAFIA	487
INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XLVI (1991)	515

El resurgir de los nacionalismos

La crisis de la dictadura soviética y la recomposición del mapa político de la Europa del este parecen haber abierto las puertas a uno de los más viejos fantasmas de la historia política de occidente: el del nacionalismo, entendido como un factor de reordenación del mapa político mundial, y a la vez como fuente potencial de conflictos de incalculables consecuencias a nivel internacional.

En un momento histórico en que la superación del enfrentamiento estratégico entre la Unión Soviética y los Estados Unidos permitía preluir una nueva era de entendimiento pacífico entre las grandes potencias o bloques mundiales, abriendo así nuevas posibilidades al diálogo Norte-Sur, el resurgir del nacionalismo nos retrotrae aparentemente a una fase histórica pretérita, trayendo consigo la aparición de una nueva y compleja serie de interrogantes de difícil respuesta.

Es cierto, como han señalado diversos analistas, que en las génesis del fenómeno nacionalista subyace una nueva forma de entender la convivencia social, más preocupada por encontrar pautas de vida comunitaria que entronquen con una dimensión popular-cultural del orden social. En tal sentido puede suponer ciertamente una alternativa histórica más humanizada frente a la hiperracionalización de la vida social o frente a las concepciones funcionalistas de la convivencia propias de las sociedades de consumo del mundo occidental. El impulso hacia la diferenciación nacionalista demostraría igualmente la incorrección de las hipótesis sobre la uniformación mundial de las sociedades de mercado, demostrando el mantenimiento de pautas de vida territorialmente diferenciadas, con profundas raíces culturales que se han mantenido incólumes al cabo del tiempo.

La visión europea

En el desarrollo del proyecto de la *Europa de las regiones* el fenómeno nacionalista y/o regionalista se entendía, al menos teóricamente, como un mecanismo indirecto para reforzar las posibilidades de integración supraestatal, al impulsar un tipo de conflictividad anti-centro que contribuiría a la superación histórica de la forma de *Estado* tal como se configuró en nuestro continente desde finales del siglo pasado. En este difícil aunque apasionante proyecto de la construcción europea, los impulsos de centrifugación regionalista o nacionalista actuarían pues con un efecto indirecto de proyección supraestatal: y de esta forma la secuencia “intensificación de la diferenciación cultural/territorial -atenuación de la instancia estatal- reforzamiento de la esfera supraestatal europea” constituiría un conjunto de estratos o de etapas diferenciadas dentro de un proyecto histórico constructivo, capaz de forjar una mejor adaptación de las estructuras políticas al entorno de las comunidades sociales organizadas y diferenciadas. Elementos periféricos de conflictividad nacionalista en las fronteras de la vieja Europa (vascos, corsos, irlandeses del norte, etc.) podrían encontrar en este marco una vía constructiva y relativamente pacífica de superación histórica, en un nuevo espacio institucional de referencia, el de la Europa Unida.

El viejo nacionalismo

Frente a este horizonte optimista que sugeriría la configuración de un proyecto histórico constructivo en la Europa occidental, la descomposición del imperio soviético y la grave crisis de Yugoslavia han puesto de manifiesto el resurgimiento de un nacionalismo a la vieja usanza, en el que predominan los elementos excluyentes y conflictualistas: un nacionalismo carente, al menos de forma inmediata, de cualquier tipo de proyección hacia un ámbito supraterritorial.

Más allá del reconocimiento del legítimo derecho de todos los pueblos a adquirir libremente sus propias formas de autoorganización política, aparecería aquí la inevitable constatación histórica de que las fronteras políticas existentes responden frecuentemente a confusos e ilegítimos

criterios de artificialidad, fundados en relaciones hegemónicas entre grandes potencias. El movimiento kurdo, el saharauí, el quebequois, el canaco, el croata, el tamil, el tuareg, o el de los países del Báltico, expresarían en su dimensión originaria un impulso de autoorganización política que conduce a su aspiración legítima para constituirse en auténticos Estados soberanos, segregándose así de la hegemonía política de otros Estados.

Analizando desde la perspectiva de nuestra modernidad europea u occidental, este resurgimiento nacionalista no deja sin embargo de sugerir ciertas perplejidades: si es cierto, en primer lugar, que caminamos hacia formas históricas supraestatales, teóricamente generadoras de una mayor solidaridad entre los pueblos y los individuos ¿no supondrá acaso este nacionalismo una regresión hacia la configuración y reforzamiento de un tipo de estructura política, el Estado, a la que históricamente podemos empezar a considerar como superada u obsoleta? ¿no existiría ningún límite a este proceso de fragmentación (!cantonalización!)?

En segundo lugar, si esta falta de sincronía histórica resulta ser por desgracia un fenómeno inevitable ¿no existe el riesgo de que el impulso nacionalista acabe por derribar algunos de los avances que en materia de solidaridad y de lucha contra la discriminación ha conseguido, aunque sea a duras penas, establecer el llamado Estado Social, o *Estado de Bienestar*, en el mundo civilizado? ¿supone finalmente el derecho a la diferenciación reconocer y aceptar lo que puede ser una de sus consecuencias inmediatas, el derecho a la discriminación?

El cierre de las fronteras

Porque la amenaza del egoísmo colectivo y de la insolidaridad, que expresarían algunas de las consecuencias extremas de un nacionalismo excluyente y beligerante, puede por añadidura impulsar alternativamente una especie de nacionalismo negativo desde los países desarrollados, las propuestas de un *ius sanguinis* recientemente discutidas en Francia pueden suponer una auténtica barrera al libre desplazamiento de los ciudadanos, y una terrible amenaza ante el previsible flujo migratorio de

gran cantidad de minorías marginadas hacia Europa, hasta el punto de que nuestra situación histórica ha llegado a ser comparada al periodo de la invasión de los bárbaros durante el bajo imperio romano, con su exigencia de una rígida política de fronteras frente al "enemigo" exterior.

La difusa amenaza de un resurgimiento irracionalista, capaz de multiplicar indefinidamente focos descontrolados de conflictividad política, debe obligarnos pues a una meditación profunda sobre las verdaderas raíces de nuestra cultura política occidental, creadora mal que bien del modelo de lo que Popper denominó como *sociedad abierta*, basada en el respeto a unos derechos fundamentales y a unas pautas de convivencia libre entre los hombres.

Algún autor como el francés Finkelkraut, se ha referido a la necesidad de equilibrar el respeto a la *diferencialidad* de todo tipo de culturas territoriales -y su sistema de valores propio-, con una revitalización de los valores positivos que la cultura occidental ha intentado (quizá a veces con escaso éxito) aportar a la civilización contemporánea: la proyección de un sistema de valores universales que, por encima de otras diferencias, contempla a todos los hombres como titulares de derechos, y como sujetos de un proyecto de convivencia libre y abierto.

Cuando en las fronteras del siglo XXI nos enfrentamos inevitablemente al horizonte de una sociedad mundial intercomunicada gracias a los avances de la tecnología, el respeto al derecho colectivo, a la *diferencialidad*, no debe suponer un obstáculo histórico al desarrollo de la solidaridad entre los hombres y los pueblos. La armonización entre ambos tipos de exigencias históricas puede convertirse probablemente en la gran tarea de nuestro futuro inmediato.

El ejemplo español

La compleja experiencia de la puesta en marcha de nuestro Estado Autonómico podría constituir acaso un modelo ejemplar de referencia donde, salvo concretas manifestaciones de violencia extremista, es

Editorial

posible encauzar y equilibrar las exigencias del libre respeto a la autoorganización política de los pueblos, con las demandas de solidaridad e intercomunicación que impone una sociedad civilizada en las fronteras del siglo XXI.

Si nuestro proceso histórico de transición de la dictadura a la democracia se ha convertido en uno de los más conocidos modelos de referencia de la política comparada mundial, probablemente este proceso de transición no se comprenda adecuadamente sin el proceso paralelo de transformación de la estructura territorial de nuestro Estado centralista. Contribuir a que nuestro Estado Autonómico sea un espacio efectivo de respeto a los valores territorialmente diferenciados de los pueblos de España, a la vez que un instrumento superador de las desigualdades sociales preexistentes, es probablemente nuestro desafío más inmediato: y en este contexto, toda manifestación de egoísmo e insolidaridad debe ser condenada, especialmente si va acompañada del uso de la violencia.

La adecuación a las lógicas tensiones que la complejidad de un Estado Autonómico comporta no deben pues hacernos olvidar que en todo sistema político civilizado existen cauces jurídicos e institucionales que permiten una resolución pacífica de los conflictos. Igualmente en el orden internacional, deben ser los instrumentos de mediación y arbitraje puestos en marcha por las instituciones internacionales el único marco de referencia válido para la superación pacífica de los conflictos entre los pueblos y las naciones.

Oswald von Nell-Breuning (1890-1991): Un amable revolucionario

El pasado día 21 de agosto de 1991 murió en Frankfurt el P. Oswald von Nell-Breuning S.J., a la edad de 101 años. La Revista de Fomento Social desea rendir un pequeño homenaje (1) a este pionero de la doctrina social católica, y por ello publicamos la siguiente reseña biográfica, escrita con motivo de su centésimo ani-versario por Burkhard Menke S.J. y publicada en la revista *Company - A Magazine of the American Jesuits*. 2/1990, pp. 21-23 (2).

Burkhard Menke, S.J.

Hace cuarenta años, un periódico lo describía como una “delgada línea negra con un pálido punto de la i encima”. Todavía lo parece. Siempre ha sido de salud débil. Siendo un alemán joven, cuando fue alistado por el Káiser en la Primera Guerra Mundial, el ejército le mandó realizar tareas de oficina en una unidad médica y lo licenció poco después. Cuando se unió a los jesuitas, el médico insistió en que sus superiores lo enviaran a estudiar al suave clima de Austria mejor que al más crudo de Holanda. Cuando un tribunal nazi lo condenó a prisión, fue su mala condición física lo que le salvó de ser realmente encarcelado. El 8 de marzo de 1990 cumplió 100 años, el P. Oswald von Nell-Breuning, S.J., el más destacado pionero alemán de la enseñanza social católica y uno de los padres de la moderna Alemania democrática.

(1) La revista de Fomento Social publicó un artículo en el volumen VLV (1990) realizado por D. Manuel Alcalá y titulado *Oswald von Nell Breuning S.J. Homenaje a un centenario de vida*.

(2) Traducción realizada por D. Luis Fernández Portillo.

Todo comenzó en Trier, en Alemania, donde la familia von Nell poseía un viñedo. Su origen aristocrático le proporcionó un nombre largo, así como excelentes lecciones de baile. Guillermo II, Rey de Prusia, un amigo del tío de Oswald, Maximilian von Breuning, quiso asegurarse de que el apellido von Breuning sobreviviría incluso después de la muerte del Tío Max, así que lo ligó por decreto a von Nell cuando Oswald tenía dieciséis años, sin tener en cuenta si quedaría bien o no en un rótulo.

Oswald von Nell-Breuning fue al Instituto Jesuita de Trier, el colegio donde setenta años antes se había educado Karl Marx, con quien von Nell-Breuning compartió una apreciable sensibilidad para los asuntos sociales. Siendo estudiante, fue testigo del abandono por parte de muchos obreros católicos, de los sindicatos militantes ateos de principios del siglo XX, en su deseo de formar coaliciones cristianas independientes junto con los protestantes. En vez de apoyo, encontraron un áspero rechazo de algunos importantes clérigos por mezclarse con los no católicos. Se suponía que ellos debían afiliarse a federaciones de sección católica, demasiado débiles para ninguna negociación laboral seria. Los trabajadores fueron más o menos dejados de la mano de Dios. Oswald von Nell-Breuning dijo más adelante: “Este tratamiento hacia los trabajadores católicos por parte de la Iglesia me ha disgustado tanto que, como todavía puedo decir hoy, considero casi la tarea de mi vida reparar este error.”

Siendo estudiante de Ciencias en Munich y Berlín, se ofreció voluntario para ayudar a los trabajadores a refrescar sus conocimientos básicos, tales como la lectura o el cálculo. En 1911, cuando tenía 21 años, ingresó en el noviciado de los jesuitas. Parte de su formación consistió en servir durante cuatro años como prefecto en un internado cerca de Innsbruck, Austria. En Innsbruck completó sus estudios de Teología y fue ordenado en 1921. En su tesis doctoral, “La Moralidad de la Bolsa de Valores”, afirmaba que aunque la moralidad de la posesión de acciones como tal podía ser cuestionable, al menos los agentes eran más fiables en su puntualidad en los pagos que la mayor parte de los católicos en su puntualidad cuando asisten a la iglesia.

Oswald von Nell-Breuning (1890-1991): Un amable revolucionario

Siendo joven profesor se mudó en 1928 a una habitación espartana en el segundo piso de la Facultad de Filosofía y Teología de San Jorge en Frankfurt, donde ha vivido desde entonces. Enseñó Teología Moral, Ética y Derecho Canónico. Era, con justa razón, temido en los exámenes, pero muy querido por la profundidad de sus clases.

Durante la crisis económica mundial a finales de los años veinte, el capitalismo perdió gran parte de su atractivo. Fue una grata coincidencia que 1931 fuera el cuadragésimo aniversario de la encíclica social “Rerum Novarum” del papa León XIII. Pío XI pensaba publicar su propia encíclica social y pidió ayuda al general de los jesuitas P. Vladimir Ledochowski. El P. von Nell-Breuning, que contaba entonces 40 años, fue asignado para redactar el borrador del documento papal, “Quadragesimo Anno” (expresión latina que significa “A los 40 años...”, sus palabras iniciales). En él se afirmaba firmemente que la propiedad implica también obligaciones sociales. Por fin se daba la aprobación papal a los trabajadores católicos para formar sindicatos con no católicos.

Cuando los nazis se apoderaron de Alemania, los jesuitas, junto con los judíos, comunistas y masones, fueron etiquetados de “enemigos del Reich”. En 1943 la mayoría de las comunidades jesuitas habían sido cerradas y su dinero confiscado. La existencia misma de la orden estaba en juego en Alemania. La situación no mejoró cuando Hacienda se dejó caer con un poco consistente proceso legal contra P. von Nell-Breuning, quien estaba a cargo de las finanzas de su provincia. Las autoridades afirmaban que había obtenido de manera fraudulenta permiso para mandar moneda al extranjero. P. von Nell-Breuning probó que todo había sido legal; poseía un conocimiento notable de la legislación. No impresionado por los hechos, el tribunal nazi se decidió por condenarlo a pesar de todo. Debido a su “falta de confianza en el estado nacional-socialista” perdió sus derechos civiles durante tres años.

Cuando aún escaseaba el papel en la Alemania de la posguerra, el P. von Nell-Breuning llenaba volúmenes sobre política y economía, escribiendo innumerables artículos e informes. Era profesor en tres facultades de Frankfurt al mismo tiempo, y llegó a ser consejero permanente en un par de ministerios del gobierno de Bonn. La oportunidad de mover las

palancas de las estructuras de la joven república lo animaban a realizar una inmensa cantidad de trabajo. Combatiendo cualquier división entre los sindicatos de trabajadores, rechazó de manera categórica los intentos de formar sindicatos cristianos separados. En lugar de ello, apoyó con éxito la corriente moderada en los sindicatos y de esta manera hizo posible que los trabajadores con una base social cristiana se afiliaran a estos sindicatos sin negar sus propios ideales.

Nunca consideró establecido por Dios que aunque todos necesitemos trabajar algunos se beneficien de ello mucho más que otros. En cualquier asunto, ya fuera una ley, una federación, un gobierno, un programa político, o una empresa privada, lo primero que preguntaba es si serviría a la dignidad y bienestar de los seres humanos. “Lo peor de Karl Marx”, dice, “es que haya sido el privilegio de un no cristiano el señalar las injusticias básicas del sistema capitalista”. Pero las personas, dice, no son valiosas porque trabajan; sino más bien el trabajo es valioso porque es realizado por personas. Más que el socialismo o el capitalismo, apoya al “laborismo”, que da prioridad a aquellos que realmente realizan el trabajo. Su “Marxismo del Sagrado Corazón” puso especialmente nerviosos a las autoridades eclesiásticas, durante muchos años. Pero nunca él profesó un “sistema”; sólo buscaba soluciones concretas a problemas particulares a medida que estos surgían. Y el “Picasso de la Economía Nacional” (como lo llamó una vez un periódico) tiene a su favor que en Alemania hoy día haya cogestión en las fábricas, que nadie pueda ser despedido arbitrariamente, que haya ayuda en caso de enfermedad, y que los retirados tengan una pensión digna, por citar sólo unos pocos aspectos.

Comenta temas relevantes con palabras caracterizadas por su profundo conocimiento, su postura independiente, y su estilo directo. Después deja a los legisladores que sigan sus conciencias. Su juicio tiene la rara combinación del análisis y la visión, lo que hace aceptable su crítica incluso para aquellos cuyas ideas él rechazaba. Por ser sacerdote, el P. von Nell-Breuning se considera a sí mismo necesariamente político; simultáneamente, por ser un sacerdote, tiene que estar apartado de la política. “Siempre he tratado de sacar del Evangelio las conclusiones sobre la libertad y la justicia”, dice este amable revolucionario, una institución viviente.

Oswald von Nell-Breuning (1890-1991): Un amable revolucionario

El día de su cumpleaños número 100, el P. von Nell-Breuning recibió su quinto doctorado honoris causa, añadido a sus otros muchos premios. El presidente de Alemania Occidental en persona, Richard von Weizsacker, lo distinguió con la más alta condecoración que el país puede dar. Los ojos de la nación se volvieron hacia el Colegio de San Jorge, cuando representantes de la política, empresas, sindicatos e Iglesia se reunieron allí para felicitar al anciano centenario. A pesar de sus diferencias, todos dijeron que le debían mucho.

El P. von Nell-Breuning no puede decir cuándo dejó realmente de trabajar. Todavía responde a su correspondencia con su vieja máquina de escribir y tiene tiempo para leer libros de teología. Su recreo durante unos sesenta años fue dar un paseo diario a un orfanato a cuatro millas de distancia, donde celebraba la eucaristía con los niños y las hermanas. Tuvo que dejarlo cuando se fracturó una pierna hace tres años. Su oído no va muy bien; todos pensaron que la mejor distracción para la celebración de su cumpleaños sería una ruidosa banda. Pero actualmente su pierna ha sanado completamente, y a veces, velozmente, el P. von Nell-Breuning deja su bastón en el comedor y se dirige hacia las escaleras en vez de coger el ascensor. Dice que esto le ayuda a mantenerse en forma.

El socialismo en la encíclica “Centesimus annus”

La caída del colectivismo ocupa un lugar central en la última encíclica social de Juan Pablo II. En el análisis que realiza el Papa de esta cuestión cabe distinguir tres niveles: el político (totalitarismo), el socioeconómico (negación de la libertad económica) y el ético-cultural (ideología marxista). Es en este último nivel donde se concentran las críticas, ya que en él encuentran su última raíz los otros dos. Y no carece de interés comparar también la función que atribuye Juan Pablo II a lo ético-cultural en el colectivismo y en el capitalismo: es aquí donde está la clave para comprender las propuestas de la encíclica de cara al futuro.

Ildefonso CAMACHO LARAÑA (*)

El título que se me propone para este artículo exige una inmediata aclaración: lo que en la encíclica *Centesimus annus* se puede encontrar acerca del socialismo se refiere específicamente al sistema colectivista que ha estado vigente en Europa central y oriental durante un periodo importante del presente siglo. Sobre otros modelos de socialismo, incluso sobre aquéllos emparentados también con la ideología marxista (el chino o algunos del Tercer Mundo), no se dice prácticamente nada en esta encíclica. Esto significa que Juan Pablo II no pretende hacer un estudio teórico -con una preocupación ética de base, desde luego- sobre los dos sistemas económicos. Su intención se reduce al análisis -desde

(*) Profesor de la Facultad de Teología de Granada y de ETEA (Córdoba)

presupuestos éticos, insisto- de la caída del colectivismo en Europa y de las alternativas posibles y deseables.

Este objetivo se enmarca, sin embargo, dentro de otro que le es previo: un examen de la fecundidad de la Doctrina Social de la Iglesia, que nació hace ahora un siglo con la *Rerum novarum*, examen que el Papa lleva a cabo para conmemorar precisamente el centenario de este primer documento social. Esta circunstancia amplía el alcance de la *Centesimus annus* y sitúa en el contexto apropiado al análisis de lo ocurrido recientemente en la Europa del Este. Aunque este artículo tiene por objeto estudiar el socialismo en la *Centesimus annus*, es necesario comenzar exponiendo más en detalle la relación entre los dos objetivos indicados.

El lugar que ocupa el socialismo en la “*Centesimus annus*”

El motivo inicial de esta tercera encíclica social de Juan Pablo II fue la conmemoración del centenario de la *Rerum novarum*. En este sentido había venido siendo anunciada, extraoficialmente al menos, casi desde la aparición de la *Sollicitudo rei socialis* en los primeros meses de 1988.

Pero en este espacio de tiempo -y de un modo sorprendente, al menos por la rapidez con que se precipitaron los acontecimientos- asistimos al derrumbamiento de los regímenes vigentes en casi todos los países del Este de Europa. El proceso había comenzado varios años antes en la Unión Soviética, si bien se había desarrollado bajo control y había sido presentado como una renovación (*perestroika*) hacía la instauración del *verdadero* socialismo. Pero en 1989, casi todos los países de la órbita soviética se ven sacudidos por un incontenible movimiento al que se responde oficialmente con un cambio radical de la estructura política y el anuncio de transformaciones equivalentes en el campo económico. En estos otros países el socialismo deja de ser modelo desde el primer momento, lo que supone el reconocimiento del fracaso del colectivismo tanto en el terreno económico como en el político.

Juan Pablo II -que había seguido muy de cerca este proceso, incluso posiblemente había contribuido a desencadenarlo- no podría dejar de

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

incluirlo en un documento sobre cuestiones sociales. A ello le impulsaba ante todo su procedencia polaca (que explica el interés que venía prestando a la situación del mundo comunista europeo desde el comienzo de su pontificado); pero también la importancia objetiva de esos hechos en la historia contemporánea.

Esto explica el que el análisis de la caída del colectivismo se convierta en el segundo gran objetivo de la *Centesimus annus*. Con sus propias palabras:

“La presente encíclica trata de poner en evidencia la fecundidad de los principios expresados por el Papa León XIII (...). Pero la solicitud pastoral nos ha movido además a proponer el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente” (3e) (1).

En el desarrollo de la encíclica es posible observar cómo estos dos principios no se yuxtaponen, sino que se entrelazan. Exponer la fecundidad de la doctrina de la *Rerum novarum* quiere decir para el Papa poner de relieve cómo se ha ido desarrollando a lo largo del presente siglo, tanto a través de la reflexión teórica como, sobre todo, en su influjo práctico sobre los sistemas económicos y políticos. Ahora bien, esta doctrina que ha dejado sentir su influencia más positiva en la transformación del Estado liberal decimonónico (contribuyendo a su orientación hacia el modelo contemporáneo, en que el Estado asume crecientes funciones económicas y sociales), se ha visto simultáneamente confrontada con el marxismo y con el sistema político-económico colectivista inspirado en él.

La confrontación con el marxismo está muy subrayada por el Papa tendremos ocasión de comprobarlo -, tanto al recordar las enseñanzas de la *Rerum novarum* (capítulo 1º), como al recorrer los principales aconte-

(1) El Papa subraya, sin embargo, una diferencia en el tratamiento de ambos temas: mientras que en el primer caso se trata de principios que “pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia y, por ello, implican la autoridad del magisterio”, en el segundo se lleva a cabo un examen que “no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del magisterio” (ibid.). Esta observación es de interés para comprender el distinto rango de las afirmaciones que aparecen en la encíclica, según se refieran a principios doctrinales o a juicios sobre situaciones históricas.

tecimientos del siglo XX (capítulo 2º) y al analizar ya directamente lo ocurrido en 1989 (capítulo 3º). Puede decirse que Juan Pablo II analiza todo este siglo, desde la *Rerum novarum* hasta el derrumbamiento del colectivismo, prestando especial atención a la presencia y a la acción del marxismo en él. Incluso hay pasajes en que cabría afirmar que exagera el influjo o la responsabilidad del marxismo en diferentes acontecimientos. Todavía en la parte final, cuando ya está estudiando el futuro previsible y/o deseable después del comunismo (capítulos 4º y 5º), el marxismo no deja de estar del todo presente en las reflexiones del Papa.

Sirvan como contrapunto a estas observaciones algunos datos sobre la relación entre la Doctrina Social y el capitalismo en la *Centesimus annus*. Aquí la confrontación no es tan radical como en el caso del marxismo. Juan Pablo II comienza reconociendo que el capitalismo liberal fue el segundo gran objetivo de las críticas de la encíclica leoniana, pero para subrayar en seguida cómo en su evolución ulterior es fácil descubrir la huella de la *Rerum novarum* y de la doctrina posterior, con todo, y a pesar de estas mejoras el papa no alude una cierta confrontación también con el capitalismo en un doble sentido: por la degradación consumista a que ha llevado a los países avanzados y por las enormes discriminaciones que sigue produciendo, sobre todo en relación con el Tercer Mundo. Reconoce, pues, que la desaparición del colectivismo ha dejado muchos problemas en pie -y no sólo en los países excomunistas- y desconfía que el capitalismo sea el modelo adecuado para resolverlos. En la parte que el Papa dedica a estudiar los caminos que se abren hacia el futuro (capítulos 4º y 5º), esta discusión es muy relevante. Pero éste no es el tema del presente artículo.

Lo dicho hasta aquí nos ayuda a comprender la importancia que tiene en la *Centesimus annus* el socialismo en su versión colectivista. Un peso semejante se puede conceder al marxismo. Ahora bien, y conviene adelantarlo desde ahora, el Papa tampoco entra en debate con el marxismo en general, sino sólo con la versión marxista-leninista, en la medida en que ha sido la ideología inspiradora del colectivismo. Con estas restricciones sobre el objeto de este trabajo, derivadas del significado mismo que se da a los términos en la *Centesimus annus*, podemos ya entrar más directamente en materia.

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

El uso de la terminología

Ya quedó indicado al comienzo la posible ambigüedad del término *socialismo*. Permítaseme ahora volver sobre esta cuestión analizando el vocabulario empleado en la encíclica. He aquí, para empezar, unos datos meramente cuantitativos sobre el uso de determinadas palabras:

Capítulos	I	II	III	IV	V	VI	Total
“socialismo/ta”	2	8	-	4	-	-	14
“socialismo real”	-	1	-	-	-	1	2
“marxismo/ta”	-	8	9	4	-	1	22
“marxismo-leninismo”	-	1	-	-	1	-	2
“comunismo/ta”	-	6	4	2	1	-	13
“colectivismo/ta”	-	-	-	2	-	-	2
Total	2	24	13	12	2	2	55

La denominación de “socialismo” se emplea, en la mayoría de los casos (4e, 10a, 12b, 12b, 12c, 12d, 12d, 30a), refiriéndose a la *Rerum novarum*, en el sentido en que el término se usaba allí: para designar el socialismo de su tiempo como movimiento que incita al odio de unas clases contra otras y que propugna la abolición de la propiedad privada (2). Sólo en un caso (20b) se refiere a los distintos modelos de socialismo que han aparecido en el Tercer Mundo, no siempre de estricta inspiración marxista. En tres ocasiones designa al colectivismo tal como se ha desarrollado hasta hace poco en los países comunistas (35b, 35d, 41a): pero en estos casos hay que reconocer que el uso del término es menos correcto. Más acertada resulta la expresión “socialismo real” (12d, 56b) en ese mismo sentido. En dos ocasiones, por último parece usarse para

(2) “Para solucionar este mal, los socialistas, atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada de los bienes, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación” (*Rerum novarum* 2).

designar la ideología que está detrás del colectivismo (13a, 14a), aunque en ambas hay una referencia al contexto histórico de la *Rerum novarum* (lo que permitiría interpretarlo en el sentido en que se usaba entonces).

El término “marxismo” (o “marxista” o “marxismo-leninismo”) es el más frecuentemente empleado. En principio designa la ideología (la concepción del hombre y de la sociedad) que sirvió de inspiración y de autolegitimación a los regímenes colectivistas. Este uso parece el más correcto. Otras veces, sin embargo, equivale a “colectivismo” o a “comunismo”, en el sentido, no de ideología, sino de sistema político y económico: por ejemplo, se habla de “caída del marxismo” (23b, 27c) para referirse a la caída del régimen comunista. Hubiera sido preferible reservar la palabra “marxismo” y sus derivados para la ideología, y haber empleado “colectivismo” o “comunismo” para denominar el régimen derivado de ella.

De hecho el término “comunismo” (o “comunista”) es usado también con una cierta frecuencia, y siempre en el sentido exacto: para referirse sobre todo a la realidad histórica del régimen instaurado en Rusia en 1917 y en otros países de Europa después de la segunda guerra mundial. En cambio llama la atención el escaso uso que se hace de “colectivismo”, que fue precisamente el término utilizado de modo preferente en la *Laborem exercens*.

Esta primera aproximación al tema, que revela ciertas ambigüedades en el empleo del vocabulario, confirma ya desde ahora que no hay ninguna referencia clara a otra forma de socialismo diferente de la que se refleja en la *Rerum novarum* y de la que luego se plasmó en algunos países de Europa bajo el signo del marxismo-leninismo.

El fracaso del colectivismo como sistema político

El análisis del colectivismo está hecho en la *Centesimus annus* desde la perspectiva de su fracaso histórico. Y este fracaso tiene una doble dimensión: la política y la socioeconómica. Juan Pablo II se fija más en la segunda, pero no desdeña la primera. Fijémonos sucesivamente en una y otra.

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

La acusación más frecuente de la encíclica al colectivismo es la de "régimen opresor". Su carácter dictatorial o totalitario o su sistemática violación de los derechos humanos vienen a ser diferentes expresiones de una misma realidad. Y es precisamente este aspecto el que se coloca en primer término al explicar las causas inmediatas de los acontecimientos de 1989: "*El factor decisivo que ha puesto en marcha los cambios es sin duda alguna la violación de los derechos del trabajador*". (23a).

Para ilustrar dicha afirmación recuerda Juan Pablo II el papel que ha desempeñado Polonia, y en concreto el movimiento obrero polaco, en todo este proceso. El hecho es tanto más grave cuanto que las masas trabajadoras se levantan contra un régimen que pretende erigirse en el único portavoz legítimo de éstas.

En realidad Juan Pablo II no concreta en este pasaje cuáles son estos derechos violados específicamente a los trabajadores. Más bien los derechos que cita a continuación, que son de carácter económico, no se refieren al trabajo (24a). Sólo más adelante reivindicará para el mundo del trabajo el derecho a "*espacios más amplios de participación en la vida de la empresa*" (43a), una exigencia que ocupaba un puesto nuclear en la *Laborem exercens*.

En el fondo cuando Juan Pablo II habla del mundo obrero refiriéndose a los países comunistas parece pensar en toda la sociedad en cuanto contrapuesta al régimen que la domina y víctima de él. En eso su visión de la sociedad está próxima del marxismo más ortodoxo, que cifraba toda la dinámica social en la contraposición entre trabajadores y capitalistas: sólo que ahora la clase capitalista es sustituida por el aparato del Estado y del partido.

El tratamiento de esta cuestión puede completarse con el pasaje inicial del capítulo 5º: en él se aborda el totalitarismo político como punto de partida para exponer las exigencias éticas del Estado hoy. Por totalitarismo entiende la *Centesimus annus* lo opuesto al Estado de Derecho, es decir, aquel Estado en el que, gracias a la división de poderes, se reconoce la soberanía de la ley frente a la voluntad arbitraria de los gobernantes (44a). Al describir el totalitarismo, el Papa se fija expresamente en su

“forma marxista-leninista”: en él “*algunos hombres, en virtud de un conocimiento más profundo de las leyes del desarrollo de la sociedad, por una particular situación de clase o por contacto con las fuentes más profundas de la conciencia colectiva, están exentos de error y pueden, por tanto, arrogarse el ejercicio de un poder absoluto*”. (44b).

En verdad esta caracterización del totalitarismo no es del todo coherente con lo que, a reglón seguido, se considera la raíz de todas las formas del totalitarismo moderno (3): “*la negación de la verdad en sentido trascendente*”. Es éste un tema que se repite constantemente en la encíclica. Si no existe una verdad objetiva que trascienda al hombre, todo se reduce a intereses de clases, de grupos o de naciones, en un enfrentamiento permanente que no se guía por otro criterio sino el del poder del más fuerte. El hombre queda, entonces, instrumentalizado porque falta un fundamento en que apoyar su dignidad. Hablar de derechos humanos en este contexto carece de sentido, como tampoco tiene sentido hablar de violación de los mismos. La organización política derivada de una ideología totalitaria no deja espacio ni siquiera para el reconocimiento de los derechos humanos.

Si éste es el fondo de todo sistema totalitario, el marxismo-leninismo lo reviste de una forma peculiar, derivada de esa pretensión de acceso privilegiado a la verdad de la historia (4). Quienes gozan de esa posibilidad se sienten legitimados para controlar la libertad de los demás e imponerles un modelo de sociedad consecuente con esa visión de “lo que debe ser”. En este sentido, Juan Pablo II denuncia el control burocrático, que suprime el libre juego de los intereses individuales y esteriliza toda iniciativa y creatividad. Para él *la política se convierte entonces en una religión secular, que cree ilusoriamente que puede construir el paraíso en este mundo*” (25c). Detrás de ello no hay más que una falsa concep-

(3) Se sigue en esto la doctrina de León XIII en la encíclica *Libertas praestantissimum*, citada repetidas veces en la *Centesimus annus*.

(4) Aquí me parece encontrar una cierta incoherencia entre la negación de una verdad objetiva, que se pone como raíz última de todo totalitarismo, y la seguridad de que esa verdad existe aunque el acceso a ella esté reservada a los que se sitúan en una determinada perspectiva, como ocurre al marxismo-leninismo. Claro que la instrumentalización del hombre tiene lugar tanto en un caso como en el otro.

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

ción del hombre y su libertad, al que se considera siempre abocado al mal (es decir, inevitablemente inclinado a actuar en función de sus intereses individuales): a ello se contrapone la antropología cristiana, que concibe de modo bien diferente al hombre y a la sociedad. Pero esto nos sitúa ya de lleno en el campo ideológico, que analizaremos más adelante.

En resumidas cuentas, el colectivismo como sistema político ha fracasado porque la sociedad no ha soportado por más tiempo una estructura basada en la violación sistemática de los derechos humanos, justificada durante décadas por una ideología que pretendía actuar en nombre de la clase obrera.

En la lucha final, además, el sistema mismo se ha visto desarmado porque sus oponentes se han negado a aceptar las armas propugnadas siempre por él: la lucha de clases. El empleo de la lucha de clases como estrategia fundamental del marxismo tiene una enorme importancia en el análisis de la encíclica, como tendremos ocasión de ver. Por eso es muy significativa la contrastación de que, en lugar de adoptar como estrategia la lucha por la destrucción del adversario, la clase obrera de los países colectivistas ha optado por *“las vías de la negociación, del diálogo, del testimonio de la verdad, apelando a la conciencia del adversario y tratando de despertar en éste el sentido de la común dignidad humana”* (23b). Esta es, para Juan Pablo II, la gran lección que ha dado su propio pueblo a todo el mundo, que revoluciona el orden vigente en el planeta desde el final de la segunda guerra mundial y abre nuevas perspectivas para la resolución de muchos conflictos pendientes (22b, 23c).

El fracaso de colectivismo como sistema socioeconómico

A decir verdad, el carácter totalitario del colectivismo y la violación de los derechos humanos ha sido una constante en toda su historia: es más, los últimos años no parecen haberse distinguido por un deterioro especial en estos campos. ¿Cabe entonces poner ahí la causa inmediata de la quiebra del sistema? ¿Qué es lo que desencadena, si no, el proceso final? Juan Pablo II, que, como hemos visto, considera *“el factor decisivo”* la violación de los derechos del trabajador (23a), coloca como *“el segundo*

factor de la crisis (...) la ineficiencia del sistema económico” (24a). Quizás ha sido en este terreno donde el deterioro ha llegado a ser mayor. Pero el Papa no parece atribuir excesiva importancia a la grave penuria de los últimos años como elemento desencadenante de la crisis final, ni menciona el malestar de la población en este terreno con la fuerza con que destacaba antes las *“revueltas”* de la clase obrera en Polonia (23a).

La encíclica vuelve sobre este punto en otro contexto. Cuando se analiza el problema de la alienación y la crítica que hace Marx en este sentido a la sociedad burguesa, se apostilla que *“el colectivismo no acaba con la alienación, sino que más bien la incrementa al añadirle la penuria de las cosas necesarias y la ineficiencia económica”* (41a). Pero tampoco aquí se entra en más detalles sobre el alcance de este fracaso económico.

Parece claro, por tanto, que Juan Pablo II no quiere orientar su análisis del fracaso económico en esta dirección (5). Quizás porque parte del convencimiento de que esta ineficacia no tiene su raíz en un problema técnico: es decir, no es consecuencia de error en los cálculos o de fallos en la planificación. La raíz del problema hay que buscarla de nuevo en el terreno de los derechos violados. Igual que se hacía en el caso del fracaso político. Pero ahora la encíclica concreta más -ya lo advertimos- y enumera cuáles son esos derechos violados: *“los derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en sector de la economía”* (24a). Estamos, por consiguiente, en el mismo lugar a que llegamos antes: el fracaso del colectivismo está en su concepción del hombre y de los derechos inherentes a su dignidad. No es sólo que el sistema no ha funcionado; es que no podía funcionar porque estaba apoyado en un fundamento que era insostenible, en un error de raíz: en un error de carácter antropológico. Su alcance es, como antes, una restricción indebida de la libertad, pero ahora aplicada en el terreno económico.

(5) Tampoco se detiene a reconocer ciertos frutos positivos de la planificación en cuanto a la cobertura social de determinadas necesidades (cultura, educación, salud), lo que ha significado una encomiable atención a la distribución de la renta y al acceso de todos los ciudadanos a determinados bienes.

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

Para comprender mejor la mentalidad de Juan Pablo II es conveniente mencionar varios pasajes en que se contraponen el sistema económico y el sistema ético-cultural. Al primero le atribuye siempre un carácter instrumental; en sí mismo, su funcionamiento es éticamente neutro. El juicio moral que merezca dependerá del sistema ético cultural: es decir, el sistema de valores y de la concepción del hombre que tenga detrás (36d, 52c). En otras ocasiones se refiere el Papa al "estilo de vida", como reflejo práctico de ese mismo sistema oxiológico (36d, 52c). Estas consideraciones las hace el Papa refiriéndose más bien a los países avanzados, y son las que le llevan a aceptar el mercado como mecanismo eficaz (para asignar recursos y responder a necesidades, 34a), con tal de que esté controlado por una adecuada concepción del hombre. Pero podría haberlas aplicado de modo semejante al sistema de planificación: nótese que cuando el Papa lo califica de ineficiente (24a), atribuye esta ineficiencia, no a razones técnicas, sino a otras de carácter moral. Es cierto que también habría razones para cuestionar técnicamente el sistema de planificación: pero no es éste el enfoque que da la encíclica al análisis de esta cuestión (6).

Vemos, por consiguiente, que la raíz del doble fracaso, político y socioeconómico, del colectivismo es única: su filosofía de base, su ideología. Con esto ha quedado desbordado quizá el marco histórico en que este fracaso se ha producido y estamos en condiciones de entrar en el nivel más profundo del análisis que hace la *Centesimus annus* del colectivismo: la ideología marxista que le ha servido de inspiración.

La última raíz del fracaso del colectivismo: su ideología

Hay que recordar, para empezar este apartado, algo que ya se dijo más arriba: esta encíclica no hace un estudio completo del marxismo en sus diferentes modalidades, sino que se refiere únicamente al marxismo co-

(6) Sí estudia, en cambio, ciertas limitaciones técnicas del mercado que le hacen en algunos aspectos ineficientes: tal cosa ocurre en el caso de necesidades no solventes (34a) y en el de los bienes colectivos (41b).

mo ideología oficial de los regímenes colectivistas (7). Esta circunstancia explica por qué dicho análisis se hace, principalmente en el contexto en que recuerda la doctrina de León XIII en la *Rerum novarum*. Por eso hay que detenerse, sobre todo, en las primeras páginas del capítulo 3º, que es donde se contraponen aquellas enseñanzas pontificias al “socialismo” (8). Juan Pablo II comienza este capítulo mostrando su sorpresa ante la lucidez de su predecesor, que supo adelantarse a su tiempo y que fue capaz de valorar el peligro de la solución que proponía el “socialismo” para la grave situación de la clase obrera al final del siglo XIX (12). Los años transcurridos desde entonces permiten una crítica más sistemática de la ideología marxista, que pone en evidencia sus errores (13-14 y 17). Es lo que Juan Pablo II hace con detención antes de adentrarse en el tema central de este capítulo 3º: el análisis de los principales acontecimientos del siglo XX (15-16 y sobre todo 18-21). Al hacer esta crítica, el Papa subraya continuamente la radical incompatibilidad entre esa visión marxista del hombre y la sociedad y la visión cristiana (9).

Tres son los errores que se achacan al marxismo: su antropología (en concreto, su concepción de la libertad humana), su ateísmo y su opción por la lucha de clases. Veremos a continuación cómo la *Centesimus annus* desarrolla cada uno de ellos.

(7) Recuérdese, a modo de contraste, el detallado análisis de Pablo VI en la *Octogesima adveniens* sobre las distintas formas actuales de manifestación del marxismo, una vez desaparecido el monolitismo de la ideología en épocas pasadas. Dicho análisis había que situarlo en el contexto de la preocupación de Pablo VI por exponer los grados de compromiso posible de los creyentes con las distintas ideologías de nuestro tiempo y los movimientos históricos derivados de ellas. Por el contrario aquí no hay ninguna distinción entre ideología y movimientos históricos: aunque Juan Pablo II habla de “ideología” marxista, hubiera sido interesante mantener de algún modo la distinción anterior en aras de una mayor claridad. Pero es evidente que al actual Papa sólo le interesa (en esta encíclica, al menos) aquella expresión del marxismo que ha servido de respaldo al sistema colectivista.

(8) El capítulo 2º, en principio más directamente dedicado a la *Rerum novarum* (cf. su título: “Rasgos característicos de la *Rerum Novarum*), se detiene más bien en la confrontación de la doctrina de esta encíclica con el liberalismo de su tiempo.

(9) Pero esta incompatibilidad no es exclusiva del marxismo, aunque el Papa la subraye con tanta fuerza. Existe también en relación con la ideología que sustenta al capitalismo en su forma actual, como tendremos ocasión de comprobar.

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

El debate que entabla la encíclica en torno a la concepción del hombre (contraponiendo la auténtica antropología a las falsas) es quizá uno de los puntos más complejos de todo el documento. Habrá que analizarlo con sumo cuidado ya que en repetidas ocasiones se alude a un error antropológico, pero no siempre en el mismo sentido. Y el punto de referencia es también diferente. Unas veces se piensa inequívocamente en el marxismo: entonces el error antropológico consiste en no reconocer de hecho a la persona humana. Otras veces se habla de una falsa concepción de la libertad: pero entonces los ojos parecen ponerse, bien sea en el liberalismo, bien en el marxismo (porque hay dos formas distintas de errar en cuanto a la libertad humana).

El primer pasaje en que se habla de "error antropológico" se refiere abiertamente al marxismo y es tajante en su formulación: "*el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico*" (13a) (10), en efecto, el marxismo "*considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social*" (13a). No hay, por consiguiente, reconocimiento de la persona como entidad autónoma. El bien de la persona no es objeto de la libre opción de ésta: se presupone que el bien del individuo coincide con el bien de la sociedad. No tiene sentido, por tanto, respetar los instrumentos de que podría disponer la persona en la prosecución de lo que considera su bien: por eso se niega el derecho a la propiedad privada, que sería uno de estos instrumentos. De aquí al totalitarismo no hay más que un paso, ya lo vimos: basta con que algunos se arroguen el derecho a determinar cuál es el bien de la sociedad e imponerlo a todos (44b). La concepción del hombre implica, pues, una determinada concepción de la sociedad, y el error antropológico se traduce en una errónea organización de la vida social (25b). Si no se reconoce la dignidad de su persona ni su autonomía, falta toda apoyadura para hablar de derechos humanos: la visión marxista del hombre conduce indefectiblemente a la negación de tales derechos.

(10) El Papa habla en este pasaje del "socialismo" con una cierta falta de rigor, que quizás podría atribuirse al hecho de estar refiriéndose a la doctrina de León XIII, a la que pretende completar desde la perspectiva que da el siglo transcurrido desde entonces.

En definitiva, se niega a la persona y se niega lo más precioso que hay en ella: la libertad.

En otros pasajes aborda el Papa más directamente el tema de la libertad concretando en él -como decíamos- el error antropológico. Pero de nuevo aquí nos encontramos con dos explicaciones superpuestas. La primera de ellas está en íntima relación con lo anterior: la libertad humana es incapaz de hacer el bien (25c). Por eso se niega; y al negarse, se está negando lo más esencial de la persona humana. Estamos de nuevo en la polémica con el marxismo. Pero otras veces, las más, la falsa concepción de la libertad consiste en desvincularla de la verdad (4e, 17a, 46b o absolutizarla en la forma de libertad económica (y, por consiguiente, no orientarla a la verdad integral: 39e, 43b). En estos casos la polémica tiene por objeto el liberalismo.

La primera de estas dos concepciones erróneas -la que más nos interesa aquí- conduce a una nueva denuncia del marxismo en cuanto que le lleva organizar la sociedad según los cauces del totalitarismo. En efecto, cuando no se confía en la capacidad del hombre para hacer el bien y se presupone que, guiado por sus intereses, sólo puede obrar el mal, entonces hay que eliminar el ejercicio de la libertad (la iniciativa y la creatividad) e imponer a todos un rígido esquema de la sociedad (25c, 46bc). Frente a esa manera de entender al hombre, la visión cristiana tiene un carácter más realista: sabe que el sujeto humano es capaz de hacer el bien y el mal (por eso es libre), pero acepta la libertad humana en su ambigüedad, porque comprende que no tiene derecho a esperar de este mundo una organización perfecta de la sociedad ni a exigírsela. La fe en el Reino de Dios -entendiendo éste como algo que sólo llegará a ser realidad plena en el futuro, pero en un futuro que sólo está en las manos de Dios- le permite aceptar esta radical limitación humana que hace imperfecta y provisional a la sociedad histórica (25de).

Sin embargo, esta libertad no puede ser entendida como algo absoluto: para ser auténtica libertad humana ha de mantenerse vinculada a la verdad. Este segundo aspecto (que en el fondo no está, como se ve, totalmente desconectado del anterior) mira más bien a una ideología de carácter liberal, donde el hombre individual sería la suprema medida de

todo. En el conjunto de la encíclica son más frecuentes las referencias a este aspecto de la antropología. Con todo, puesto que se aleja de nuestro tema, no vamos a detenernos en ello; sólo destacar que el reconocimiento de esta verdad, que es mayor que el hombre, es lo único que permite reconocer *"el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro"*, establecer *"una relación de solidaridad y comunicación con los demás hombres"*, motivar la *"propia donación libre"*; todo ello, gracias a *"la capacidad de trascendencia de la persona humana"* (41c).

Naturalmente, detrás de esta verdad, que da sentido a la libertad humana y al hombre mismo, se adivina la realidad de Dios. De hecho el Papa la explicita en algunas ocasiones. Esto nos conduce al segundo de los errores detectados en el marxismo: su ateísmo. *"La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y la responsabilidad de la persona"* (13c). El marxismo concibe al hombre de forma mecanicista, como un puro automatismo en el que no hay lugar para esas otras dimensiones que desbordarían completamente este enfoque: su trascendencia respecto al mundo material, la contradicción permanente entre sus aspiraciones y sus limitaciones... (13d). Una justa comprensión del hombre deja abierto, por tanto, el camino hacia Dios. Pero también es verdad lo opuesto, como decía Pablo VI: que para conocer al hombre hay que conocer a Dios (55a). Ahora bien, el marxismo no sólo excluye teóricamente a Dios, sino que se empeña, estratégicamente en *"desenraizar del corazón humano la necesidad de Dios"* (24b). Quizás por eso se empeña el Papa, a su vez, en mostrar cómo también aquí ha fracasado, a pesar de sus esfuerzos por reducir todo influjo de la Iglesia en la vida personal y social (22, 23, 25). La firmeza de las clases trabajadoras, especialmente en la batalla final para derribar al comunismo, pone de manifiesto cómo ha sido en la doctrina de la Iglesia y en la presencia de Dios donde han encontrado últimamente la fuerza para perseverar (22, 22a, 22b). Es más -y está es una afirmación que no dejará de ser debatida por muchos-, Juan Pablo II está convencido, como lo estaba León XIII en su tiempo, que *"no existe verdadera solución para la cuestión social fuera del evangelio"* (5f).

El tercer punto de denuncia del marxismo no es más que una conse-

cuencia de los dos anteriores: sólo una inadecuada comprensión del hombre (derivada, a su vez, del ateísmo) es capaz de justificar la lucha de clases como estrategia política y social. Ya vimos, al hablar del fracaso político del colectivismo, cómo el pueblo recurre a otra estrategia diferente (23b, 25a). El Papa subraya que lo que se rechaza no es el conflicto en sí, sino la forma de abordarlo (la destrucción directa del adversario en lugar del acercamiento y la negociación con él, 18c). Pero lo que es del todo insostenible es la idea que late tras esta opción: que tal conflicto “*no está limitado por consideraciones de carácter ético o jurídico*”; más aún, que debe ser considerado como factor coherente con este planteamiento se hace casi imposible reconocer la autonomía de la persona, y se está siempre a un paso de caer en una organización totalitaria de la sociedad.

La antropología está, una vez más, en las antípodas de esta forma de entender al hombre y a la sociedad. No sólo por su valoración de la persona humana, que le impediría justificar la destrucción de nadie como medio para conseguir cualquier fin social por elevado que sea. Hay también una diferencia radical en cuanto al papel asignado al conflicto en la dinámica de la sociedad: precisamente frente al marxismo, la Doctrina Social de la Iglesia se ha esforzado siempre por destacar aquellas vías de solución que hacen de la colaboración entre los grupos sociales (y de la negociación entre los intereses contrapuestos) el resorte básico de la evolución social como estrategia (11). La persistente contraposición entre marxismo y Doctrina Social a este nivel a lo largo de este siglo explica el relieve que se da al tema en la *Centesimus annus*. Pero no basta con este recurso al pasado para comprender la atención que Juan Pablo II le dedica en esta encíclica: hay que mirar también el papel que se asigna

(11) Esta postura aparecía ya muy claramente en la *Rerum novarum*: como alternativa a la propuesta socialista, León XIII propone la colaboración de la Iglesia, del Estado y *de las partes en conflicto*. Pero la expresión más acabada de este modelo está en el *corporativismo*, que Pío XI recogería en la *Quadragesimo anno* (1931) como una forma adecuada, en principio, de organizar la sociedad sobre la base de la colaboración de los distintos órdenes sociales y no de la contraposición de intereses. Naturalmente este modelo, tras su fracaso a través de la experiencia fascista, quedó definitivamente olvidado en la doctrina oficial, aunque algunos siguieran recurriendo a él hasta bien avanzada la segunda mitad del presente siglo.

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

ahora a la lucha de clases en un ámbito más extenso, el de las relaciones entre los pueblos. Esto nos lleva a investigar un nuevo aspecto del colectivismo, siempre siguiendo el pensamiento del Papa en la última encíclica.

El papel de colectivismo en las relaciones internacionales

Ya se destacó la importancia que concede Juan Pablo II al colectivismo y al marxismo en su análisis del siglo XX. Este punto de vista se entiende mejor al constatar que el Papa hace responsable a la ideología marxista, y al colectivismo que le ha servido como instrumento político, de haber suministrado a ciertas tendencias militaristas y nacionalistas la legitimación que necesitaban para dar rienda suelta al odio y a la injusticia. Tal acusación aparece en la encíclica en un momento crucial de nuestro siglo: cuando se busca una explicación a las dos guerras mundiales (17b). El Papa reconoce que existían muchas injusticias previas -sin duda, el terreno abonado para la guerra-, pero piensa que ésta no hubiera llegado a donde llegó sin el apoyo de ideologías que justificaran el uso ilimitado de la violencia. Es verdad que hay alusiones a otras formas de totalitarismo (12), pero, una vez más, es el marxismo en que, como ideología, ocupa el primer término. Y dentro del marxismo es de nuevo la lucha de clases la que centra la atención del Papa, ya que descubre en ella las mismas raíces que en el militarismo: *"el ateísmo y el desprecio de la persona humana, que hacen prevalecer el principio de la fuerza sobre el de la razón y el derecho"* (14b). La lucha de clases ha sido, por tanto, algo más que una estrategia: en su esencia constituye el fundamento ideológico de toda forma de militarismo. Y esto parece válido en la encíclica independientemente de que se adoptara de modo explícito la ideología marxista, y desde luego antes de que el colectivismo existiera como sistema político.

Pero pensando ya en el colectivismo como régimen político, es muy decisivo el papel que se le asigna en los últimos 50 años, a partir de la

(12) Se alude, por ejemplo, al nazismo cuando se recuerda el exterminio planificado de pueblos y grupos sociales enteros (17b).

situación creada tras la segunda guerra mundial. El Papa califica este periodo que se extiende hasta hoy como “*situación de no-guerra, más que de paz auténtica*”, y añade a continuación refiriéndose a Europa: “*Mitad del continente cae el dominio de la dictadura comunista, mientras que la otra mitad se organiza para defenderse contra tal peligro*” (18a) (13). Como se ve, el colectivismo parece ser para el Papa el factor decisivo en la división de Europa en dos grandes bloques antagónicos (cf. 18bc), y en el ulterior proceso a lo largo del cual todos los pueblos se ven obligados a implicarse en tal división, tomando partido por un bloque u otro (14). Ahora bien, la raíz última de esta tensión no es más que aquella idea según la cual “*la lucha por la destrucción del adversario, la contradicción y la guerra misma (son) factores de progreso y de avance de la historia*” (18b). De nuevo el Papa se está refiriendo a la lucha de clases como elemento legitimador de la violencia y determinante de las tensiones y los miedos que produce la amenaza de que ésta se desate en cualquier momento. Se echa de menos, en cambio, alguna alusión a la responsabilidad que tienen en esta situación de violencia internacional otros poderes: ¿no resulta unilateral denunciar sólo a quienes recurren a la lucha de clases y a la ideología marxista como legitimación? ¿cabe decir que los demás poderes sólo actúan en virtud del principio de legítima defensa, como parece deducirse de algunas afirmaciones de este pasaje? ¿o hay que interpretar que también el otro bloque participa, aunque no lo explicita, de la concepción de las relaciones entre los pueblos a que da pie la lucha de clases en el sentido marxista?

(13) Y sigue una dramática descripción de la política practicada por los regímenes recién instaurados: “*Muchos pueblos pierden el poder de autogobernarse, encerrados en los confines opresores de un imperio, mientras se trata de destruir su memoria histórica y la raíz secular de su cultura. Como consecuencia de esta situación violenta, masas enormes de hombres son obligados a abandonar su tierra y deportados forzosamente*”. (ibid.).

(14) La incidencia de este conflicto Este-Oeste en el subdesarrollo del Tercer Mundo fue duramente denunciada por Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis* (cf. nn. 20-24). Pero allí esta denuncia de los bloques se hacía de forma homogénea, y sin dirigirla prioritariamente hacia uno de ellos (como se hace en la *Centesimus annus* con el colectivismo).

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

Pero no se acaba aquí el papel que la *Centesimus annus* atribuye al colectivismo y al marxismo en los últimos 50 años de nuestra historia. Todavía se destaca su función como contrapunto a "*las diversas respuestas*" que dieron unos países y otros a la situación creada tras la guerra (19a). Se mencionan cuatro de estas respuestas: dos referencias a los países occidentales (19b, 19d) y dos a los países del Tercer Mundo (19c, 20). En todas aparece el comunismo o el marxismo como punto de referencia.

Los países occidentales, que tuvieron que hacer frente a las destrucciones derivadas del conflicto bélico, optaron por una doble línea: "*el esfuerzo positivo por construir una sociedad democrática inspirada en la justicia social, que priva al comunismo de su potencial revolucionario*" (19b), y "*la sociedad de bienestar o la sociedad de consumo, (que) tiende a derrotar al marxismo en el terreno del puro materialismo*" (19d). Aunque el Papa las menciona como dos respuestas diferentes, en la práctica creo que coinciden. Sin embargo la primera es expuesta con detalle y con un tono de indudable simpatía, mientras que la segunda es criticada precisamente por su carácter materialista (la hace equiparable con el marxismo) (15). En ambos casos, por tanto, el marxismo ha actuado como amenaza de convertirse en alternativa a través de un régimen colectivista.

Más importante es, quizás, esta función del marxismo en relación con los países del Tercer Mundo. La situación creada por el proceso de descolonización de muchos pueblos y por las dificultades ulteriores derivadas de una falta de autonomía real, tanto económica como incluso política (20a), ha permitido que el marxismo se presentase como "*un atajo para la edificación de la nación y el Estado*". Sin embargo, muchas veces la ideología marxista-leninista se ha visto mezclada con otras

(15) La descripción de la primera coincide básicamente con lo que sería un régimen socialdemócrata: sistema de mercado sometido a control público, creciente desarrollo del Estado asistencial (cuyos excesos serán más adelante criticados, cf. 48 de), fomento de la capacitación profesional y de la participación social y política. Este pasaje parece un resumen adelantado del modelo que luego se expondrá en los capítulos 4º y 5º.

ideologías y tradiciones (incluso con la doctrina social cristiana) para dar origen a diferentes modalidades de socialismo (20b), no todos ellos de inequívoca y exclusiva inspiración marxista. En algunos países, sin embargo, el temor a la infiltración marxista ha dado lugar a la instauración de los llamados “sistemas de seguridad nacional”, que exaltan e incrementan el papel del Estado como medio de “*controlar capilarmente toda la sociedad*”: en realidad ellos mismos terminan destruyendo la libertad y los valores de la persona, a los que pretendían salvaguardar (19c).

Los datos recogidos confirman la afirmación inicial sobre la preocupación de Juan Pablo II por detectar la huella y el influjo del marxismo en toda la historia de nuestro siglo. Su interés por analizar en sus raíces el fracaso del colectivismo explica quizás este enfoque, que ha impedido considerar otros factores decisivos en la historia contemporánea. Por no citar más que uno, piénsese en la herencia del colonialismo (en el que nada tuvo que ver el marxismo) y en las posturas derivadas de él que ha mantenido luego el mundo occidental: ambos factores deberían considerarse atentamente a la hora de explicar muchos conflictos de nuestro siglo.

Colectivismo y capitalismo en *Laborem exercens* y *Centesimus annus*

Alguna vez en las páginas que preceden hemos hecho alusión a la primera encíclica social de Juan Pablo II, publicada diez años antes que la *Centesimus annus*, cuando todavía no había síntomas de una crisis inminente que pudiera dar al traste con los regímenes comunistas. A quien conozca la *Laborem exercens* y recuerde las novedades que esta encíclica supuso para la Doctrina Social de la Iglesia no pasarán desapercibidas ciertas diferencias con ésta que ahora acaba de publicarse.

En efecto, a propósito de la *Laborem exercens* se puso de manifiesto el diferente enfoque dado al tratamiento de los sistemas económicos, colectivismo y capitalismo. Llamaba la atención el que, quizás por primera vez, se analizaran ambos en pie de igualdad y siguiendo un método bastante paralelo. Se huía de las condenaciones globales del socialismo (al estilo de León XIII) o del comunismo (Pío XI y Pío XII),

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

que habían conformado toda una tradición doctrinal en la Iglesia. Se emprendía, en cambio, un análisis más objetivo del origen histórico de este movimiento y de las transformaciones que había pretendido introducir en la organización de la vida económica con vistas a evitar los defectos del capitalismo.

Los resultados de este análisis de la *Laborem exercens* conducían a una conclusión inédita en la Doctrina Social de la Iglesia: atendiendo a su funcionamiento real, capitalismo y colectivismo han caído en un mismo error, su economicismo y su materialismo. En virtud de dicho error, la persona humana (el "hombre en el trabajo") quedaba siempre subordinado a los intereses del capital. Si hasta entonces capitalismo y socialismo habían aparecido siempre en la Doctrina Social como sistemas contrapuestos (subrayándose aquello en que se diferenciaban), Juan Pablo II se fija más en lo que les hace coincidir: su falsa visión del hombre.

Para salir de esta situación la *Laborem exercens* proponía una única meta, la misma en los dos casos, hacia la que había que hacer evolucionar tanto a un sistema como al otro: la participación del trabajador. Había que encaminarse hacia una situación en que éste no fuera mero instrumento al servicio de la producción, sino verdadero actor, en cuanto persona, de la vida económica. Con esto se abandonaba el planteamiento tradicional en el debate ético entre capitalismo y socialismo: el sistema de propiedad (que servía para acentuar la contraposición entre ambos). La *Laborem exercens* no se aferra a la propiedad porque reconoce que ésta no ha servido para garantizar lo que teóricamente se pretendía con ella: la salvaguarda de la persona y la garantía en el ejercicio de su libertad. Tampoco el colectivismo avanzó considerablemente con su solución alternativa basada en la abolición de la propiedad privada. Y es que la historia ha venido a demostrar que el problema no radica en el régimen de propiedad, sino, en la función que se atribuya a la persona en relación con ésta (16).

¿Puede decirse que con la *Centesimus annus* volvemos a los planteamientos anteriores a la *Laborem exercens*, o incluso a la doctrina de la

(16) Cf. *Laborem exercens* 15.

primera mitad de siglo (antes del Vaticano II)? Esto es lo que parece deducirse de la postura adoptada ahora por Juan Pablo II: un rechazo terminante y sin paliativos del colectivismo y una crítica matizada del capitalismo. ¿No es esto una vuelta al pasado sin más?

Ante todo quede clara una diferencia entre el tratamiento del colectivismo en la *Laborem exercens* y en la *Centesimus annus*. Allí se analizaba únicamente como sistema económico; sólo de pasada se hacían referencias a contenidos ideológicos (sobre todo a su materialismo, que era, precisamente, el punto de convergencia con el capitalismo). Pero ahora, en la *Centesimus annus*, el colectivismo es estudiado como sistema global: es decir, atendiendo a su dimensión política y económica, y especialmente a su trasfondo ideológico. Valga esta observación para una adecuada comparación entre ambas encíclicas.

Pero volvamos a la pregunta anterior: ¿supone la *Centesimus annus* una vuelta al pasado? Creo que no, al menos por una razón: porque no es posible volver al pasado después de los acontecimientos de 1989. El derrumbamiento espectacular del sistema obliga a situar el análisis en un terreno diferente. En cierto modo la solución propuesta por la *Laborem exercens* seguiría siendo válida: a nivel socioeconómico (y político, cabría añadir) hay que caminar hacia una sociedad más participativa y más respetuosa con la persona. La *Centesimus annus* insiste en esta misma idea, refiriéndose a los países occidentales. Pero en el caso de los colectivistas no tiene sentido repetir este enfoque una vez que el sistema se ha demostrado hoy por hoy inviable. Y si hay algo claro en la *Centesimus annus* es que Juan Pablo II no muestra ninguna nostalgia hacia él ni interés alguno por recuperarlo. Desde un punto de vista pragmático, es más interesante además mirar al futuro (17). Pero las urgencias del presente no son óbice para que el Papa vuelva sobre el

(17) Y el Papa lo hace así en toda la segunda parte de la encíclica, desde el momento en que afirma que, aunque la solución marxista ha fracasado, los problemas más graves de nuestro mundo no se han resuelto (42c). Y menciona dos, que no son precisamente consecuencia del colectivismo: la marginación y explotación de masas enteras en los países avanzados y sobre todo en el Tercer Mundo (33), y la alienación consumista y la amenaza ecológica en los países desarrollados (36-39).

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

colectivismo, una vez que parece concluida su historia, para estudiar a fondo la trayectoria que le ha conducido al fracaso.

Quisiera volver todavía sobre la crítica de la *Centesimus annus* al capitalismo. No voy a entrar detalladamente en este asunto porque no es el tema del presente artículo. Pero sí vale la pena apuntar algunos detalles más en relación con el tratamiento diferenciado de ambos sistemas. ¿En qué consiste la crítica matizada del capitalismo cuando se la compara con el rechazo incondicional del colectivismo? En mi opinión, la diferencia está en que, para Juan Pablo II, no parece haber separación posible entre ideología y sistema socio-político-económico cuando se trata del colectivismo, mientras que sí la admite en el caso del capitalismo.

Dos observaciones al respecto al uso del vocabulario ayudarán a clarificar esta cuestión. El Papa no se siente a gusto con el término "capitalismo". Preferiría hablar de "*economía de empresa*", de "*economía de mercado*" o de "*economía libre*" (42b). Incluso llega a decir que no cabe encerrarse en la disyuntiva entre el sistema que "*que asegura el predominio absoluto del capital*" y "*el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado*": existe un modelo alternativo, que describe como "*una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación*" (35b). Por otra parte (y ésta es la segunda observación sobre vocabulario), la *Centesimus annus* no suele emplear el término "ideología" para referirse al capitalismo, reservándola casi exclusivamente para el marxismo o el colectivismo; recurre con frecuencia, en cambio, a la expresión "sistema ético-cultural" como algo contrapuesto al "sistema económico" (36b, 39d, 60b).

Lo curioso es que, tanto en el capitalismo como en el colectivismo, Juan Pablo II denuncia un error antropológico, cuyo alcance, como vimos, no coincide exactamente en la ideología marxista y en el sistema ético cultural que sustenta el capitalismo. En la primera es la práctica negación de la persona y de su autonomía, a la que se priva de libertad. En el segundo pueden señalarse diversos aspectos: una excesiva autonomía de la libertad (que no reconoce su intrínseca subordinación a la verdad), la prioridad del tener sobre el ser, la prioridad de la libertad económica sobre la libertad integral. Ahora bien, el sistema político y

económico del colectivismo son exigencias de la ideología, mientras que el sistema político (democracia) y económico (mercado) del capitalismo no deriva de su sistema ético-cultural, sino que podría (y debería funcionar) con un sistema ético-cultural, diferente. La ideología es algo impuesto a la sociedad por un grupo que dispone de todos los resortes del poder, pero que aquélla nunca llega a asimilar y a hacer suya; el sistema ético-cultural, en cambio, es algo mucho más difuso, precisamente porque está bien asimilado por la sociedad a todos los niveles (el Papa hablará en el capítulo 5º de "cultura" sin más, para referirse aproximadamente a los mismos, cf. 50-52) (18).

El Papa rechaza el capitalismo cuando éste se entiende como sistema ético-cultural: cuando *"la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral"* (42b). Pero lo acepta cuando se le entiende sólo como un sistema económico, con tal que vaya acompañado por un sistema ético-cultural adecuado (ibid.). Este sistema ético-cultural, que no puede ser para Juan Pablo II más que el derivado de una visión cristiana del hombre (5f), es también el que ha de inspirar las estructuras políticas.

En resumen, y volviendo de nuevo a la *Laborem exercens*, Juan Pablo II parece concluir ahora que el colectivismo no hubiera podido admitir las reformas que él mismo proponía allí, cuando lo consideraba como sistema socioeconómico. En la *Centesimus annus* queda claro que la ideología no hubiera tolerado ninguna evolución en el sentido solicitado de una mayor participación. En cuanto al capitalismo, sí lo cree susceptible de esa evolución, pero a condición de que modifique su sistema ético-cultural.

(18) En una ocasión habla de una *"ideología radical de tipo capitalista"*, a la que define como aquélla que confiara la solución de todos los problemas pendientes tras la caída del colectivismo *"al libre desarrollo de las fuerzas de mercado"* (42c).

El socialismo en la encíclica "Centesimus Annus"

Conclusión

La *Centesimus annus* no puede entenderse si no es en la coyuntura histórica de un mundo que ha perdido el equilibrio de fuerzas en que se venía apoyando, como consecuencia del desmoronamiento de una de ellas. Esta tensión era causa de muchos problemas, pero también servía para ocultar otros. El análisis del colectivismo sirve no sólo para mirar hacia atrás y buscar en la historia una explicación de su fracaso, sino especialmente para preguntarse hacia dónde debe orientarse la humanidad y por qué caminos debe transitar.

La caída del colectivismo ha dejado más claro, si cabe, el hecho de la interdependencia de todos los pueblos y la vocación del hombre a trabajar por la unión de todos (27c). Porque sería ingenuo pensar que las divisiones han desaparecido y que no siguen existiendo intereses enfrentados. La referencia al sistema ético-cultural debe ser quizás el eco final que quede tras la lectura de estas páginas. ¿Es posible construir esa cultura universal de que habla el Papa como fundamento de una paz estable? (62b). Sólo en la medida en que los pueblos desarrollados aceptemos "*importantes cambios en los estilos de vida consolidados*" (52c) que nos permitan entrar a todos por el camino de la solidaridad.

El capitalismo en la encíclica “Centesimus Annus”

Aunque el objetivo central de la “Centesimus annus” no es el análisis del capitalismo, son muchas las referencias a él a lo largo de toda la encíclica. Al recogerlas aquí se busca una respuesta a la cuestión que mucha gente se plantea hoy: ¿es el capitalismo la única alternativa que nos queda después de la caída del colectivismo? La postura de Juan Pablo II es matizada: podría quizás resumirse hablando de un modelo socialdemócrata moderado.

Por Javier Gorosquieta (*)

Siguiendo el mismo orden de capítulos de la “Centesimus Annus”, me propongo recoger lo más significativo sobre el capitalismo que el Papa Juan Pablo II expresa en su encíclica, añadiendo por mi parte algunos comentarios y conclusiones.

De la introducción destacaré que el Papa no pretende “dar juicios definitivos”(nº 3) sobre el curso de los acontecimientos económicos, sociales, políticos, que se han producido en la historia reciente, y ello porque el darlos en estas materias no atañe al ámbito específico del Magisterio. No es su intención, pues hablar *ex cathedra*, con lenguaje de naturaleza dogmática.

(*) Profesor de ICADE. Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Rasgo característico de la Rerum Novarum

El capítulo primero lo dedica a una relectura de la *Rerum Novarum*, cuyo centenario celebramos. El Papa no corrige en nada el contenido del documento leoniano, lo asume plenamente, y ni siquiera entra a matizar cuestiones tales como la condena frontal que León XIII realiza del socialismo de su tiempo. Hoy, sin embargo, parece claro convendría excluir de aquella condena todo lo relativo al socialismo democrático.

León XIII vio como “una sociedad tradicional se iba extinguiendo, mientras comenzaba a formarse otra cargada con la esperanza de nuevas libertades, pero al mismo tiempo con los peligros de nuevas formas de injusticia y esclavitud”(nº4).

En el campo económico, en concreto, una nueva forma de propiedad, el capital, instrumental y financiero, y una nueva forma de trabajo, el trabajo asalariado, se convertía a menudo en un capital explotador y en un proletariado explotado, en lo que Su Santidad llama un “capitalismo salvaje” causante de gravosos ritmos de producción, sin la debida consideración para con el sexo, la edad o la situación familiar de los trabajadores, pues todo estaba determinado únicamente por la búsqueda de la eficiencia con vistas al incremento de los beneficios. Este injusto régimen convertía al trabajo humano en una pura mercancía, cuyo precio era regulado por la ley de la oferta y la demanda.

Además, en aquel capitalismo, el trabajador no tenía la seguridad ni siquiera de poder vender su “mercancía”, pues era bien posible que no encontrara “comprador”. En estos casos el desempleo y el espectro de la muerte por hambre amenazaban peligrosamente.

De esta situación derivó la división de la sociedad en dos clases antagónicas la de los capitalistas y la de los obreros. León XIII se inclinó por la defensa del más débil, con lo cual dio “un testimonio excelente de la continuidad, dentro de la Iglesia, de lo que ahora se llama *opción preferencial por los pobres* que no es sino una forma de primacía especial en el ejercicio de la caridad cristiana”(nº11). León XIII lo llamó “amistad”, Pio XI “caridad social”, Pablo VI “civilización del amor”, Juan Pablo II lo ha llamado “solidaridad”.

El capitalismo en la encíclica "Centesimus Annus"

Profundizando en el tema, Juan Pablo II piensa con León XIII que todos los males frente a los cuales quiere reaccionar la *Rerum Novarum* provenían y continúan proviniendo de una libertad que, en la esfera de la actividad económica y social se separa de la verdad del hombre (cfr. n^o 4).

Los factores por los que el capitalismo salvaje trajo el conflicto entre patronos y obreros fueron por una parte la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría, y por otra la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, todo ello junto con una generalizada relajación de la moral.

León XIII, desde su misión pastoral pacificadora, condenó severamente aquella lucha de clases. Dirigió todos sus esfuerzos a restablecer la paz, una paz que sólo se podía edificar sobre el fundamento de la justicia. De ahí que el contenido esencial de la *Rerum Novarum* fuera precisamente el proclamar las condiciones esenciales de la justicia en la coyuntura económica y social de entonces (cfr. n^o 5). El Papa lo pudo hacer, porque, en efecto, para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano. Asimismo viene a ser una fuente de unidad y de paz frente a los conflictos que surgen inevitablemente en el sector socioeconómico (cfr. n^o 5).

Dentro del carácter confesional de la encíclica, Juan Pablo II afirma que no existe verdadera solución para la cuestión social fuera del Evangelio; teniendo en cuenta, por otra parte, que las "cosas nuevas" pueden hallar en este Evangelio su propio espacio de verdad y el debido planteamiento moral.

Para Juan Pablo II la clave para la lectura del texto leoniano está en la misma idea de la dignidad del trabajador en cuanto tal y, por esto mismo, en la dignidad del trabajo, definido este como "la actividad ordenada a proveer a las necesidades de la vida y, en concreto, a su conservación". En este punto se aprecia una gran sintonía entre la *Rerum Novarum* y el contenido de la encíclica de Juan Pablo II, *Laborem Exercens*, dedicada toda ella a una reflexión sobre el trabajo humano.

Concepto fundamental en la *Rerum Novarum* fue también el del derecho a la propiedad privada. Para toda la doctrina social de la Iglesia tal derecho a la propiedad privada -rasgo esencial del capitalismo- no es un derecho absoluto, sino que está gravado por una hipoteca social fundada en el destino universal de los bienes de la tierra. Un régimen de propiedad privada que fuera más bien un obstáculo para la realización de este destino universal de los bienes, no sería un régimen de propiedad privada conforme a la justicia.

Recuerda ahí Juan Pablo II como la *Rerum Novarum* tuvo en cuenta otros derechos como propios e inalienables de la persona humana:

- El derecho a crear asociaciones profesionales de empresarios y obreros o de obreros solamente. Este es un derecho natural del ser humano, anterior, por consiguiente a su integración en la sociedad política. El Estado, según ambos pontífices, no puede prohibir su formación, porque “el Estado debe tutelar los derechos naturales, no destruirlos. Prohibiendo tales asociaciones, se contradiría a sí mismo” (cfr. nº 7).

- El derecho a la limitación de las horas de trabajo y a una adecuada higiene y seguridad en el mismo. Razón tuvo León XIII en recordar este derecho, pues en el capitalismo de su tiempo, se fijaron jornadas laborales interminables para hombres, mujeres y niños, y las condiciones de salubridad en el puesto de trabajo dejaban también mucho que desear.

- El derecho a un salario justo, que no puede dejarse “al libre acuerdo entre las partes, ya que según eso, pagado el salario convenido, parece como si el patrono hubiera cumplido ya con su deber y no debiera nada más” (cfr. nº 8). León XIII apuntó en este tema al salario familiar, es decir, suficiente para atender a las necesidades del obrero y su familia. Hoy esta idea ha evolucionado, pues ya no puede el empresario cargar solo con todo el peso de los salarios familiares, sino que ha de ser el conjunto de empresa y sociedad (v.gr., a través de regímenes de protección y de seguridad social) el que garantice al obrero la satisfacción de las necesidades personales y familiares. Sin embargo Juan Pablo II reconoce que “por desgracia, hoy todavía se dan casos de contratos entre patronos y obreros, en los que se ignora la más elemental justicia en el trabajo de

El capitalismo en la encíclica "Centesimus Annus"

los menores o de las mujeres, de horarios de trabajo, estado higiénico de los locales y legítima retribución''(nº 9).

- El derecho a cumplir libremente los propios deberes religiosos. Detrás de este tema está toda la cuestión del descanso dominical, vinculada al derecho a la libertad religiosa proclamada por el Concilio Vaticano II. Juan Pablo II piensa que no siempre los ordenamientos legales vigentes y la praxis de las sociedades industrializadas aseguran hoy efectivamente el cumplimiento de este derecho elemental al descanso festivo.

El Estado debe tutelar estos derechos de los individuos y "tener especial consideración para con los débiles y pobres. La clase rica, poderosa ya de por sí, tiene menos necesidad de ser protegida por los poderes públicos; en cambio la clase proletaria, al carecer de un propio apoyo tiene necesidad específica de buscarlo en la protección del Estado. Por tanto, es a los obreros, en su mayoría débiles y necesitados, a quienes el Estado debe dirigir sus preferencias y sus cuidados''(nº 10). De nuevo la opción preferencial por los pobres, testimoniada por ambos pontífices.

Al ir finalizando esta relectura de la *Rerum Novarum*, Juan Pablo II asevera que todos estos casos y consideraciones conservan también hoy su validez, sobre todo frente a las nuevas formas de pobreza existentes en el mundo.

Los más pobres necesitan la intervención de la autoridad pública y el ejercicio del deber de solidaridad, tanto por parte del Estado como por parte de la sociedad. Pero Juan Pablo II, que recela del excesivo poder del Estado, dada la experiencia vivida por su propio país, Polonia, bajo un durísimo centralismo estatal, no piensa que toda solución de la cuestión social deba provenir de los poderes públicos. Al contrario, insiste con León XIII sobre "los necesarios límites de la intervención del Estado y sobre su carácter instrumental, ya que el individuo, la familia y la sociedad son anteriores a él, y el Estado mismo existe para tutelar los derechos de aquél y de éstas, y no para sofocarlos''(nº11).

Por lo tanto la *Centesimus Annus* presenta un acuerdo total con las ideas que León XIII vertió en la *Rerum Novarum* sobre el capitalismo

salvaje de su tiempo. En este sentido asume para nuestro tiempo, aquella denuncia anticapitalista que expresara hace cien años el pontífice León XIII.

Hacia las “cosas nuevas” de hoy

El Papa admira la clarividencia con que León XIII vio el peligro del socialismo, al ofrecer éste a las masas obreras el atractivo de una solución tan simple como radical de la cuestión social de entonces. Este peligro lo acentuaban precisamente las injusticias del capitalismo. “Esto resulta más verdadero aún -dice Juan Pablo II- si lo comparamos con la terrible condición de injusticia en que se encontraban las masas proletarias de las naciones recién industrializadas” (nº 12).

Pero Juan Pablo II, como León XIII, no opta por el socialismo, porque “el hombre, en efecto, cuando carece de algo que pueda llamar *suyo* y no tiene posibilidad de ganar para vivir por su propia iniciativa, pasa a depender de la máquina social y quienes la controlan, lo cual le crea dificultades mayores para reconocer su dignidad de persona y entorpece su camino para la constitución de una auténtica comunidad humana” (nº 12).

León XIII no pretendió condenar todas y cada una de las formas de conflictividad social. La Iglesia sabe muy bien que, a lo largo de la historia, surgen inevitablemente los conflictos de intereses entre diversos grupos sociales y que frente a ellos el cristiano no pocas veces debe pronunciarse con coherencia y decisión. La encíclica *Laborem exercens* también reconoció claramente el papel positivo del conflicto cuando se configura como “lucha por la justicia social”. Recuerda Juan Pablo II que ya en la *Quadragesimo anno* se decía: “En efecto, cuando la lucha de clases se abstiene de los actos de violencia y del odio recíproco, se transforma poco a poco en una discusión honesta, fundada en la búsqueda de la justicia” (nº 14).

Según Juan Pablo II, lo que se condena en la lucha de clases es la idea de un conflicto que no está limitado por consideraciones de carácter ético

El capitalismo en la encíclica "Centesimus Annus"

o jurídico, que se niega a respetar la dignidad de la persona en el otro y por tanto en sí mismo, que excluye, en definitiva, un acuerdo razonable, y persigue no ya el bien general de la sociedad, sino más bien el interés de una sola parte que aspira a destruir lo que se le opone.

Un capitalismo éticamente aceptable no es lo mismo que individualismo. Así León XIII criticó con decisión una concepción de Estado que deja la esfera de la economía totalmente fuera de su campo de interés y de acción. Es verdad que existe una legítima esfera de autonomía de la actividad económica, donde no debe intervenir el Estado. Pero a éste sin embargo, le corresponde determinar el marco jurídico dentro del cual se desarrollan las relaciones económicas, y salvaguardar así las condiciones fundamentales de una economía libre, que presupone una cierta igualdad entre las partes, no sea que una de ellas supere de tal manera en poder a la otra que la pueda reducir prácticamente a esclavitud.

Uno de los cometidos, por lo tanto, del Estado, en una economía de empresa aceptable para el cristiano, es el facilitar esa igualdad, mediante el reconocimiento de la libertad sindical, el adecuado desarrollo de un Derecho del Trabajo, y la potenciación de la negociación colectiva entre sindicatos y empresarios.

El Estado ha de intervenir también para defender al trabajador contra "el íncubo del desempleo". ¿Cómo?. Primero con políticas económicas dirigidas a asegurar un crecimiento económico equilibrado que conduzca al pleno empleo; segundo, con políticas de formación profesional, capaces de facilitar a los trabajadores el paso de unos sectores en crisis a otros en desarrollo; tercero, con medidas especiales de apoyo a los sectores más débiles: inmigrantes y grupos marginados.

Hay que garantizar el respeto a horarios "humanos" de trabajo, y el derecho a expresar la propia personalidad en el lugar del trabajo. También los sindicatos deben ser lugares donde se exprese la propia personalidad de los trabajadores: sus servicios han de contribuir al desarrollo de una auténtica cultura del trabajo y han de ayudar a participar de manera plenamente humana en la vida de la empresa.

En esta tarea el Estado debe participar directa e indirectamente. Indirectamente según el principio de subsidiariedad, creando las condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia la creación de nuevas fuentes de riqueza que produzcan una oferta abundante de oportunidades de trabajo. Directamente, y según el principio de solidaridad, poniendo en defensa de los más débiles, algunos límites a la autonomía de las partes que deciden las condiciones de trabajo, y asegurando en todo caso un mínimo vital al trabajador en paro.

Si echamos una mirada a lo dicho hasta ahora, vemos como se va perfilando en las palabras de Su Santidad un cuadro propio de una socialdemocracia moderada. Este es el sistema que, a nuestro juicio, se defiende en la *Centesimus Annus*. A esta encíclica la podríamos llamar la Carta Magna de la socialdemocracia moderada. Un programa que queda un poco a la izquierda de los programas socioeconómicos propios de los Partidos Demócrata-cristianos. Esta impresión se irá confirmando a medida que avancemos en el análisis de la encíclica.

Se critica también en nueva encíclica la carrera desenfadada de armamentos, porque absorbe los recursos necesarios para el desarrollo de las economías internas y para ayudar a las naciones menos favorecidas. He aquí un rasgo negativo del capitalismo como sistema mundial, un rasgo que hay esperanza vaya desapareciendo con el final de la guerra fría.

De nuevo y claramente, la socialdemocracia moderada: "En algunos Países y bajo ciertos aspectos, después de las destrucciones de la guerra, se asiste a un esfuerzo positivo por reconstruir una sociedad democrática inspirada en la justicia social, que priva al comunismo de su potencial revolucionario, constituido por muchedumbres explotadas y oprimidas".

"Estas iniciativas tratan, en general, de mantener los mecanismos de libre mercado, asegurando, mediante la estabilidad monetaria y la seguridad de las relaciones sociales, las condiciones para un crecimiento económico estable y sano, dentro del cual los hombres, gracias a su trabajo, puedan construirse un futuro mejor para sí y para sus hijos. Al mismo tiempo se trata de evitar que los mecanismos de mercado sean el

El capitalismo en la encíclica "Centesimus Annus"

único punto de referencia de la vida social y tienden a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra. Una cierta abundancia de ofertas de trabajo, un sólido sistema de seguridad social y de capacitación profesional, la libertad de asociación y la acción incisiva del sindicato, la previsión social en caso de desempleo, los instrumentos de participación democrática en la vida social, dentro de este contexto, deberían preservar el trabajo de la condición de "mercancía" y garantizar la posibilidad de realizarlo dignamente" (nº 10).

Visión menos optimista tiene Juan Pablo II sobre la sociedad de consumo propia del capitalismo: la sociedad de consumo "tiende a derrotar al marxismo en el terreno del puro materialismo, mostrando como una sociedad de libre mercado es capaz de satisfacer las necesidades materiales humanas más plenamente de lo que aseguraba el comunismo y excluyendo también los valores espirituales. En realidad, si bien por un lado es cierto que este modelo social muestra el fracaso del marxismo para construir una sociedad nueva y mejor, por otro, al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y al derecho así como a la cultura y a la religión, coincide con el marxismo en reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales" (nº 20). Critica, pues el Papa duramente la sociedad de consumo por materialista y atea práctica.

Más adelante en el documento (nº 36) vuelve el Papa a insistir sobre la idea de calidad de vida como algo superior al mero consumismo: "Está claro... que hoy el problema no es sólo ofrecer una cantidad de bienes suficientes, sino el responder a una demanda de calidad: calidad de la mercancía que se produce y se consume; calidad de los servicios que se disfrutan; calidad del ambiente y de la vida en general".

La demanda de una existencia cualitativamente más satisfactoria y más rica es algo en sí legítimo; sin embargo hay que poner de relieve las nuevas responsabilidades y peligros anejos a esta fase histórica. "A través de las opciones de producción y de consumo se pone de manifiesto una determinada cultura, como concepción global de la vida. De ahí nace el fenómeno del consumismo. Al descubrir nuevas necesidades y nuevas

modalidades para su satisfacción, es necesario dejarse guiar por una imagen integral del hombre, que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales. Por el contrario, al dirigirse directamente a los instintos, prescindiendo en uno u otro modo de su realidad personal, consciente y libre, se pueden crear hábitos de consumo y estilos de vida objetivamente ilícitos y con frecuencia incluso perjudiciales para su salud física y espiritual. El sistema económico no posee en sí mismo criterios que permitan distinguir correctamente las nuevas y más elevadas formas de satisfacción de las nuevas necesidades humanas, que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura”.

El Papa concluye de todo ello que es necesaria y urgente una gran obra educativa y cultural, que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y sobre todo en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas.

Es por lo tanto una nueva cultura de consumo la que hay que crear, una nueva cultura que pueda promover el desarrollo integral de los individuos y de la sociedad.

Alude también el Papa al fenómeno de la descolonización, por el que muchas naciones consiguen o recuperan su independencia y el derecho a disponer libremente de sí mismos. Pero el Papa pone en duda la eficacia de este proceso por la presencia dominante de las empresas multinacionales del capitalismo transnacional, que hacen con frecuencia que aquella independencia lograda sea a menudo algo más bien formal que real.

A pesar de todo el Papa constata con satisfacción que no solamente ha crecido la conciencia del derecho de los individuos, sino también la de los derechos de las naciones. Hoy se advierte mejor la necesidad de actuar para corregir los graves desequilibrios existentes entre las diversas áreas geográficas del mundo, que en cierto sentido, ha desplazado el centro de la cuestión social del ámbito nacional al plano internacional. Pero el balance global de la ayuda al desarrollo no siempre es positivo. La

El capitalismo en la encíclica "Centesimus Annus"

responsabilidad es, sin duda, del capitalismo transnacional antes aludido, que presenta aquí una de sus grandes lacras.

Algunos hubieran deseado un ataque más frontal a ese capitalismo transnacional, culpable en gran parte del abismo Norte-Sur. Tal crítica se dio con mucha mayor fuerza en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

Año 1989

¿Qué ofrece la Iglesia a los países del Centro y del Este de Europa, recién liberados del marxismo y a todos aquellos que buscan una liberación integral, en concreto de la dependencia en que se encuentran respecto de los grandes países capitalistas? El Papa responde: A quienes hoy en día buscan una auténtica y nueva teoría y praxis de liberación, la Iglesia ofrece no sólo la doctrina social y, en general sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento. Se puede dar, según Juan Pablo II, una auténtica y positiva teología de la liberación humana integral.

El Papa pide a los países desarrollados ayuda para facilitar la transición de los países salidos del socialismo real. He aquí una nueva oportunidad altruista para el capitalismo a escala mundial. Mas esta exigencia, sin embargo, no debe inducir a frenar los esfuerzos para prestar apoyo y ayuda a los países del Tercer Mundo que sufren a veces condiciones de insuficiencia y de pobreza bastante más graves. Los recursos podrían salir, de entre otras fuentes, del desarme progresivo de ambos bloques, hasta hace poco enfrentados y embarcados en una loca carrera de armamentos.

Este desarrollo no ha de ser entendido de manera exclusivamente económica, sino bajo una dimensión humana integral. Se trata no sólo de un desarrollo económico, sino de fundar sobre el trabajo solidario una vida más digna, hacer crecer efectivamente la dignidad y la creatividad de toda persona, su capacidad de responder a la propia creación y, por tanto a la llamada de Dios.

A la *Centesimus Annus* se le ha acusado de teocéntrica. No creo que esto sea cierto, pero sí es verdad que en la encíclica se entrelazan continuamente los planos social y espiritual. El Papa, sin duda, tiene en cuenta lo que indicó al principio, de que la Iglesia considera la proclamación de su doctrina social como parte esencial de misión evangelizadora de la misma.

La propiedad privada y el destino universal de los bienes

La propiedad privada es esencial para el sistema de libertad de empresa que el Papa acepta y propone. Da el trabajo como título legítimo de propiedad, sin excluir, sin duda otros títulos: "Es mediante el trabajo cómo el hombre, usando su inteligencia y su libertad, logra dominar la tierra y hacer de ella su digna morada. De este modo se apropia de una parte de la tierra, la que se ha conquistado con su trabajo: he ahí el origen de la propiedad individual. Obviamente le incumbe también la responsabilidad de no impedir que otros hombres obtengan su parte del don de Dios, es más, debe cooperar con ellos para dominar juntos toda la tierra" (nº 31).

Aparte de las formas clásicas de propiedad privada en el sistema de libertad de empresa, la propiedad de la tierra y la propiedad del capital instrumental y financiero, el Papa ofrece una tercera forma de propiedad privada cada vez más importante y decisiva: la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber. Piensa, efectivamente, que en este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las naciones industrializadas. No se refiere sólo Juan Pablo II al conocimiento de las técnicas industriales, sino también al conocimiento y dominio de las técnicas del marketing. En este punto de la propiedad de los saberes los países ricos tienen una enorme superioridad sobre los países pobres, y bueno sería, desde la doctrina social de la Iglesia, un esfuerzo sincero por compartir aquellos conocimientos mediante tratados adecuados. Esto es así porque hoy día el factor decisivo es cada vez más el hombre mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades

El capitalismo en la encíclica "Centesimus Annus"

de los demás. Esto es lo que sucede en la economía de la empresa "que comporta aspectos positivos" (nº 32).

Ante el poder del conocimiento, el Papa denuncia en primer lugar (nº 33) la existencia de grandes masas en el Tercer Mundo que, por carecer de este conocimiento, quedan sencillamente marginadas, en el no poder, debido precisamente al no saber. Denuncia asimismo otros casos de explotación inhumana como en los tiempos del capitalismo a que se refirió la *Rerum Novarum*. Y concluye: "A pesar de los grandes cambios acaecidos en las sociedades más avanzadas, las carencias humanas del capitalismo, con el consiguiente dominio de las cosas sobre los hombres, están lejos de haber desaparecido; es más, para los pobres, a la falta de bienes materiales se ha añadido la del saber y conocimientos, que les impide salir del estado de humillante dependencia".

En las condiciones del capitalismo actual, los países del Tercer Mundo no pueden aislarse del Mercado Mundial. Los datos de los años recientes muestran precisamente que los países que se han marginado han experimentado un estancamiento y retroceso; y que en cambio han vivido una experiencia de desarrollo los países que han logrado introducirse en la interrelación general de las actividades económicas a nivel internacional. Es preciso facilitar el acceso equitativo de todos al mercado internacional.

Denuncia el Papa también el Cuarto Mundo en los países desarrollados. Un Cuarto Mundo que está vinculado a la necesidad de puesta al día permanente de los conocimientos. Los que se rezagan pueden quedar fácilmente marginados, y junto con ellos, lo son también los ancianos, los jóvenes incapaces de insertarse en la vida social y, en general, las personas más débiles.

El Papa apela en concreto a los sindicatos como instrumento válido de lucha contra un sistema económico que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre. Pero "en la lucha contra este sistema no se pone, como modelo alternativo, el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado, sino una sociedad basada en

el trabajo libre, en la empresa y en la participación. Esta sociedad tampoco se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad'' (nº 35). Aceptada, pues, de nuevo la economía de libertad de empresa frente al capitalismo salvaje.

Sobre los beneficios económicos la Iglesia reconoce su justa función como indicador de la buena marcha de la empresa. Porque, efectivamente, cuando una empresa da beneficios ello significa de ordinario que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente. No obstante los beneficios no deberían ser el único indicador de las condiciones de la empresa, ya que la existencia de beneficios puede ser compatible con el olvido del principal activo de la empresa que es el hombre; éste nunca debe ser humillado y ofendido en su dignidad. La finalidad principal de la empresa es su existencia misma como comunidad de personas.

Con todas las críticas y denuncias anteriores queda demostrado como la derrota del socialismo no deja al capitalismo salvaje como único modelo de organización económica. Este necesita de innumerables y profundas reformas. Entre otras cosas hay que romper las barreras y los monopolios que dejan a tantos pueblos al margen del desarrollo, y asegurar a todos -individuos y naciones- las condiciones básicas, que permitan participar en dicho desarrollo.

Hay que dar una solución a un problema todavía no resuelto, el de la deuda exterior. No se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insoportables.

Hay que atender más a la cuestión ecológica. "El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de *crear* el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios'' (nº 37). No se trata sólo de una ecología material, sino además de "salvaguardar las condiciones morales de una auténtica *ecología humana*."

Además, "hay que mencionar en este contexto los graves problemas

El capitalismo en la encíclica "Centesimus Annus"

de la moderna urbanización, la necesidad de un urbanismo preocupado por la vida de las personas, así como la debida atención a una *ecología social* del trabajo" (nº38). "Así como en tiempos del viejo capitalismo el Estado tenía el deber de defender los derechos fundamentales del trabajo, así ahora, con el nuevo capitalismo el Estado y la sociedad tienen el deber de defender los bienes colectivos que entre otras cosas, constituyen el único marco dentro del cual es posible para cada uno conseguir legítimamente sus fines individuales" (nº 40). Aquí aparece un nuevo límite al mercado: el de las necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos.

En el nº 42 se hace el Papa una pregunta fundamental en nuestro tema: ¿Se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los Países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los Países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?.

"Si por *capitalismo* se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de "economía de empresa", "economía de mercado" o simplemente de "economía libre". Pero si por *capitalismo* se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa" (nº 42).

Aquí tiene particular interés la apostilla de la encíclica sobre el empleo. "La obligación de ganar el pan con el sudor de la propia frente supone, al mismo tiempo, un derecho. Una sociedad en la que este derecho se niegue sistemáticamente y las medidas de política económica no permitan a los trabajadores alcanzar niveles satisfactorios de ocupación no puede conseguir su legitimación ética ni la justa paz social" (nº 43).

Javier Gorosquieta

Con todo lo anterior creo haber dado cuenta de los principales puntos de vista que la *Centesimus Annus* sostiene en torno al capitalismo.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

En este estudio se exponen los diversos periodos en que se pueden dividir los cien primeros años de Doctrina Social de la Iglesia, analizándose, asimismo, su evolución en este lapso de tiempo, tanto en sus aspectos externos como en sus contenidos. El autor concluye apuntando lo que, en su opinión, son los principales logros conseguidos por la Doctrina Social de la Iglesia, al mismo tiempo que aventura sus posibles, o al menos deseables, líneas de evolución en el futuro.

_____ Rafael M^a SANZ DE DIEGO, S.J. (*) _____

Ha llovido mucho desde hace cien años...

Hace cien años (1891) la Segunda Internacional estaba empezando a andar: celebraba en Bruselas su primer Congreso tras el fundacional de 1889. La Primera, la fundada por Marx y Engels en Londres en 1864, había agonizado desde que en 1872 se produjo la escisión entre Marx y Bakunin, entre socialismo y anarquismo. Marx murió en 1883 sin verla resucitar. Pero seis años después de su muerte, nacía en París la Segunda

(*) Profesor de ICAI-ICADE. Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Internacional, íntegramente socialista y marxista, ya sin el lastre de Bakunin.

Al año siguiente, 1890, -paradojas de la historia- se celebraba por primera vez en España el 1º de mayo, como una fiesta obrera unificadora, en la que participaban unidos socialistas y anarquistas... Ese mismo año se establecía en España el sufragio universal (aunque sólo para los varones mayores de 25 años). Y dos años antes, en 1888 se fundaba la Unión General de Trabajadores, UGT.

Cien años después (1991), tras el frustrado golpe de Estado en Rusia (19 de Agosto), Mijail Gorbachov, presionado por Boris Yeltsin, liquidaba prácticamente el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), padre de todos los partidos comunistas que, al calor de la Tercera Internacional, habían querido volver a Marx de la mano de Lenin.

Han sido, sin duda, cien años densos, llenos de acontecimientos e inflexiones en la historia social del mundo. Han sido también los cien primeros años de la Doctrina Social de la Iglesia. Porque en 1891 aparecía *Rerum Novarum*, que hemos convenido en considerar como el comienzo de la DSI (1).

Y con razón. Porque aunque otros papas y el mismo León XIII se habían ocupado de la cuestión social en documentos anteriores, RN fue

(1) En adelante DSI. Utilizaré además las siglas habituales para designar los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia: RN; *Rerum Novarum* (León XIII, 15-5-1891); QA, *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 15-5-1931); MM, *Mater et Magistra* (Juan XXIII, 15-5-1961); PT, *Pacem in terris* (Juan XXIII, 11-4-1963); GS, *Gaudium et Spes* (Vaticano II, 7-12-1965); PP, *Populorum Progressio* (Pablo VI, 26-3-1967); OA, *Octogesima Adveniens* (Pablo VI, 15-5-1971); EN, *Evangelii Nuntiandi* (Pablo VI, 8-12-1975); LE, *Laborem Exercens* (Juan Pablo II, 14-9-1981); SRS, *Sollicitudo Rei Socialis* (Juan Pablo II, 30-12-1987); CA, *Centesimus Annus*, (Juan Pablo II, 1-5-1991). TL significará *Teología de la Liberación*. Para lo que se pretende en estas páginas se puede prescindir del magisterio político de los papas, que forma también parte de la DSI y fue, en sus primeros documentos, anterior a RN. Sobre él, c.f. R. M^a SANZ DE DIEGO y S. ESCUDERO, *Pensamiento Social Cristiano II. La enseñanza de la Iglesia (universal y española) sobre cuestiones políticas*, Madrid, Ed. ICAI, 1991, XVIII + 504 pp.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

la primera encíclica -es decir, "carta circular", que eso significa encíclica- dedicada íntegramente a la cuestión social. Y, en concreto, a "la condición de los obreros" -es el subtítulo de RN- después de que la industrialización transformase radicalmente sus condiciones de trabajo (2).

Pobres y ricos los ha habido siempre. Pero la industrialización crea un tipo humano nuevo: el "patrón", o el "fabricante", el empresario de hoy. Para serlo precisa unos conocimientos técnicos, unas relaciones, una capacidad económica y una audacia que le separan abismalmente del "proletario", el otro tipo humano creado por la revolución industrial. El proletario se encuentra en la parte inferior de la pirámide social y la vida le va descubriendo, paulatina y gradualmente, que ése será también el destino de sus hijos y de los hijos de sus hijos.

A esta realidad podemos y debemos añadir otra, mucho más visible: los horarios y condiciones de trabajo esclavizantes, el hacinamiento en viviendas sin higiene ni confort, enclavadas en barrios insalubres -los suburbios, cinturones de las grandes ciudades-, la ausencia de escuelas para sus hijos, que contribuye a perpetuar su situación. Realmente la industrialización cambió la condición de los obreros, a peor. Se explica que RN se ocupase de esta problemática, nueva de su tiempo.

Puede decirse, por eso, que respecto a la cuestión social hay un antes y un después, divididos por la revolución industrial. Y RN es considerada con justicia el comienzo de la reflexión de la Iglesia sobre la cuestión social moderna, postindustrial, como el primer documento de la DSI.

Incluso para la Iglesia, que mide su historia por siglos y cuenta con una promesa de perennidad, cien años son una cifra importante. Son también una buena ocasión para repasar el tiempo pasado. La DSI acaba de cumplirlos. La encíclica que los conmemora, CA, es una relectura de estos años y no sólo del primero de estos documentos, RN. El propósito de estas páginas es mucho más modesto. Quieren simplemente recordar los grandes hitos de esta historia secular. Para ello daremos tres pasos sucesivos:

(2) En *El sindicato y la Doctrina Social de la Iglesia: Documentación Social* 82 (1991) 123-124 he expuesto con más detenimiento la novedad de la industrialización.

* Primero aludiremos a los diversos periodos en que se pueden dividir los cien primeros años de la DSI.

* Después, atenderemos a su evolución. Porque es evidente que en estos cien años la reflexión sobre temas sociales ha evolucionado mucho, tanto en aspectos más externos como en sus mismas enseñanzas.

* Finalmente, al ritmo de esta evolución de la DSI, nos acercaremos a los que me parece que son sus principales logros, tras sus cien primeros años de vida.

I. Una historia de cien años

Cualquier intento de periodizar cien años de historia es subjetivo y sujeto a revisión y crítica. Pero puede iluminar esta parte de nuestra historia reciente hablar de seis periodos diversos desde 1891 hasta hoy:

* Podemos llamar **primeros planteamientos** a los años que ven surgir la revolución industrial y los cambios económicos y sociales originados por ella. Es el periodo inicial, en el que surgen el primer capitalismo, las primeras críticas que motiva (desde el socialismo utópico hasta Marx) y también los primeros balbuceos de la DSI.

* Alrededor de 1929 y en los años inmediatamente siguientes surge una etapa nueva, que reacciona **ante la crisis de los sistemas económicos**. La crisis de 1929 hace que se pongan en cuestión algunos dogmas capitalistas. Ya antes había sufrido otras crisis el marxismo: la escisión de la III Internacional, que tras la revolución rusa se desengancha del socialismo para dar paso al comunismo (1919) es un indicador claro. Ante el derrumbamiento de los modelos existentes, surge -precisamente en las naciones más jóvenes de Europa, Alemania e Italia- un modelo nuevo: el totalitarismo. De todas estas cuestiones se ocupa Pío XI en QA.

* La **II Guerra Mundial y la guerra fría** que la sigue marcan el periodo siguiente, muy absorbido y coloreado por ambos fenómenos mundiales. Para la Iglesia son los años del magisterio abundante de Pío XII, que, en gran medida, divulgará años más tarde Juan XXIII.

* La **década de los 60** significó el final de la guerra fría. Kennedy y Khrustchev simbolizan la posibilidad real de distensión. Por los mismos años, Juan XXIII abre las ventanas de la Iglesia al mundo: Concilio Vaticano II. Son años de optimismo ambiental. Y de una inflexión significativa en el talante de la DSI, como indicaré en su momento.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

* Como tras el Concilio vino el postconcilio, tras la sociedad opulenta de los años anteriores viene la crisis del petróleo (1973). *Crisis en la Iglesia y en la sociedad*: es la característica de esta etapa. Se discute o se acoge con reticencia el Magisterio de la Iglesia, la Teología de la Liberación plantea nuevos retos a la DSI. Y se impone como problema predominante el del desarrollo de los pueblos y el abismo Norte-Sur.

* Tras la caída del muro de Berlín -entendida como un acontecimiento simbólico- se abre un periodo distinto. ¿Podrá alumbrar un **nuevo orden internacional**? Ciertamente se abren esperanzas e interrogantes inéditos en los últimos años: la evolución en Rusia tras el frustrado golpe de Estado del 19 de agosto de 1991, la aparición en la escena internacional de las repúblicas bálticas, la guerra en los Balcanes con la consecuencia de la ruptura prácticamente inevitable de Yugoslavia, la propuesta del Presidente de los Estados Unidos de América de un desarme nuclear más allá de los acuerdos anteriores...

Sin duda han ocurrido muchas cosas a lo largo de estos cien años (3). Sobre todo -y es lo que más interesa ahora- ha variado el planteamiento de la cuestión social. Las condiciones de trabajo y vida del proletariado no son las de hace un siglo. Más en concreto, se han producido *tres fenómenos*:

* la **mundialización** del problema social, que hoy ya no se reduce a patronos y obreros, sino que tiene dimensión mundial (4),

* la evolución de las **ideologías**, que han ido modificando sus planteamientos iniciales, acercándose entre sí y desapareciendo prácticamente algunas (5).

* a la vez, las **clases sociales** han evolucionado de forma notable (6).

(3) Acerca del contexto histórico en que han ido apareciendo los diferentes documentos de la DSI, cf. R. M^a SANZ DE DIEGO, *Pensamiento Social Cristiano I*, Madrid, ed. ICAI, 6^a edición, 1989, pp. 497-502. Ahí se expone de forma esquemática. En las introducciones a cada documento de la DSI aparece con más amplitud.

(4) Ya QA lo percibía, pero es MM 122 y ss. quien lo explicita mejor.

(5) El marxismo ha desaparecido como régimen en Europa sin que se levantara una voz para añorarlo ni para decir el equivalente al nostálgico "Con Franco vivíamos mejor", pese a la difícil situación que atraviesan estos países que, en expresión de CA 28, comienzan ahora su postguerra. Ha desaparecido también prácticamente el anarquismo. Y el capitalismo ha evolucionado en casi todo el mundo, aunque aún queden restos de especies primitivas: *Ib*, 8.

(6) Tanto la burguesía como el proletariado y la clase media son hoy distintas de las de hace un siglo.

Ante cambios tan substanciales, lógicamente la DSI ha evolucionado. Sus mismos documentos de la DSI lo reconocen (7). Y tanto la Segunda Instrucción sobre la TL(22-3-1986) como SRS deducen de esta evolución dos realidades de indudable importancia

* En la DSI coexisten *principios* siempre válidos y *juicios contingentes* (8)

* La DSI es, por eso, *perennemente válida*, por su continuidad y novedad (9)

Por eso a continuación voy a presentar esta evolución desde una doble perspectiva: evolución en aspectos más externos y evolución en los contenidos. Y así podré presentar lo que creo que son los logros fundamentales de la DSI en sus primeros cien años de historia.

II. Los aspectos más externos de esta evolución

Además de la “letra” es importante la “música”. Lo que se dice no se descubre sólo a través de los contenidos, sino también del “retintín” o del “tono”. Concretamente me refiero a esto al hablar de “los aspectos más externos de esta evolución” de la DSI. Bajo este epígrafe es posible hacer cuatro calas en ella: la concepción que ha ido teniendo de sí misma, sus fuentes de inspiración, los destinatarios de sus enseñanzas y el nivel de sus propuestas.

1. Autoconcepción o autorretrato.

Inicialmente los Papas no dudaron de que lo que ellos exponían en la materia social pertenecía a su Magisterio Ordinario. Tampoco vacilaron en calificarlo como *Doctrina*. Con este nombre -DSI- fue recibida por la Iglesia y la Sociedad. Juan XXIII fue el último Papa que concibió así la DSI, como fruto que ofrece una Iglesia que es “Madre y Maestra”.

(7) Ya QA 99 hacía notar que había transcurrido tiempo desde RN y esto precisaba implícitamente una actualización de enseñanzas. Más claramente lo confiesa MM 50.

(8) Segunda Instrucción sobre la TL, 72. Porque van respondiendo a situaciones cambiantes.

(9) SRS, 3. Como recordaré en seguida, parte de la desconfianza ante la DSI en ambiente extra e intraeclesiales nacía de su carácter cambiante. De él deduce Juan Pablo II justamente lo contrario.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

Pero ya desde la aparición de RN no faltaron voces que discutían esta categoría a la DSI: era una materia no habitual en el Magisterio, aparentemente no teológica. No hay que olvidar también que buena parte de esta reticencia ante la DSI era también interesada: formaba parte de una actitud que, para no ser molestada en sus aspiraciones con remilgos éticos, pretendía quitar importancia a los pronunciamientos de la Iglesia en este campo (10).

No hay, con todo, que silenciar que, también dentro de la Iglesia, se alzaron voces que consideraban que el término "Doctrina" era poco adecuado para unas enseñanzas necesariamente cambiantes. Fueron tomando carta de naturaleza en la Iglesia otras expresiones: Enseñanza Social, Pensamiento Social Cristiano... (11). El Vaticano II, haciendo caso a estas voces y desde la conciencia de que las ciencias sociales, económicas y políticas tienen una autonomía propia (12), prefirió no utilizar la palabra "Doctrina" y hablar más bien de "principios de justicia y equidad postulados por la recta razón" (13).

Como en otros temas, también en éste Pablo VI sacó consecuencias nuevas del talante conciliar. Declaró expresamente que la Iglesia no tiene una palabra universal que decir ante los problemas sociales (14) y que una misma fe puede llevar a compromisos sociales diferentes (15). Desde ahí

(10) Las reacciones ante RN las ha estudiado F. MONTERO, *El primer catolicismo social y la "Rerum Novarum" en España (1889-1902)*, Madrid, CSIC, 1983. Antes me había hecho eco de algunas en R. M^a SANZ DE DIEGO, *La Iglesia española ante el reto de la industrialización*, en el tomo V de R. GARCIA VILLOSLOSADA (ed) *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC 1979, p.622. En XX Siglos 3 (1991), número monográfico dedicado a la Justicia Social con motivo del centenario de RN, varias colaboraciones -J. ANDRES GALLEGU, F. MONTERO, P. FULLANA y J. M^a LABOA- abordan la recepción de RN en España desde diferentes perspectivas.

(11) Sin afrontar la problemática subyacente, alude a esta diversidad de nombres CA, 2.

(12) GS, 36

(13) *Ib.*, 63. Con todo en GS 76 se lee "doctrina social": L. GONZALEZ-CARVAJAL lo ha explicado en *Para hacer buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia*: Revista de Fomento Social 43 (1988) 11.

(14) OA, 4.

(15) *Ib.*, 49-50.

y apoyado en su alta concepción de lo que es un cristiano adulto, animó a los creyentes a actuar en conciencia, unidos a la Iglesia y a los hombres de buena voluntad. Parecía que el concepto de Doctrina Social de Iglesia había pasado a la historia.

Con Juan Pablo II se han abierto perspectivas nuevas. Comenzó a utilizar de nuevo la palabra doctrina y desde el principio hizo patente un talante distinto: la Iglesia tiene algo que decir en esta materia (16). A través de la Segunda Instrucción sobre la TL (17) y de SRS ha aplicado a la DSI los conceptos de más peso en el vocabulario cristiano: es concreción de la Revelación bajo la guía del Espíritu Santo, parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, Teología Moral, doctrina para la acción (18). En CA ha repetido las mismas ideas y ha avanzado en dos facetas más:

* Por una parte, ha subrayado la fecundidad de la DSI -sus aportaciones a las reformas que han mejorado la condición de los trabajadores- y su necesidad cara a la nueva evangelización.

* Y, a la vez, ha insistido en que la credibilidad de la DSI dependerá del testimonio de las obras -la promoción de la justicia- y en las tres notas que caracterizan a la DSI: es interdisciplinar, práctica y experimental (19).

El mismo Juan Pablo II, también en CA resume lo que ha sido la DSI al afirmar que siempre ha estado al servicio de la dignidad del hombre (20). Años antes había autorizado con su firma la síntesis de la DSI que aparece en la Segunda Instrucción sobre la TL (21).

(16) Lo hice notar al aparecer LE en R. M^a SANZ DE DIEGO, *Lo nuevo de Laborem Exercens*: Revista de Fomento Social 146(1982) 123-124.

(17) Aunque no esté firmada por el Papa, está aprobada y refrendada por él. Y recoge su pensamiento.

(18) He explicitado más el alcance de estas expresiones en *Teología de la Liberación-Doctrina Social de la Iglesia*: Razón y Fe 1054-55 (1986) 116-125 y en *Ni ideología ni "Tercera Vía": Doctrina para la acción*: Revista de Fomento Social 172 (1988) 345-368.

(19) En *Pensamiento Social Cristiano I* (nota 3) 507-508 resumo lo que añade CA a los documentos anteriores en este punto, que aparece resumido en las pp. 505-507.

(20) CA 61.

(21) N^o 73.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

* su fuente es el mandamiento del amor que lleva a reconocer la dignidad de todo hombre, sujeto activo y responsable de la vida social.

* y sus principios básicos son los de solidaridad y subsidiariedad.

Ha repetido también muchas veces la triple caracterización de la DSI: principios de reflexión, criterios de juicio y directrices para la acción (22). Ha incluido su estudio en el curriculum de los aspirantes al sacerdocio (23). Hoy vuelve a hablarse de Doctrina Social de la Iglesia, al comenzar 1991 el Papa lo ha declarado año de la DSI y en CA lógicamente vuelve a ensalzarla (24).

Todo ello es indicio evidente de un nuevo rumbo, de una nueva autoconcepción de la DSI.

2. Las fuentes en que se inspira la DSI.

Lo hemos recordado hace poco: la DSI abordaba temas -el sindicato, los salarios, la huelga- que habían sido escasamente tratados por el Magisterio anterior. Por eso, la DSI tuvo que elaborar desde sus comienzos su propia metodología. Se basó especialmente en la Ley Natural (25) y, a medida que iban apareciendo documentos nuevos, en el magisterio de los predecesores. La fundamentación bíblica fue con frecuencia escasa y poco significativa (26).

Este modo de proceder presenta varios problemas. Entre ellos destacan quizá tres:

(22) Aparecía ya, como otras de las expresiones de Juan Pablo II en este tema, en MM, 236 y en OA 4.

(23) Congregación para la Educación Católica, 30-12-1988.

(24) No sólo por estar dedicada a conmemorar su primer centenario sino porque CA recoge la experiencia de lo sucedido en 1989 y de ahí deduce que la DSI es capaz de asumir los ideales del mundo obrero y de movilizar para cambiar la sociedad y la historia Cf. nota 19.

(25) Lo confiesa expresamente Pío XII en su Discurso del 25-9-1949 : GALINDO P. (Ed.), *Col. Encíclicas y Documentos Pontíficos*, Madrid, 7ª ed., 1967, T.I.p. 1529.

(26) Cf. el estudio de S. LYONNET, *A propos des fondements bibliques de la Constitution* [GS] en BARUNA, G, (ed.), *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1967, pág. 253-254, a propósito de MM y PT.

* El primero es la dificultad de aceptar -especial, aunque no únicamente, por parte de quienes no comparten nuestra fe y nuestra concepción del hombre- que la Iglesia sea el único intérprete de dicha Ley.

* No son tampoco de despreciar lo peligros, señalados ya por Ratzinger, de admitir, en nombre de la Ley Natural y bajo su amparo, ideas ajenas al cristianismo o de confundir Ley Natural con costumbre (27).

* Especialmente importante es que la fundamentación exclusiva o preponderante en la Ley Natural despojaba a la DSI de lo más original que podía aportar: su visión enraizada en la fe.

El Concilio fue también sensible a esta deficiencia. Siguiendo las huellas de Juan XXIII, hizo uso abundante de la observación empírica de la realidad y del auxilio de las ciencias humanas. Pablo VI apeló además a la conciencia del creyente. Pero ha sido Juan Pablo II quien ha emprendido también aquí un rumbo parcialmente nuevo. El Papa actual ha insistido desde el principio de su pontificado en que la DSI se basa en la Revelación. No sólo lo afirma expresamente en LE y SRS (28), sino que desde LE es abundante su recurso a la Escritura, sobre otras fuentes (29). En la última encíclica insiste en la Tradición de la Iglesia, para que no le falten a la DSI ninguna de las fuentes de la Revelación (30). Hay en todo esto otro ejemplo de evolución en el tono de la DSI.

3. A quién se dirige la DSI.

Es conocido que hasta MM las encíclicas se dirigían sólo a los católicos. Juan XXIII inauguró una nueva forma de encabezamiento de las mismas, añadiendo en PT'... y a todos los hombres de buena voluntad'', que ha seguido estando presente en casi todos los documentos posteriores de la DSI (31).

No parece que se deba sólo a la condición de "Párroco del mundo" que

(27) Cf. L. GONZALEZ DEL CARVAJAL, *Para hacer buen uso...* (nota 13), pp. 8-9.

(28) Le, 4; SRS, 1,3.41. Cf también la Segunda Instrucción sobre la TL, 72-73.

(29) Lo hice notar en *Lo nuevo de LE* (nota 16), p. 123. Sobre su postura ante las ciencias humanas y la conciencia, cf. *Mi ideología...* (nota 18), pp. 351-353.

(30) CA, 3

(31) Se exceptúan explicablemente GS, EN, OA y las Instrucciones sobre la TL.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

tenía el Papa Juan. Nace más bien de la convicción de que la palabra que tiene que decir la Iglesia sobre los problemas del mundo interesa a todos y cuenta con todos. Y es significativo que cuando el magisterio de la Iglesia abre el abanico de los destinatarios de sus enseñanzas, es cuando deja de emplear el recurso a la Ley Natural -el presunto lenguaje común para creyentes y no creyentes- y se apoya más en lo específico suyo: la Revelación. Aunque este modo de proceder no carece de dificultades(32), en cualquier caso, es indicio de otra evolución significativa de la DSI.

4. El nivel de sus exigencias.

Bastará con una alusión breve. La cuestión social se vivió inicialmente en condiciones de extrema dureza. El mismo León XIII, hablaba literalmente del “yugo de la esclavitud” que se imponía “a una muchedumbre infinita de proletarios” (33). Para no multiplicar las citas, Juan Pablo II, refiriéndose al tiempo de RN, ha hablado de la “gravísima injusticia de la realidad social” (34), y de un “sistema de injusticia y de daño, que pedía venganza al cielo” (35). En esta situación, RN propone explícitamente unas obligaciones mínimas de convivencia a patronos y obreros (36).

Esta distribución de responsabilidades a cada una de las clases en lucha y cierta tendencia a señalar sólo los mínimos siguen estando presentes en los documentos posteriores de la DSI, aunque no faltan, de vez en cuando, invitaciones más comprometidas y exigentes, como las de Pío XI

(32) No es tan evidente subrayar a la vez el carácter de Teología y aplicación de la Revelación que tiene la DSI y su aplicación por los no creyentes. Juan Pablo II mantiene ambos extremos sin que parezca preocuparle esta discordancia. En SRS 47 se espera que la DSI encuentre eco en todos los creyentes, de cualquier confesión. Lo mismo dice en CA 60, sin que parezca encontrar un obstáculo para ello en la afirmación de CA, 5: “no existe verdadera solución para la «cuestión social» fuera del Evangelio”.

(33) RN 1.

(34) CA 4

(35) LE, 8.

(36) Nº 14. Más extensamente en *Pensamiento Social Cristiano I*, pp. 540-541.

cuando, en los párrafos finales de QA, proponía cristianizar la vida económica y que los obreros fuesen "apóstoles de los obreros". Especialmente a partir de PP, dejan de dirigirse exhortaciones a las distintas clases sociales pues la mundialización del problema social y la magnitud del problema del subdesarrollo invitan a una acción conjunta (37). A la vez, por el alto concepto del cristiano que tenía Pablo VI, las invitaciones superan ya con mucho los mínimos, que habían sido anteriormente el tono de muchos documentos anteriores (38). La DSI es cada vez más profética. Otro cambio de tono y de acento.

III. La evolución más honda: la de contenidos

Si es significativa la evolución de la DSI en sus aspectos más externos, lo es más en lo que se refiere a sus contenidos. No cabe en estas páginas un estudio pormenorizado de este aspecto. Pero unas calas bien elegidas pueden dar una idea exacta del sentido de esta evolución. En concreto nos acercaremos ahora a la postura ante la propiedad privada, la lucha de clases, los sistemas socioeconómicos y el trabajo con los problemas anejos a él (39).

1. De la propiedad privada al Destino Universal de los Bienes.

Esquemáticamente pueden considerarse cuatro momentos en la evolución del pensamiento de la DSI acerca de este tema básico. El primero está representado por RN. Para Marx la propiedad privada de los bienes de producción era la causa última de la injusticia del capitalismo (40). Por eso, una de las aspiraciones socialistas tras conseguir el poder político era desprivatizar esta propiedad. Al acabar con ella, la religión y la familia, el socialismo auguraba un cambio total en la sociedad. Se comprende

(37) Esto no obsta para que SRS distinga entre las obligaciones de los pueblos ya desarrollados y las de los que aún se encuentran en vías de desarrollo.

(38) Cf. PP 47, como ejemplo significativo de estas invitaciones.

(39) En *Pensamiento Social Cristiano I* (nota 3), pp. 510-550 desarrollo más todo lo que expondré a continuación.

(40) Por ser la raíz de la alienación, "*entäußerung*", del trabajo sobre el capital. Cf. A. LOPEZ CABALLERO, *La Iglesia y la técnica económica. Reflexiones a propósito de CA*, en *Técnica Económica* 136 (septiembre 1991), 12

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

desde aquí el nerviosismo de la sociedad tradicional que veía amenazados los tres pilares en que se sustentaba y también la autoridad del Estado.

* León XIII participó de este nerviosismo. Dedicó la primera parte de RN a refutar los errores socialistas sobre la propiedad con un conjunto de seis argumentos, tomados de la tradición, que ni son siempre atinados, ni responden a la argumentación socialista (41).

* Transcurridos cuarenta años, Pío XI puede enfrentarse al problema con más calma. Los mismos socialistas se habían dividido ante la necesidad de desprivatizar la propiedad: mientras la Segunda Internacional había reducido sus exigencias en este terreno, la Tercera volvía a una interpretación radical de Marx en este punto (42). Desde esta calma Pío XI puede iniciar con tranquilidad un camino en el que le seguirán sus sucesores hasta el Concilio: la doble afirmación del derecho de propiedad y de su función social (43).

* En esta dirección insistirán Pío XII y Juan XXIII. Este último, con su realismo habitual, hará notar que el problema de la propiedad se plantea en nuestro siglo desde perspectivas distintas a las propuestas por Marx (44), lo que no es obstáculo para que reafirme la doctrina tradicional (45), aunque insistiendo en la función social de toda propiedad.

* En este punto correspondió al Vaticano II sacar consecuencias de la evolución precedente. Dos factores influyeron especialmente: la mayor fundamentación de la DSI en la Escritura y la ya aludida insistencia creciente en la función social de la propiedad. Ambos llevaron a los Padres Conciliares a un planteamiento distinto. Lo que realmente nos dice la Revelación es que Dios ha creado al hombre y al mundo. Puesto que Dios es coherente, el mundo tiene como finalidad el sustento de todos los hombres. Luego lo primero que debemos defender es el Destino Universal de los Bienes. La propiedad privada tiene sentido como garantía de la libertad, pero subordinada al Destino Universal de los Bienes (46).

(41) RN 3-12. En ningún momento se distingue entre bienes de consumo y de producción.

(42) QA se hace eco de ello en los números 112 y 114.

(43) QA, 44-52.

(44) MM, 104-108.

(45) *Ibid.*, 109-121.

(46) GS, 69-71.

Los Papas posteriores al Concilio han sacado las consecuencias: la propiedad privada no es para nadie un derecho absoluto ni incondicional, pues está siempre subordinada al Destino Universal de los Bienes, dice Pablo VI (47). Juan Pablo II habla con frecuencia de la “hipoteca social” que pesa sobre toda propiedad (48) y significativamente en CA titula un capítulo así: *La propiedad privada y el destino universal de los bienes* (49).

¿Cuál ha sido el sentido de esta evolución? Creo que se puede afirmar que la DSI ha vuelto los ojos más a la miseria del mundo que al derecho de los propietarios, más a la inspiración bíblica que a una visión parcial y teórica del Derecho Natural. Y, una vez resuelto este punto, ha podido abrirse a campos nuevos, que dependen de él: la teología del desarrollo y la ecología (50). Ha sido una inflexión trascendental para la DSI.

2. Evolución acerca de la lucha de clases y otros temas afines.

Otro campo en el que se ha producido un cambio significativo en la DSI ha sido su postura ante la lucha de clases. No es casualidad: la lucha de clases fue uno de los conceptos básicos de K. Marx, del que se derivaban su concepción del sindicato y de la huelga.

Al convertirse en mundial la cuestión social y desbordar el esquema obrero-patrón, se planteó el problema de la violencia, ya no sólo social, sino también política. Todos estos temas han tenido cabida en la DSI. Dada la correlación que existe entre ellos, atenderemos a todos en una exposición cronológica, que puede abarcar tres etapas, separadas por el Concilio Vaticano II.

(47) PP, 23.

(48) Por ejemplo en SRS 42.

(49) El IV, números 30 a 43.

(50) La primera la desarrollan PP y SRS. La ecología aparece en QA, 21, SRS 34 y en los Documentos de Basilea (1889) y Seúl (1990), desde perspectivas distintas a las de MM 189. Juan Pablo II ha dedicado a este tema el Mensaje para la Jornada de la Paz en 1991, entre otros documentos. Y en CA 37-40 vuelve a tratar la cuestión ecológica, que amplía al “ambiente humano”.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

* RN y QA tuvieron que enfrentarse a la visión de la *lucha de clases* defendida por Marx y lo hicieron con manifiesta incomodidad. Lógicamente estaban en contra de la injusticia, pero no compartían la creencia de que su única solución pasaba por la lucha. Por eso desacreditan este método (51). Ambos se muestran reticentes ante la *huelga* (52) aunque decididamente partidarios de la existencia de *sindicatos* (53).

* También en este punto el Concilio -pues Juan XXIII tocó poco este tema, aunque sí el de la paz, tan próximo a él- planteó las cosas de forma distinta, aplicando el punto de visto tradicional de la Iglesia sobre la violencia a los conflictos laborales y en concreto a la *huelga*, admitida como último medio (54). Paralelamente los documentos de esta época manifiestan un extraordinario apoyo a la labor de los *sindicatos*, cuyas tareas van reformulando (55), a medida que se modifican las condiciones sociales, como veremos ahora.

* Pasado ya el Concilio, se han acelerado los cambios de planteamiento en todos estos temas. Por razones de claridad es conveniente tratarlos por separado, pese a su vecindad ideológica y a su mutua conexión.

- Una serie de factores han contribuido a plantear de otra forma el papel de los *sindicatos*. Tres realidades han modificado su finalidad: buena parte de sus aspiraciones iniciales han sido ya conseguidas y asumidas por los gobiernos, la creación de las patronales debilita la fuerza sindical y la intervención del Estado en todos los órdenes de la vida, especialmente en la economía, politiza también su actividad. Desde esta perspectiva Pablo VI continúa reformulando la finalidad del sindicato, concebido cada vez más como un instrumento de cooperación y un cauce de responsabilidad cara a

(51) RN 14 lo hace directamente. QA 112, indirectamente, al condenar al comunismo.

(52) RN 29 subraya los males que se derivan de ella, aunque sin negar el derecho a la huelga y recordando que el primer deber del Estado ante ella no es reprimirla, sino remover sus causas. QA no aborda el tema: lo que dice en el n° 94 se refiere al sistema corporativo de Mussolini, aunque resulta expresivo que no critique directamente la negación de este derecho en los números siguientes, en los que evalúa moralmente el sistema corporativo.

(53) Toda la última parte de RN (34-40) se dedica a ellos. En QA 79 se enuncia el principio de subsidiariedad -en el que éstos apoyan su existencia- y en virtud de él se critica el recorte de sus funciones en el sistema corporativo: 95.

(54) GS, 68.

(55) MM, 103; Gs, 68. He abordado esta temática en *Sindicalismo actual y Doctrina Social de la Iglesia*: en Corintios XIII 54-55 (1990) 204 y 214-217.

las tareas comunes (56). Pensando en el entonces existente sistema comunista que negaba legitimidad a los sindicatos libres, el actual Papa realizó una defensa decidida de ellos -son elementos imprescindibles de la vida social- y en coherencia con su postura ante la lucha de clases de la que nos ocuparemos ahora, aclaró que la lucha de los sindicatos no es contra nadie, sino a favor de la justicia (57). Más tarde, la Segunda Instrucción acerca de la Teología de la Liberación tuvo interés en reafirmar que no hay contradicción entre el apoyo de la DSI a los sindicatos y su oposición a la lucha de clases (58).

- Respecto a la huelga, tanto Pablo VI como Juan Pablo II han añadido una doble matización a la enseñanza anterior: desaconsejar las de carácter político y poner impedimentos a las que afecten a servicios necesarios para la vida de una comunidad (59).

- Por lo que se refiere a la lucha de clases, han debilitado la fuerza teórica y el atractivo de este concepto varios factores: el progreso real del mundo obrero y su creciente aburguesamiento, el convencimiento de las ventajas que reporta a todos la concertación y el posterior fracaso del marxismo. Ya antes de 1989, LE había desmontado la justificación que hace K.Marx de la lucha de clases, mostrando cómo, al analizar el proceso de producción, Capital y Trabajo no deben estar enfrentados, pues el Capital proviene del Trabajo, aunque en forma distinta a como lo entendía Marx (60). Tras el hundimiento del marxismo, CA equipara negativamente la lucha de clases con el militarismo, el imperialismo y la guerra total, por su raíz atea, por no respetar la dignidad del otro y por buscar un interés de parte que suplanta al bien común (61).

- Ha surgido también en esta época, una reflexión nueva sobre la

(56) PP, 38-39; OA, 14. Cf. de nuevo el artículo citado en la nota anterior.

(57) LE, 20, con alusión implícita, pero clara, al sindicato "Solidarnosc" de Lech Walesa. Más tarde en SRS 15 denunció como indicio de subdesarrollo la represión de la libertad sindical y en CA ha cantado el protagonismo del mismo sindicato de su Polonia natal en la evolución política que ha llevado al hundimiento del marxismo en Centroeuropa.

(58) Número 77.

(59) OA, 14 y LE, 20.

(60) LE, 12-13. Sobre este cambio en la problemática ligada a los sindicatos cf. R. M^a SANZ DE DIEGO, *Sindicalismo actual y Doctrina Social de la Iglesia*: Corintios XIII, 54-55(1990) 199-230.

(61) CA, 14. Se refiere al concepto marxista, no a la lucha por la justicia social.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

violencia y la revolución como armas en la lucha contra la injusticia social. En este sentido, Pablo VI se hacía eco de la grave tentación de la violencia en uno de los textos más complejos de la DSI y que han merecido una exégesis más abundante (62). El mismo Papa aclaró el significado de sus palabras años más tarde (63). En la Segunda Instrucción sobre la TL se volvió a analizar el mismo polémico texto (64) y se ha propuesto como enseñanza alternativa y complementaria la "resistencia pasiva", fórmula equivalente a juicio de muchos a la "no-violencia activa". Para Juan Pablo II la contribución de los cristianos a la caída del marxismo en su Polonia natal ha reforzado sus convicciones sobre la eficacia del espíritu evangélico no violento (65).

Como se ve, el cambio aquí ha sido importante. De una postura reticente ante la lucha de clases se ha pasado a su desautorización total, salvando sin embargo el derecho a la huelga, con limitaciones nacidas del respeto al bien común y del deseo de deslindar en lo posible (66) acción política y acción sindical. Esta, con los matices indicados, ha recibido fuertes alabanzas en los últimos documentos de la DSI. Que, espoleada por la Teología de la Liberación, se ha abierto en el tema de la violencia a perspectivas más enraizadas en el evangelio.

3. Postura cambiante ante las otras alternativas.

La DSI ha tenido que convivir con otras repuestas al problema social, distintas y opuestas a ella. Y también aquí se ha evidenciado una evolución llamativa, que una vez más podemos esquematizar en cuatro periodos.

* Abarcan el primero RN y QA. Tanto León XIII como Pío XI son duros al expresar su juicio sobre el capitalismo y el socialismo. El primero se opone al

(62) PP, 30-31.

(63) *Evangelii Nuntiandi*, 37.

(64) Números 78-79.

(65) CA 25 es en su primer párrafo un canto épico a esta actitud cristiana.

(66) Ya MM 97-98 hacía notar la necesaria conexión entre ambas: las últimas decisiones que afectan a los trabajadores se toman en un ámbito político. Por eso LE 20 insta a la separación en lo posible de ambas actividades, aunque hay que reconocer -y CA lo hace- el influjo que ha tenido un sindicato -"Solidarnosc"- en los cambios políticos de Polonia y Europa.

socialismo en toda la primera parte de su encíclica, pero es igualmente duro con el capitalismo al postular la intervención del Estado y al oponerse a que la ley oferta-demanda decida la cuantía de los salarios (67). En definitiva, aunque con matices, pues también acepta algunos de los supuestos ideológicos de ambos sistemas, el talante es de **condena**. Lo es también en QA: Pío XI distingue entre socialismo y comunismo, ya escindidos, y a nivel distinto es crítico con ambos (los dos son incompatibles con el cristianismo), como lo es también con el capitalismo, al que acusa de injusto y engañoso, aunque blasona de cristiano (68).

* Con el **Papa Juan y el Vaticano II** se abre paso un talante nuevo de la Iglesia respecto a las otras alternativas. Puede definirse como **distancia respetuosa**. Se afirman las propias convicciones pero sin ánimo de condena (69). El Concilio ni siquiera llama por su nombre al capitalismo y al marxismo, aunque los designa inequívocamente (70).

* **Pablo VI** inauguró una actitud también nueva ante los sistemas: la **apelación a la conciencia** del creyente. Partiendo de la distinción, expresada ya por Juan XXIII (71), entre ideología y movimiento histórico, analiza -especialmente en OA, pero también en PP (72)- lo que hay detrás de cada una de ellas e invita al creyente a situarse ante ellas en conciencia, aportándole datos para que tome esta decisión. Es una muestra más de la agudeza intelectual del Papa Montini y de su exquisito respeto a la conciencia del creyente.

* **El actual Papa** ha conocido por experiencia propia el capitalismo y el colectivismo. Por eso se sitúa ante ambos desde una perspectiva diferente: el **reto** a ambos, exigiéndoles que coloquen realmente al hombre en el centro y denunciando sus excesos (73).

Se ha discutido recientemente si SRS se coloca equidistantemente ante los dos sistemas. Es cierto que los iguala en algunos aspectos: ambos tienen una concepción equivocada del desarrollo que exige corrección

(67) RN 3-12 se opone al socialismo. La intervención del Estado se postula en RN, 24-33. Sobre la ley oferta-demanda y la cuantía del salario habla en RN 32.

(68) Los juicios duros sobre el capitalismo esmaltan toda la encíclica. Cf. principalmente los números 105-110 y 125.

(69) MM 212-217 y GS 65 se mueven en esta perspectiva.

(70) GS, 65.

(71) PT, 159.

(72) OA, 26-37, y 50; PP, 26.

(73) Cf. entre otros textos LE 14 y SRS 20-22, 41 y 48.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

radical, ambos bloques tienen pretensiones imperialistas, utilizan la fuerza militar y su enfrentamiento -SRS se escribe antes de la caída del muro de Berlín- contribuye a agrandar el abismo Norte-Sur (74). Por eso la DSI es crítico ante ambos sistemas (75) y no manifiesta preferencia por ninguno, con tal de que respete la dignidad del hombre y la libertad religiosa (76). Aunque sólo fuese por esta última concreción, no parece objetivo creer que el Papa equipara los dos sistemas. En este sentido se han pronunciado voces autorizadas (77).

Tras la aparición de CA no quedan dudas al respecto. Quizá puede hablarse de una nueva etapa de la DSI, que reformula su actitud ante las otras alternativas. Es posible que esta etapa pueda llamarse **“invitación a crear una sociedad nueva”**.

Parece claro que CA significa un talante distinto ante capitalismo y colectivismo. Debe ser así si quiere tomar nota del hundimiento de este último en Europa. Y al hablar de hundimiento no pienso sólo en la desaparición de sistemas y hasta de los Partidos Comunistas -¿quién hubiera imaginado sólo hace meses la desaparición del PCUS?- sino en la ausencia de defensores de la ideología, en el desprestigio social del marxismo. Por otra parte, es posible que el Papa haya pensado que las condenas o denuncias genéricas e inmatizadas no son lo mejor que puede hacer la Iglesia si quiere contribuir a una regeneración moral del mundo (78). Por eso, en CA, Juan Pablo II da dos pasos sucesivos:

* *Distingue* entre ambos sistemas -colectivismo y capitalismo- y dentro de este último, que trata más detenidamente por ser el que subsiste, entre elementos económicos y un sistema ético-cultural.

* Propone en líneas generales el modelo de sociedad a que deben colaborar

(74) SRS, 21-22. he tratado más ampliamente este punto en *Ni ideología, ni “tercera vía”*..., pp. 354-357.

(75) SRS, 21.

(76) SRS, 41.

(77) Cf. discurso inaugural del Card. Suquía en la XLVIII Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, abril 1988.

(78) Más ampliamente me ocupo de todo esto en *¿Hacia dónde va Centesimus Annus?: Razón y Fe* 1.112 (1991) 586-589. *Pensamiento Social Cristiano* 1, 547-549.

los cristianos. Aunque la Iglesia no tiene modelos que ofrecer se inclina por una sociedad basada en el trabajo libre, la empresa y la participación (79), en la que algunos ven un retrato genérico de la socialdemocracia.

Juan Pablo II toma nota del hundimiento del marxismo, que atribuye a su violación de los derechos humanos nacida de su raíz atea como fondo de su evidente fracaso económico (80), y continúa implacablemente su disputa ideológica con el marxismo, del que desmonta, entre otros, dos conceptos-clave: la lucha de clases y la alienación (81).

Ante el capitalismo, en la última encíclica distingue claramente entre elementos económicos (libertad de mercado, propiedad privada, beneficio empresarial) que reconoce como útiles -aunque a cada uno de ellos le añade una apostilla que impide absolutizarlos y que vale la pena considerar detenidamente, pues es indicio de una postura rica en matices, que no es quizá la que la mayoría de la opinión piensa (82)- y un sistema ético cultural, es decir un cuadro de valores y de modos de vida (concepción de la libertad, insolidaridad, materialismo), lógicamente rechazables desde el evangelio (83).

De todo lo anterior se deduce con claridad que también en este aspecto se ha producido una evolución clara dentro de la DSI. Y quizá con CA se está inaugurando una nueva forma de situarse ante los sistemas, que no se queda en apreciaciones genéricas sino desciende a actitudes, enraizadas indudablemente en los sistemas, pero diferenciables de ellos.

(79) CA 35.

(80) CA, 22-24.

(81) Sobre la lucha de clases cf. CA 14, que continúa y agudiza LE 11-12. Sobre la alienación, CA 41.

(82) Por ejemplo, la *libertad* económica es parte de la libertad humana total y debe estar abierta a la Verdad. La *empresa* es comunidad de personas, no sólo sociedad de capitales. El *mercado* sirve sólo para las necesidades vendibles y debe ser controlado por la sociedad. La *propiedad privada* está sometida al Destino Universal de los Bienes. El *beneficio empresarial* es lícito e indicio de una adecuada utilización de los recursos. Pero no es el único índice de una empresa. Cf. CA 35 y 42.

(83) Cf. especialmente CA 39-42.

**La doctrina social de la Iglesia:
De la II Internacional a la disolución del PCUS**

4. El factor humano: el trabajo y su retribución

Aunque estas páginas no pretenden resumir todos los contenidos de la DSI en sus cien años de historia, puede ser clarificador fijarnos en un último campo en el que se detecta una evolución semejante a las anteriormente recordadas: la visión del trabajo y un problema relacionado con él, el salario. Se trata además de un tema básico para la DSI por su conexión con lo que es un concepto básico para ella y una de sus mejores aportaciones: el hombre (84).

Acerca del trabajo ha reflexionado la DSI desde RN. Quizá una de sus aportaciones más fecundas sea destacar su carácter personal (85), del que podrá deducirse más tarde que el trabajo es título de propiedad, poniendo las bases para la justificación del contrato de sociedad (86), que, en el fondo, apunta a una nueva manera de concebir la empresa (87). El Vaticano II esbozó las líneas generales de la espiritualidad del trabajo: es medio de personalización, cauce para ejercer el servicio a los demás y para asociarse a la obra redentora de Cristo (88). Este esbozo lo completó LE, monográficamente dedicada al trabajo humano, en su última parte. Según LE, el trabajo es:

- * cualquier actividad humana (1),
- * clave de la cuestión social si se aborda desde el punto de vista del bien del hombre (3),
- * objetivo y subjetivo (4-10),
- * colaboración con Dios Creador, que encarga a los hombres “Dominad la tierra” (25)
- * medio de identificación con Cristo y con su Misterio Pascual. Al integrarse en el mundo laboral, el cristiano se ve sometido a la injusticia y el pecado del mundo (como Cristo en su muerte) y a la vez - como en la Resurrección- está preparando una vida y un mundo nuevos (26-27).

(84) Sobre la centralidad del hombre en la DSI, cf. el último capítulo de CA: *El hombre es el camino de la Iglesia*.

(85) RN, 32. Cf. también RN, 7.

(86) QA, 52 y 65 respectivamente.

(87) Cf. *Pensamiento Social Cristiano I*, 523-524. Y el artículo de A. LOPEZ CABALLERO citado en la nota 37.

(88) GS, 67.

Aunque parecía que tras esta reflexión monográfica Juan Pablo II había dicho ya todo lo que pensaba sobre el trabajo, en CA ha vuelto a abordar detenidamente el tema. Reproduce algunas de sus consideraciones anteriores, pero añade otras nuevas: Destacan entre ellas el considerarlo como raíz de la propiedad privada, la afirmación de su creciente importancia en la economía moderna -es el factor decisivo de la producción, como antes lo fueron la tierra y el capital- y la convicción de que el trabajo es, cada vez más, social: trabajamos *con otros y para otros* (89).

Se puede, pues, descubrir un progresivo enriquecimiento del concepto de trabajo, producto de una antropología fecundada por la fe. Y esto ha tenido consecuencias prácticas.

* Por eso la DSI ha sido sensible a la preocupación de quienes presentaban reparos al sistema de salariado, independientemente de la retribución asignada a cada trabajador, al considerar que siendo el trabajo expresión de la persona, ésta no podía venderse o alquilarse, ni tampoco entrar en el mercado como un objeto más, sujeto a sus leyes (90). A propósito de esta problemática, surgió en la DSI un contenido nuevo: el contrato de sociedad (91), esbozo de un nuevo modelo de empresa, como queda ya apuntado.

* Paralelamente la DSI ha ido precisando también la cuantía del salario. Inicialmente eran antitéticas las posturas capitalista y proletaria. Mientras los primeros defendían la ley oferta-demanda, los segundos enarbolaban una doble bandera: "a cada uno según sus necesidades; a cada uno según su producción". Más tarde completaron el cuadro los totalitarios, que reservaban al Estado la fijación de la cuantía salarial.

(89) CA 31-32 sobre todo. He resumido la aportación de CA en este punto en *Enseñanza Social de la Iglesia*, 3ª edición, Madrid, Ed. ICAI, 1991, 324-325.

(90) Es conocida la recreación del ambiente que rodeó la aparición de RN hecha por G. BERNANOS en su *Diario de un cura rural*. Subraya precisamente este aspecto como uno de los básicos: "La encíclica *Rerum novarum*: tú la lees tranquilamente como si fuera una Pastoral cualquiera de Cuaresma. Entoces, pequeño mío, sentíamos cómo temblaba la tierra debajo de nuestros pies. ¡Qué entusiasmo! Una idea tan simple como la de que el trabajo no es una mercancía sometida a la ley de la oferta y la demanda, que no se puede especular con los salarios ni con la vida de los hombres como con el trigo, el azúcar o el café, eran cosas que turbaban las conciencias. Por explicarlas desde el púlpito me tomaron por socialista".

(91) QA 65. Desde otra perspectiva lo vuelven a citar MM y LE.

La doctrina social de la Iglesia: De la II Internacional a la disolución del PCUS

Frente a estas tres alternativas, la DSI ha llegado a una postura peculiar. En MM (92):

* No se admiten como criterios válidos para fijar la cuantía del salario ni la ley oferta-demanda ni el arbitrio de los poderosos, postura capitalista y totalitaria respectivamente.

* Se admiten las dos pretensiones proletarias: necesidades y producción.

* Se complementan con una referencia a la situación de la empresa y al Bien común nacional e internacional.

Es quizá una expresión adecuada de la posición de la DSI ante las demás alternativas: no hay enfeudamiento respecto al capitalismo o al Estado y hay una mayor amplitud de miras en comparación con el proletariado, cuyas pretensiones básicas se apoyan. Y no hay que olvidar que el tema de la cuantía del salario fue uno de los que enfrentaron al capitalismo y al proletariado en los albores de la revolución industrial, que planteó de forma nueva la cuestión social.

Conclusión : Logros y tareas.

Si queremos caracterizar en unos brochazos rápidos la dirección de este cambio evolutivo en la DSI, creo que con rigor se puede hablar de tres constantes. No son las únicas, pero pienso que son las principales.

* La DSI se ha hecho cada vez más consciente de la miseria y de la injusticia del mundo. En un primer momento (RN) concibió el problema social como enfrentamiento obrero-patrón. Ya Pío XI se abrió a una perspectiva internacional: tras las crisis del capitalismo (1929) y del marxismo (escindido entre la II y III Internacional) y ante la aparición de los totalitarismos, era preciso encontrar un nuevo orden internacional. Juan XXIII dedicó la Tercera Parte de MM a la mundialización del problema social. El Vaticano II estaba abierto a una perspectiva internacional. Tras Pablo VI, el desarrollo del mundo es el tema recurrente en los documentos de la DSI. La injusticia tiene causas estructurales, se apoya en mecanismos perversos y en unas estructuras

(92) Nº 71. Es la culminación de un proceso anterior (RN, 32; QA, 70-75), que GS, 67 sólo puntualiza lateralmente. El tema ha quedado tan resuelto que los documentos posteriores, incluso LE, no añaden nada nuevo sobre él, aunque sí sobre las diversas formas del salario familiar: LE, 19.

y reglas del comercio internacional que hacen que el problema no esté en vías de solución.

* La DSI se ha mostrado cada vez más abierta a la realidad. Y la realidad más numerosa es la de millones de seres humanos estancados en la miseria. Por eso, más que defender derechos y formas sociales amenazadas, la DSI quiere confrontar la realidad con el evangelio para modificarla. El recurso a las ciencias humanas ha contribuido también a dotar de más realismo a la DSI, cada vez más alejada de exhortaciones genéricas.

* A la vez que se abría al mundo y a la realidad, la DSI se ha fundamentado en la **Revelación** con firmeza creciente. Por eso es Teología Moral, puede interpelar la conciencia de los creyentes e iluminar la de todos los hombres de buena voluntad.

Sin pretender ser profeta, creo que se pueden aventurar las líneas por las que puede seguir evolucionando la DSI. Quizá son sólo deseos, pero hay muchos que aspiramos a que sean realidades en el segundo siglo de la DSI:

* Un estilo menos difícil de entender por el pueblo cristiano, sin que eso signifique renunciar al rigor y al equilibrio. Y un **proceso de elaboración** de los documentos con mayor audiencia a otras instancias y con mayor participación eclesial (93).

* Se debe precisar más sobre el **sujeto de la DSI**, es decir sobre las posibilidades reales del seglar cristiano para actuar corporativamente en los problemas sociales (94).

* Tras el derrumbamiento del marxismo en Europa, toca a la DSI emprender la **corrección necesaria del capitalismo**, señalando lo que tiene de aceptable y denunciando lo que de él no puede ser admitido por una conciencia cristiana (95).

(93) El documento de la Conferencia Episcopal norteamericana *Justicia económica para todos* es un ejemplo de un procedimiento nuevo. Sobre el estilo de la DSI, cf. las colaboraciones de Y. CALVEZ, R. M^a SANZ DE DIEGO y M. ALCALA en *Revista de Fomento Social* 172 (1988) 387-412.

(94) He explicitado más mis ideas sobre este punto en *Ni ideología...* 365-368, en *Veinticinco -y cien- años de Doctrina Social de la Iglesia: Razón y Fe* 1103-1104(1990) 185 y en *La Doctrina Social de la Iglesia. Casi cien años de historia: Sal Terrae* (1990) 209-210. Cf. también en VV.AA., *Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, la colaboración de J.MARTINEZ, *A manera de introducción: Reflexiones sobre el contexto de la encíclica*, especialmente las pp. 27-28.

(95) En parte esta tarea ha sido comenzada ya por CA. Pero creemos que debe proseguirse. Y que debe ser vivencialmente asumida por la conciencia católica.

**La doctrina social de la Iglesia:
De la II Internacional a la disolución del PCUS**

Estas me parece que serían las asignaturas pendientes de una DSI que ha evolucionado notablemente -que ha aprobado muchas otras asignaturas, por seguir recurriendo a la misma metáfora- a lo largo de sus años de historia al servicio de la humanidad.

Estas páginas se abrían recordando la evolución de asociaciones nacidas como respuesta a la cuestión social y contemporáneas a la DSI. Si aquellas han cambiando tan radicalmente, no es extraño que también ésta haya evolucionado. Es, además, la señal de que se sigue mostrando viva, como lo es la realidad social a la que se refiere y pretende mejorar.

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento. Crónica del Seminario de Río de Janeiro

En conmemoración del centenario de la Encíclica “*Rerum Novarum*” de León XIII (1891), el Centro Juan XXIII de Investigación y Acción Social de Río de Janeiro, en colaboración y con el apoyo del “Center of Concern” de Washington, Estados Unidos, realizó, del 2 al 6 de septiembre de 1991, un Seminario sobre la Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación. Participaron en este Seminario conocidos representantes de esas dos vertientes del pensamiento social cristiano, procedentes de 5 países de América Latina y también de los Estados Unidos. Entre los participantes también había dos Obispos miembros de la Comisión Episcopal de Pastoral de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (CNBB). Esta es la crónica del Seminario que nos envía amablemente Francisco Ivern S.J.

Francisco IVERN, S.J. (*)

(*) Director del Centro Juan XXIII (Río de Janeiro).

I. Introducción

El objetivo del Seminario era iniciar un diálogo, franco y abierto, sobre puntos de convergencia y divergencia entre la Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación. El magisterio social de la Iglesia se funda e inspira en la larga y rica tradición social del cristianismo. Sin embargo, cuando hablamos de “doctrina social” pensamos sobre todo en las grandes Encíclicas y documentos sociales de los Papas de los últimos cien años y que constituyen hoy la expresión más sistemática y autorizada de esta doctrina. Por otro lado, la Teología de la Liberación también se inspira en esa misma tradición. Con todo, además de diferencias metodológicas y de enfoque, esa teología refleja necesariamente el “locus” social y cultural en que nació y se desarrolló.

Los organizadores del Seminario juzgaron que el momento era oportuno para iniciar ese diálogo. Hoy día algunos se preguntan si la crisis del socialismo real no significa también el fin de una teología que en él se inspiraba, por lo menos en sus mediaciones sociales y analíticas. Para muchos el colapso del socialismo marxista del Este europeo parecería implicar el triunfo del liberalismo o del neo-liberalismo económico, como única alternativa válida y posible. En esas circunstancias, ¿no será la Doctrina Social de la Iglesia -más moderada- la que responda mejor a ese nuevo contexto?

Ultimamente, y con una cierta frecuencia, la Iglesia nos ha alertado sobre los riesgos y peligros de reduccionismos indebidos que presentan ciertas corrientes de la Teología de la Liberación. Sin embargo, también la misma Iglesia, en importantes y recientes documentos, ha reconocido los valores que representa una Teología de la Liberación “bien entendida” y ha subrayado la utilidad y necesidad de esa “nueva etapa de una reflexión teológica que encuentra en la tradición cristiana su inspiración y fuerza”. ¿Será que esa Teología de la Liberación “bien entendida”, en conformidad con el Magisterio de la Iglesia, se identificaría enteramente con la Doctrina Social de la Iglesia y no tendría nada específico o propio que desgastantes polarizaciones y malentendidos, ¿no habría llegado el momento de confrontar de nuevo la Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación? De esta comparación o confrontación, lúcida,

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

serena y valiente, aparecerían ciertamente tanto las diferencias, como también las convergencias entre esos dos “saberes”, epistemologías o modos de entender la contribución social de la Iglesia. Así se podría iniciar un diálogo e intercambio que contribuiría a un mutuo enriquecimiento. Los desafíos que presenta la coyuntura actual, tanto a nivel mundial como latinoamericano, son de tal magnitud y gravedad que no podemos permitirnos ignorar y dejar de aprovechar la verdad, luz y fuerza que se encuentran en las diversas tradiciones, corrientes de pensamiento y reflexiones teológicas que el Espíritu suscita en el seno de la Iglesia, a lo largo de la historia.

El Seminario intentó abrir un espacio para ese intercambio y diálogo. La metodología empleada fue bien sencilla. Dos ponencias introductorias dieron una visión de conjunto del actual estado y evolución de la Doctrina Social de la Iglesia y de la Teología de la Liberación, permitiendo así una primera comparación entre las dos, desde el punto de vista teórico o epistemológico. ¿Será que esas dos realidades, esos dos modos de “saber” o de “hacer teología”, son tan diversos que el diálogo y la colaboración son prácticamente imposibles? ¿No existirá una cierta complementariedad entre ellas? Esta primera comparación, a nivel teórico y epistemológico, se realizó más concretamente, en el correr del Seminario, mediante la discusión de temas claves que son tratados tanto por la Doctrina Social de la Iglesia, como por la Teología de la Liberación, aunque a veces de modos o desde perspectivas diversas. Fueron temas como: la solidaridad y el conflicto; los grandes sistemas o modelos de sociedad hasta ahora dominantes (socialismo o colectivismo marxista y capitalismo liberal); la cuestión de la propiedad privada, de la socialización y comunión de bienes; la opción preferencial por los pobres, etc. Para terminar, el Seminario, mediante un panel de 5 expositores, invitó a todos los participantes a ampliar sus horizontes y reflexionar sobre el futuro del pensamiento social cristiano, a la luz de los signos de los tiempos, en las áreas cultural, ecológica, religiosa, etc. En este contexto, la cuestión de la mujer, de su posición y papel tanto en la sociedad civil como en la Iglesia, mereció especial atención.

El Seminario estuvo marcado por un clima de sinceridad y de apertura. Las ponencias y los debates serán objeto de una publicación del Centro

Juan XXIII. También se hizo un vídeo que da una idea sobre el Seminario y recoge los puntos de vista de un buen número de participantes sobre los diversos temas discutidos durante aquellos días.

II. La doctrina social de la Iglesia

No se trataba en el Seminario de reconstituir toda la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, ni de presentar de un modo sistemático todas sus enseñanzas. La mayoría de los presentes estaban ya familiarizados con esa doctrina. Aun así, esta breve crónica del Seminario no puede pretender resumir todo lo que fue dicho allí y debe limitarse a subrayar los puntos más significativos.

Como observábamos antes, a pesar de inspirarse y apoyarse en una larga y rica tradición y de tener sus raíces tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la Doctrina Social de la Iglesia, como la conocemos hoy, tiene fechas marcadas: de la “*Rerum Novarum*” de León XIII (1891) hasta la “*Centesimus Annus*” de Juan Pablo II (1991). También apareció claro en el Seminario que el término Doctrina Social de la Iglesia aunque incluya de por sí las enseñanzas sociales de los Episcopados nacionales o regionales (Medellín y Puebla, por ejemplo) de hecho lo identificamos espontáneamente con el magisterio social de la Iglesia universal.

Todos reconocieron la riqueza que contienen esos cien años de enseñanzas y el hecho de que los documentos sociales de la Iglesia constituyen un referencial imprescindible para todos, en el Primero y en el Tercer Mundo, cuando se quiere hablar, desde una perspectiva cristiana, sobre el papel del Estado, la propiedad privada, el socialismo, el capitalismo, el salario, los sindicatos, el problema de la tierra, etc. Por otro lado es evidente que esa doctrina, sin ser una ideología, está necesariamente condicionada por los acontecimientos históricos y las corrientes de pensamiento que marcaron sus orígenes y su evolución. En este contexto debemos admitir que, a pesar de su pretendida universalidad, el contexto cultural occidental y, en particular, europeo, dejaron sus huellas en esa doctrina. Contra los que tendían a acentuar ese supuesto

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

“eurocentrismo”, otros participantes observaron que en los últimos decenios la influencia del Tercer Mundo se hizo sentir con más fuerza en la enseñanza social de los Papas, como también en el mundo en general. Los frecuentes viajes de los dos últimos Pontífices también contribuyeron a aumentar esa influencia.

Se insistió en la clara evolución de esa doctrina que, no obstante inevitables altibajos, revela un verdadero y notable progreso: un continuo crecimiento en el conocimiento de la verdad revelada y de sus implicaciones sociales, a la luz de la fe y de una realidad en constante evolución. Algunas de las afirmaciones más contundentes sobre la función social de la propiedad privada (la “hipoteca social” que pesa sobre ella, en palabras de Juan Pablo II), sobre la necesidad de la reforma agraria en regiones como América Latina, sobre el salario justo, sobre la injusticia estructural, etc., las encontramos en los documentos sociales de la Iglesia. La doctrina social evoluciona y se desarrolla en tres direcciones o niveles: en primer lugar, se amplía la problemática tratada y la perspectiva adoptada es cada vez más vasta y universal; en segundo lugar, se constata una clara evolución doctrinal en relación con temas como la propiedad, el salario, la posición de la Iglesia ante las ideologías y los sistemas dominantes, etc; en tercer lugar, también hay un cambio sustancial en el modo de concebir la posición y el papel de la Iglesia en la sociedad y de fundamentar su enseñanza que cada vez más busca su inspiración en la palabra revelada y menos en argumentos meramente filosóficos o de derecho natural.

Es verdad, con todo, que en algunos períodos la evolución doctrinal se distancia de su inspiración original y aparecen con más evidencia las influencias de las corrientes de pensamiento y de las ideologías de la época. En el Seminario se subrayaron esas influencias, de un modo particular en el caso específico de la propiedad privada, sobre todo de los medios de producción. La doctrina de la Iglesia sobre la propiedad privada, especialmente en los pontificados de León XIII y Pío XI, parece perder el contacto con sus fuentes bíblicas y patristicas y acentuar excesivamente el derecho de propiedad, subestimando la importancia de su función social o admitiéndola apenas como un deber extrínseco, que recae sobre el propietario y no como algo que afecta al mismo derecho

de propiedad. Las consecuencias de esa posición se reflejan en la opinión de tantos católicos para los cuales el derecho de propiedad es algo intocable y hasta sagrado. También la posición bastante diferenciada que durante años la Iglesia mantuvo en relación con el capitalismo liberal y con el socialismo y el colectivismo marxista, convencieron a muchos católicos de que, después de todo, no había nada de fundamentalmente errado en el capitalismo, sino que bastaba corregir algunos de sus abusos. Por el contrario, en el socialismo y el marxismo no se podía salvar nada. La doctrina posterior no ha conseguido todavía modificar esa actitud tan común entre los católicos que identifican fácilmente la doctrina católica sobre el valor de la libre iniciativa y el principio de subsidiariedad, con la economía de mercado de cuño capitalista y liberal. La reciente crisis del socialismo real de inspiración marxista, ha reforzado esas convicciones.

En este contexto, algunos participantes expresaron reservas y críticas sobre la “*Centesimus Annus*”, la última Encíclica de Juan Pablo II, conmemorando el centenario de la “*Rerum Novarum*”. Según ellos, el Papa adopta en este documento posiciones excesivamente moderadas en relación con la economía de mercado, la “economía de empresa” o la libre iniciativa en el campo económico, como también en relación con el derecho de propiedad y el lucro. El Papa sitúa la economía de mercado en el contexto del neo-capitalismo o neo-liberalismo; insiste en que el destino universal de los bienes creados condiciona el derecho de propiedad y al hablar de la “justa función del lucro” como regulador de la empresa, también recuerda que el lucro no es el único regulador. Aun así, temen que esas posiciones de la “*Centesimus Annus*” puedan ser instrumentalizadas por aquellos, particularmente en el Tercer Mundo, para los cuales la propiedad privada continúa siendo algo absoluto e intocable, sin una clara función social; la economía de mercado está al servicio de intereses particulares y no del bien común y, finalmente, el lucro constituye todavía el motor, si no único, esencial y prioritario del progreso económico.

En respuesta a esas objeciones, se hizo observar que, después del desmoronamiento del socialismo del Este europeo, Juan Pablo II partía realísticamente de lo único que quedaba en pie para, a partir de ahí, ir

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

avanzando hacia el ideal. La doctrina de la “Centesimus Novarum” no podía tampoco ser tomada aisladamente, fuera del contexto más amplio del magisterio social de la Iglesia y del mismo Juan Pablo II, en sus Encíclicas “Laborem Exercens” y “Sollicitudo Rei Socialis”.

III. La teología de la liberación

Los teólogos de la liberación que participaban en el Seminario insistieron en la originalidad de esa teología y que, según ellos, no residía de ningún modo en el mayor o menor uso que se pueda hacer del instrumental analítico de inspiración marxista, sino en su contribución específicamente teológica, tanto al nivel metodológico, como también de los contenidos. Mucho más que la Doctrina Social de la Iglesia, la reflexión a la luz de la fe que inspira la teología de la liberación parte, no solamente de una realidad concreta, sino de una realidad experimentada y vivida por la gran mayoría de las poblaciones de la regiones donde esa teología surge y se difunde. Esa realidad, en América Latina y otros Continentes del llamado Tercer Mundo, es la realidad del pobre: una realidad de opresión y de miseria injusta. El pobre ocupa un lugar central en la Teología de la Liberación, no como “objeto”, sino como sujeto de su propia historia y liberación: sujeto para quien Dios revela un amor preferencial, a quien Dios promete una liberación y salvación que afectan a todas las dimensiones de su vida, tanto físicas como espirituales, y a quien Dios llama bienaventurado. La fuerza de esa teología nace de su percepción y experiencia de Dios en el pobre: un Dios que nos habla e interpela a través del pobre y nos invita a pensar toda nuestra fe, y no solamente nuestro “compromiso social”, desde esta perspectiva. En América Latina, el pobre no es algo abstracto, sino alguien muy concreto que, en medio de su pobreza, intenta vivir su religión con una admirable fidelidad y que nos revela, a través de su pobreza, los vicios y pecados de toda una sociedad, tanto a nivel de los individuos, como de las estructuras e instituciones de esa sociedad.

El análisis social que emplea la Teología de la Liberación y que los teólogos presentes reconocieron como inspirado, por lo menos en parte, en el análisis marxista, ayuda a descubrir no sólo la injusticia que marca

la sociedad contemporánea, sino también sus causas más profundas de orden estructural. Son esos dos elementos -por un lado el análisis de una realidad bien concreta y de las raíces estructurales de la injusticia que la caracterizan y, por otro, la adopción de la óptica o perspectiva del pobre- los que dan a la Teología de la Liberación su fuerza y capacidad movilizadora, pero también la exponen a veces a influencias ideológicas y a interpretaciones más sociológicas que teológicas.

Como veremos, el enfoque metodológico y la posición adoptada por la Teología de la Liberación a nivel específicamente teológico, no dejan de tener sus consecuencias “doctrinales” para juzgar, desde un punto de vista cristiano, las realidades concretas que fueron tratadas durante el Seminario. A este nivel aparecen más claramente las diferencias, a veces más o menos sustanciales, otras veces sólo de énfasis, entre la Teología de la Liberación y la Doctrina Social de la Iglesia. Con todo, el Seminario también reveló que a nivel propiamente doctrinal, es decir, a nivel de la aplicación de los principios teológicos y de sus exigencias éticas a las realidades sociales concretas, la Teología de la Liberación se limita más a criticar algunas de las posiciones adoptadas por la Doctrina Social de la Iglesia, que a elaborar y proponer sus propias posiciones éticas o morales.

Por ese motivo, aunque aparecieron en el Seminario suficientes puntos de convergencia y divergencia que podrían servir de base para un rico y provechoso intercambio y diálogo, también quedó claro que la comparación entre una y otra se hace difícil, ya que la Teología de la Liberación no tiene posiciones tan definitivas como la Doctrina Social de la Iglesia sobre una serie de cuestiones básicas que constituyen una parte importante de esta doctrina. Podríamos decir que los teólogos de la liberación no se han preocupado de elaborar su propia doctrina social. Documentos sociales del Episcopado de algunos países de América Latina acusan la influencia de la Teología de la Liberación, pero en la parte más doctrinal tampoco presentan novedades y se limitan a adoptar las posiciones de la doctrina oficial de la Iglesia.

Al no bajar a pormenores o a aplicaciones concretas de orden doctrinal, la teología de la liberación protege y preserva la pureza y fuerza de su “ethos” teológico. Por otro lado, esto la obliga a servirse de otras

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

mediaciones que no se inspiran en aquel mismo ethos y que, con frecuencia, han creado una cierta ambigüedad o ambivalencia, provocando críticas y perjudicando la misma inspiración original en lugar de protegerla y preservarla. Para citar un caso concreto que ilustra este punto: es fácil cuestionar o hasta negar, como lo hacen los marxistas, la legitimidad de la propiedad privada de los medios de producción, tanto a la luz del ideal de una comunión de bienes, como en función de los abusos e injusticias que de hecho el régimen de propiedad ha provocado. Es más difícil proponer cuál debería ser concretamente el régimen de propiedad aquí y ahora, de modo que no se niegue aquel ideal, pero al mismo tiempo se pueda avanzar si no hacia una comunión plena, por lo menos hacia una participación cada vez más igualitaria, justa y solidaria, en el usufructo de los bienes, de la riqueza o del producto social de una sociedad determinada.

De todos modos, el Seminario contribuyó para poner en evidencia la riqueza de una reflexión teológica que se inspira en la más genuina tradición cristiana y procura vivir la experiencia de un Dios que se identifica con los pobres y se nos comunica a través de ellos. A pesar de los riesgos y peligros que puede presentar esa teología - y que no siempre han sido evitados - sería un grave error e injusticia considerar solamente sus limitaciones y eventuales excesos o reducirla a una especie de "subproducto" del marxismo, ignorando su importante contribución para el enriquecimiento del pensamiento y de la praxis social cristiana.

IV. Las bases para el diálogo

La Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación comparten básicamente una misma inspiración y motivación. Parten de una misma tradición y su objetivo final es esencialmente el mismo: las dos pretenden que la sociedad sea evangelizada, transformada o "liberada", para que cada día responda mejor a las exigencias éticas de la fe que profesamos. Sin embargo, como vimos, los caminos escogidos para llegar al objetivo no son siempre los mismos. Esta diversidad - que se manifestó claramente en el Seminario- es la que justifica y aconseja un diálogo que puede beneficiar y enriquecer a ambas. No se trata de negar

las diferencias, sino de superarlas, sin que se sacrifique nada de la verdad.

La finalidad del Seminario no era superar las diferencias, sino más bien ponerlas en evidencia y, al mismo tiempo, descubrir, en medio de la diversidad, los puntos de convergencia y de consenso que permitirán eventualmente superarlas, mediante una nueva síntesis que incorpore lo que hay de mejor en la Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación. El panel que cerró el Seminario también suscitó una serie de cuestiones y nuevas problemáticas que todavía no han recibido un tratamiento adecuado, ni por parte de la Teología de la Liberación, ni por parte de la Doctrina Social de la Iglesia. Son problemáticas emergentes que presentan desafíos tanto para una como para otra y pueden constituir la base para una acción conjunta durante los próximos años.

En primer lugar, se constató que, aunque persisten diferencias metodológicas y de enfoque, la distancia no es hoy tan grande como en el pasado. Los argumentos de orden teológico predominan hoy en los documentos sociales de la Iglesia. Las causas estructurales de la injusticia también reciben hoy mayor atención en esos documentos. La opción preferencial por los pobres pasó a ser una opción de toda la Iglesia, aunque en la doctrina social el pobre no tenga todavía la centralidad o el protagonismo que tiene en la Teología de la Liberación. Ambas parten de la realidad y la problemática del Tercer Mundo está hoy más presente en la enseñanza social de la Iglesia universal. Con todo, recientes Encíclicas y, en particular, la “Centésimus Annus”, están todavía bastante condicionadas por el punto de vista europeo u occidental. A ese respecto parece que hubo un cierto retroceso. La carta apostólica “Octogesima Adveniens” de Pablo VI limitaba de hecho la intervención de la Iglesia universal, en el área social, al anuncio de los grandes principios y criterios y abría espacios para su ulterior elaboración y aplicación por parte de las Iglesias particulares, en función de las condiciones de cada país o región.

Las diferencias que acabamos de enumerar las encontramos de nuevo reflejadas en el tratamiento que reciben temas claves, como los que fueron escogidos para el Seminario. La Iglesia experimenta una cierta dificultad, por ejemplo, para convivir con la realidad de conflicto porque

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

conoce las causas profundas que lo provocan y sabe, por experiencia histórica, que el conflicto tiende a ampliarse e intensificarse, si no se lo controla cuando comienza a aparecer. Se nos recuerda con frecuencia el ideal cristiano de solidaridad, fraternidad, comunión, reconciliación y paz y muchos católicos tienden a proyectar ese ideal sobre la realidad actual y a considerar el conflicto como un mal que debe ser, si no negado, por lo menos evitado a toda costa. En varios de sus pronunciamientos, Juan Pablo II, nos advierte que si no se efectúan cambios vastos y profundos de las estructuras de nuestras sociedades, sobre todo en los países del Tercer Mundo, será por el camino del conflicto y de la violencia como se resolverá la situación de injusticia en que vivimos. El Papa parece implicar que la amenaza de una convulsión social o de un conflicto generalizado, será suficiente para motivarnos a efectuar los necesarios cambios. Por otro lado, los teólogos de la liberación experimentan cada día la realidad del conflicto y la imposibilidad de crear una sociedad pacífica y solidaria, si no se remueven los obstáculos que lo impiden. Aunque en países como el Brasil, por ejemplo, siempre existe el peligro de una convulsión social, lo que debemos enfrentar diariamente son conflictos, más o menos graves y abiertos, que manifiestan la realidad de conflictividad en que vivimos. Juan Pablo II reconoce en la "Laborem Exercens" que la "antinomía" secular entre capital y trabajo sólo será superada cuando se conceda al trabajo el primado que le cabe. En el Tercer Mundo ese primado no será conseguido sin resistencias, tensiones y conflictos. La solidaridad permanece como ideal, pero, a corto y medio plazo, el camino para alcanzarla pasa, infelizmente, por el conflicto, no como medio o estrategia, sino como condición prácticamente inevitable, dada nuestra condición de pecadores. Es necesario, por consiguiente, que se elabore una pastoral del conflicto, que nos enseñe a vivirlo como cristianos y a superarlo, sin sacrificar la verdad y la justicia y sin comprometer la reconciliación y la paz del futuro. Esta es una tarea tanto para la Doctrina Social de la Iglesia, como para la Teología de la Liberación.

Después del fracaso del socialismo real, una ola de neo-capitalismo o de neo-liberalismo invade el mundo entero y también llega con fuerza a nuestras playas. Pero es evidente que la experiencia capitalista de Europa, Japón o Estados Unidos, no es la misma que la de América

Latina. En esta región la economía de mercado y la libre iniciativa que el liberalismo defiende, nunca han contribuido para crear mayor igualdad y justicia, sino todo lo contrario: el abismo entre ricos y pobres continúa creciendo. Tampoco hay señales de que la economía se esté orientando para satisfacer las necesidades básicas de la población, sino que continúa favoreciendo los intereses de pequeños grupos y minorías. En estas circunstancias, nos preguntábamos en el Seminario si la crisis de los países del este Europeo, significaba para nosotros que el neo-capitalismo era la única alternativa posible y si en nuestras condiciones -marcadas por una gran desigualdad en la distribución de la riqueza y del poder- se podía realísticamente esperar que nuestro capitalismo iría a atacar las raíces estructurales de nuestra pobreza e injusticia y renunciar libre y espontáneamente a sus privilegios. Nos preguntábamos también si no era una tarea tanto para la Doctrina Social de la Iglesia, como para la Teología de la Liberación, la de indicar con mayor fuerza y claridad los principios y los valores que deberían inspirar la sociedad del futuro, sin aceptar pacíficamente un modelo de sociedad que, aun en su forma mitigada, continúa atribuyendo la prioridad a lo material y a lo económico y nos lleva, casi sin darnos cuenta y como inevitablemente, del "subdesarrollo" al "superdesarrollo", sobre cuyos peligros alerta Juan Pablo II en la "Sollicitudo Rei Socialis".

En lo que toca a la propiedad privada de los medios de producción, la Teología de la Liberación ha procurado mantenerse fiel al ideal cristiano de una comunión de bienes y defender, como lo hacían los Padres de la Iglesia, el derecho del pobre a participar equitativamente de los bienes materiales y del producto social, no en virtud de cualquier contrato, sino de sus necesidades. La experiencia del Tercer Mundo ha mostrado la dificultad o casi imposibilidad de responder a las exigencias del bien común y satisfacer las necesidades básicas de la población, mientras algunos pocos individuos, grupos o intereses controlen, casi despóticamente, la propiedad de los medios de producción: la tierra, el capital industrial y el capital financiero. Sin embargo, la Teología de la Liberación no tiene ninguna propuesta concreta, de orden económico o jurídico, para superar esa situación, a no ser la de negar la legitimidad de esa propiedad o de concienciar y movilizar las bases populares para que conquisten el poder político suficiente para cambiar esa situación. En la

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

Doctrina Social de la Iglesia se insiste en la función social de la propiedad privada, hasta afirmar que pesa sobre esa propiedad una hipoteca social, en virtud del destino universal de los bienes de la tierra, de la justicia social y distributiva. Pero esas afirmaciones más contundentes son relativamente recientes y ya vimos que, en el pasado, la doctrina social contribuyó a veces, sin pretenderlo, a recordar que para Pío XI el no usar o el abusar de la propiedad, no afectaba al derecho, ni a su legitimidad. También en este campo, sería conveniente que, a la luz de la experiencia del Tercer Mundo y fundamentados en la tradición bíblica y patrística, se sacasen las consecuencias, tanto económicas como jurídicas, de lo que significa concretamente la función social inherente al derecho de propiedad privada. También se deberían estudiar nuevas formas de propiedad y nuevos medios para ejercer un control social efectivo sobre la propiedad de los medios de producción que, en muchos países del Tercer Mundo, todavía es tratada como si fuera la propiedad de bienes de consumo.

El Seminario también mostró la necesidad de repensar y profundizar la opción preferencial por los pobres, para evitar dos extremos: por un lado, una interpretación excesivamente sociológica e ideológica de la opción evangélica y que transformaría al pobre en el único sujeto histórico de todo cambio o transformación social y tendería a convertir aquella opción en una opción exclusiva y excluyente. Por otro, una interpretación también ideologizada de la misma opción que tendería a ampliar excesivamente el concepto de pobre y a vaciar aquella opción de su profundo significado bíblico y evangélico. En este caso, la opción preferencial no tendría prácticamente ninguna consecuencia verdaderamente significativa para la pastoral de la Iglesia, en términos de redistribución de recursos humanos y materiales y se perdería aquella centralidad que el pobre ocupaba en los principios del cristianismo. También se perdería, lo que es más grave, el significado profundo que la pobreza afectiva y efectiva siempre tuvo en la espiritualidad cristiana y que el pobre nos ayuda a redescubrir.

Finalmente, hay una serie de problemáticas, de signos de los tiempos, cuyas implicaciones o consecuencias todavía no percibimos con claridad, pero que deberán modificar nuestra manera de pensar y actuar en el

futuro. Nuevos movimientos religiosos y nuevas formas de vivir y expresar nuestra religiosidad, no dejan de cuestionarnos profundamente, particularmente en lo que se refiere al papel específico de la religión en la sociedad y a nuestro modo de vivirla y practicarla, sin que por eso debamos aceptar los evidentes excesos y la alienación que muchas de esas nuevas religiones comportan. La dimensión cultural, tanto a nivel de la sociedad global, como de las minorías, y, que hoy ejerce un papel tan importante tanto en el Primero como en el Tercer Mundo, ha recibido hasta ahora relativamente poca atención en el pensamiento social cristiano. La Teología de la Liberación puede considerarse más “inculturada” en lo que se refiere a la problemática socio-económica y socio-política, pero también en ella otras dimensiones culturales han sido subestimadas.

La cuestión ecológica ha sido tratada en recientes documentos sociales de la Iglesia, pero en general todavía es vista con un cierto recelo por miedo de que vacíe o debilite nuestro compromiso social ya tan flaco. Sin embargo, la ecología, en su sentido más profundo, postula una nueva relación de la humanidad con la naturaleza que implica, al mismo tiempo, una nueva relación de los seres humanos entre sí. La cuestión de la mujer, de su papel en la sociedad y en la Iglesia y de las causas que explican la discriminación a que ha sido sujeta durante siglos, también apareció en el Seminario como uno de los temas que debían ser estudiados y elaborados, con mayor profundidad, en el pensamiento social de la Iglesia. En el ámbito eclesial, la incorporación de mujeres cualificadas en las consultas que preceden a la elaboración de documentos sociales de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares; la mayor participación de mujeres en el quehacer teológico, como profesoras en facultades o institutos superiores de teología -y que ya acontece en varios países- contribuiría a ir moderando la influencia excesivamente masculina que todavía marca el pensamiento católico.

Como indicábamos antes, el Seminario sólo quería iniciar un diálogo que ahora debería continuar a todos los niveles de la Iglesia: un diálogo franco y abierto que ciertamente resultaría en un mutuo enriquecimiento.

El sindicalismo en el derecho español: Modelo, problemas y perspectivas (y II)

Tres parecen ser los problemas mayores con que se enfrenta la realidad sindical española, según se planteen desde los propios trabajadores, desde las estructuras sindicales, o desde el colectivo empresarial y la propia sociedad española. Las perspectivas de futuro se mueven entre tres escenarios posibles: el de unos sindicatos fuertes de empresa, la opción de sindicatos de industria o unos sindicatos de carácter político, en el peor sentido del término, con unos aparatos sindicales y unas cúpulas sindicales más superestructurales que reales, por excesivamente políticas.

En el artículo anterior se analizó el modelo sindical que se ha conformado a partir del derecho español y de las circunstancias de la transición. El modelo concreto de libertad sindical y de sindicatos más representativos desemboca en una serie de problemas y plantea unas posibles perspectivas que son las que se analizan en esta parte.

Antonio MARZAL FUENTES (*)

(*) Doctor en Derecho. Profesor de Derecho de ESADE (Barcelona)

Problema del modelo concreto de libertad sindical.

Lo que acabo de sugerir en el apartado anterior no es irrelevante para el problema que propongo, y por ello lo vuelvo a tomar aquí como introducción de este apartado.

En el momento en que la Constitución ha establecido definitivamente el cuadro genérico de la libertad sindical, había dos posibilidades teóricas de presencia sindical en la empresa. 1) los Comités de Empresa, muy sindicalizados por el fenómeno de la práctica sindical clandestina durante el franquismo. Y 2) una institución nueva para esa práctica, imposible en el régimen anterior, y a la que el precedente italiano de la ley n. 300 de 1970 daba un cierto atractivo a sindicatos como los nuevos sindicatos españoles.

De hecho, hubo un vivo debate sindical, a finales de los 70 y principios de los 80, sobre el interés, y las consiguientes preferencias sindicales, que se veían y centraban en una u otra fórmula. En la superficie del debate emergían ventajas teóricas y prácticas de uno u otro modelo. Pero en el fondo del debate lo que se ocultaba eran razones tácticas o estratégicas de los propios sindicatos, para disputarse el dominio del terreno reconfigurado por el pluralismo que les hacía competir a los unos con los otros. Apenas pasados los primeros años 80, ese debate se apagó. Posiblemente, la razón de ello fue la evolutiva configuración jurídica del concepto de "mayor representatividad sindical", que acaparó todo el interés de los sindicatos en sus luchas internas traídas por el pluralismo sindical, haciéndose inútil el anterior debate por la solución práctica que se dio a la construcción de aquel concepto. De ahí que le dé un apartado al análisis de este problema (1), antes de analizar en el siguiente apartado (2) el derecho español de las dos presencias de los sindicatos en la empresa. Dos presencias -y ésta es la tesis que yo defiendo- que formalmente son distintas, pero que informalmente se articulan muy estrechamente, haciendo de la segunda, de las secciones sindicales, sólo una segunda posibilidad dada a los sindicatos, o mejor aún, el reforzamiento de su presencia a través de los Comités en la empresa.

El problema de la mayor representatividad.

1) El D. 3149/77 de 6 de diciembre ya analizado distinguió entre una representatividad legal y una representatividad suficiente. La primera la tendrían todos los sindicatos constituídos conforme a la ley, y la segunda sólo la tendrían algunos, aunque no se dieran criterios jurídicos (de nuevo la primacía de la ortodoxia política sobre la jurídica) para determinar esa "suficiencia". En el fondo lo que alentaba en esa burda distinción inevitable, era la necesidad de replantearse el concepto de sindicatos más representativos. Un tema que en términos conceptuales claros y definidos sólo se abordará con la LOLS, que en su artículo 6.1 definirá "la mayor representatividad sindical" como "una singular posición jurídica a efectos tanto de participación institucional como de acción sindical" conferida a unos determinados sindicatos que puedan merecerla. El problema (al margen por el momento del tema de si la participación institucional no es una manera concreta de acción sindical) era el de buscar los criterios objetivables para acordar esa "singular posición jurídica" que es la esencia del problema.

2) Esos criterios se fueron diseñando a lo largo de una proceso de negociación interconfederal que comenzó muy pronto. El primero que trató de estos temas (el segundo habido en el tiempo después de los llamados Acuerdos de la Moncloa) fue el Acuerdo Básico Interconfederal de 10 de julio de 1979 y que fue firmado por la CEOE y la UGT. En él se decide que debe haber una "base representativa para ser interlocutores en la negociación", y se acuerda que tendrán esa "base" los sindicatos que consigan en las elecciones a Comités el 10% de los miembros de Comités o Delegados de Empresa.

El AMI (Acuerdo Marco Interconfederal) de 5 de enero de 1980, firmado también por la CEOE y la UGT, volvía a decidir el mismo criterio del 10% para la calidad de interlocutor, independientemente de que hubiera que acudir a las condiciones establecidas por la ley (en alusión sin duda al ET que era ya un proyecto en discusión parlamentaria) para que los pactos concluidos con esos interlocutores tuvieran eficacia general. El mismo Acuerdo (y ahora a tono con el debate sindical a que arriba aludí y que entonces era vivo) acordaba la posibilidad de

tener un Delegado sindical en las empresas de más de 250 trabajadores, si el sindicato que pretendía tener ese Delegado contaba con una afiliación sindical que supusiese el 15% por lo menos de la plantilla. Con ello se instituyó por primera vez la posibilidad de creación de secciones sindicales por vía convencional.

3) La técnica legal del Estatuto de los Trabajadores del año 80 asumió lo conseguido en esos Acuerdos. Y en su art.87.2 exigía como legitimación de las partes, para dar eficacia general a los Convenios de ámbito superior al de empresa, el que los sindicatos, federaciones o confederaciones pactantes tuvieran el 10% de los miembros de los Comités o Delegados de Empresa del ámbito territorial y funcional de que se tratase. (Esta formulación fue cambiada en la Ley de Reforma del Estatuto del 84, precisamente para sustituirla por los criterios más precisos ya formulados por la LOLS, que ya había aprobado el Parlamento, aunque su vigencia estuviese aparcada ante el Tribunal Constitucional por los motivos más arriba explicados). Pero la filosofía del criterio de la “especial audiencia” “expresada en la obtención” de un determinado % de representantes de los trabajadores (10% a nivel estatal y 15% a nivel de comunidad autónoma, además de un determinado número absoluto para éstas, 1500 concretamente) conseguidos en las elecciones a Comités o Delegados de Empresa, que formulará luego más clara y precisamente la LOLS, queda ya fijado de esta manera. Y con él se operará para determinar los sindicatos a los que la ley acordará una singular posición jurídica que les capacite para determinadas funciones, la de estructurar la negociación por medio de Convenios-Cuadro del art. 83.2, u otras más de detalle como la consulta para determinar los trabajos penosos de los jóvenes (art. 6.2), para implementar medidas aparentemente discriminatorias del fomento del empleo (art. 17.3), para la fijación del Salario Mínimo Interprofesional (art. 27.1), para una política de ampliación o reducción de la jornada legal (34.5), etc., etc.

Finalmente, el ET apunta dos veces la posibilidad, acordada en los Acuerdos Interconfederales, de creación de secciones sindicales por vía negociada. La primera de un modo muy genérico, cuando el art. 61 preve otras formas de “participación en la empresa” distintas de las de Comités o Delegados que regula el ET. Y, segunda, cuando el artículo 87

El sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspectivas (yII)

legítima para negociar los convenios de empresa (al margen de las condiciones de eficacia), además de al Comité de Empresa, o en su caso, a los Delegados, “a las representaciones sindicales, si las hubiere”.

4) La vía negociada posterior seguirá confirmando estos criterios con mayor o menor fortuna terminológica, dado lo impreciso del terreno a veces. El Acuerdo Nacional de Empleo, por ejemplo, de 9 de junio de 1981, además de llevar a los sindicatos más representativos a otros terrenos (el INSS, el INEM, el IMAC...) habla a veces de sindicatos representativos, otras de sindicatos más representativos, y hasta en alguna ocasión, en una posterior fe de errores, sustituyó curiosamente el concepto de representativos por el de firmantes en un asunto que trataba de posibilidades de vacaciones.

El Acuerdo Económico y Social (AES) de 9 de Octubre del 1984 (un Acuerdo tripartito, de naturaleza más ortodoxa políticamente que jurídicamente) suponía ya los criterios fijos de la LOLS y aludía implícitamente a ella, cuando determinó que serían miembros de un “Consejo General de la Formación Profesional”, que se creaba en el Acuerdo, aquellas “organizaciones empresariales y sindicales que tengan el carácter de más representativas con arreglo a la ley”.

5) Esta ley era la LOLS aún no vigente entonces a pesar de la mayoría absoluta del Parlamento. Y esa ley, en sus artículos 5 y 7 establece tres clases de mayor representatividad, más allá de la representatividad propia de todo sindicato con respecto a sus miembros. 1) Una mayor representatividad a nivel estatal (el 10%). 2) Una mayor representatividad a nivel de Comunidad Autónoma (el 15%, y 1500 delegados como mínimo). Y 3) una especie atípica de “representatividad cualificada” en un determinado ámbito funcional y territorial, para aquellos sindicatos que, sin tener la primera o la segunda, hubiesen obtenido el 10% de los representantes en las elecciones a Comités y Delegados de empresa en ese ámbito prefijado.

El cuadro, sin embargo se hace algo más complicado, al introducir la ley una cuarta especie de “mayor representatividad” igual a la primera y a la segunda y llamada por la doctrina “derivada” o “por irradiación”, aplicable a aquellos “sindicatos o entes sindicales, afiliados, federados

o confederados a una organización” de ámbito estatal o de Comunidad Autónoma que tengan el carácter de más representativa. Esa “mayor representatividad derivada o por irradiación” no se extiende a la tercera mayor representatividad, la que he llamado “representatividad cualificada”. Las razones de estas diferencias son explicables a partir de los diferentes tipos organizativos sindicales, simples o complejos, que se conocen.

Las consecuencias derivadas de la mayor representatividad sobre el modelo sindical.

La anterior descripción pide un mínimo de reflexión crítica sobre el modelo sindical que indirectamente se consigue con la introducción de ese concepto de mayor representatividad por el Derecho español del Trabajo. Una análisis que podría dejarse conducir por la línea sugeridora de una libro de Fourastié, “L’invité inatendu”. Todo proyecto, según Fourastié, tiene consecuencias reales que no han podido preverse pero que se dan por la lógica de las cosas que existen. Estas consecuencias son “el invitado inesperado”, el invitado con que no contabas y que sin embargo se presenta a la cena que se ha preparado para otros, y que cuenta tanto o más que los otros en ella.

Desde esta perspectiva el análisis de los criterios para fijar en la práctica el concepto de mayor representatividad podrían ser “invitados inesperados” que nos cambian (deseándolo ocultamente o no) el modelo sindical proyectado. Sintetizo en tres puntos mis reflexiones.

a) El criterio de la audiencia de un sindicato para concederle o negarle una “mayor representatividad”, es un criterio común, razonable y difícilmente discutible, porque va implícito en el concepto mismo de mayor representatividad para el que se crea.

b) Otra cosa es el criterio concreto para fijar esa mayor audiencia. El Derecho español no ha recogido criterios más objetivos como el de la historia e implantación cultural de un sindicato, o el de su número de afiliados, por difíciles de constatar en los hechos sin controversias. Y consiguiendo se ha reducido al criterio del número de Delegados o miem-

El sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspectivas (yII)

bros del Comité de empresa conseguidos en las elecciones convocadas para ello, que es un criterio menos objetivo (teóricamente no se trata de elecciones sindicales, y además un gran número de trabajadores está excluido de jure o de facto de ellas), pero que tiene la ventaja de su constatación más fácil y, por consiguiente, de su mayor comodidad en la práctica.

c) Pero ello no quita para que la fijación de ese criterio no desnaturalice muy sensiblemente en la práctica la institución (en este caso, los Comités y Delegados de Empresa) que se utiliza como instrumento de medida de aquella "especial audiencia". Y esto es lo que ha sucedido en el Derecho español del Trabajo. Los Comités de Empresa se hacen sólo el símbolo de la fuerza de la presencia de los sindicatos en la empresa. En vez de ser una representación unitaria de los trabajadores de la empresa para la defensa de sus intereses en ella, los Comités son sólo la mediación del poder sindical en la empresa. Con ello, el viejo debate sindical sobre si apoyar a los Comités de Empresa o a las Secciones sindicales de Empresa dejaba de tener sentido. Y por eso mismo dejó de ser debate aquí, en los primeros años 80, cuando el tema de la mayor representatividad sindical quedó zanjado en las líneas del actual derecho. Pero, al mismo tiempo, y a efectos del análisis, deja sin demasiado sentido el problema que aún me queda por analizar de las dos formas de presencia de los sindicatos en la empresa.

El problema de las dos formas de presencia: descripción y significado. La descripción de las formas de presencia.

Con lo anteriormente dicho, que anticipa una interpretación valorativa, la descripción de esas formas de presencia tiene un interés muy relativo.

En términos formales, cualquier manual hace esa descripción, y no tiene mucho interés repetirla con detalle. Basta recordar que el ET da el perfil jurídico de los comités de empresa/delegados de personal, y que la LOLS configura jurídicamente la institución de las secciones sindicales y la de los delegados sindicales.

Sólo ofrece algún interés descriptivo, para los efectos de mi interpre-

tación, recordar que la LOLS distingue tres clases de secciones sindicales:

1) Las secciones sindicales simples, constituidas por “los trabajadores afiliados a un sindicato” “en el ámbito de la empresa o centro de trabajo” (art. 8.1.a)). Estas secciones sindicales no quedan configuradas más que como una expresión más de la libertad sindical, sin un tratamiento jurídico específico.

2) Las secciones sindicales que se merecen, a juicio del legislador, un tratamiento singular, y que a su vez es doble son:

2a) “Las secciones sindicales de los sindicatos más representativos y de los que tengan representación en los comités de empresa y en los órganos de representación que se establezcan en las administraciones públicas o cuenten con delegados de personal” (art. 8.2). Estas secciones sindicales tienen específicos derechos. Además del derecho “a la negociación colectiva en los términos establecidos en su legislación específica” (art. 8.2.b) en relación con el ET art. 87), tienen derecho a que la empresa les facilite “un tablón de anuncios que deberá situarse en el centro de trabajo y en lugar donde se garantice un adecuado acceso al mismo de los trabajadores” (art. 8.2.a), precisamente para facilitar su acción de sindicatos en la empresa, y concretamente “la difusión de aquellos avisos que puedan interesar a los afiliados a los sindicatos y a los trabajadores en general” (art. 8.2.a)

2b) Las secciones sindicales de centros de trabajo a) que ocupen “a más de 250 trabajadores” (en realidad, a pesar de la mala formulación, que ocupen un número de trabajadores de 250 en adelante) y b) que se constituyen con presencia en los comités de empresa o en los órganos de representación que se establezcan en las administraciones públicas” (art. 10.1).

La representación de esas secciones viene ostentada, “a todos los efectos, por delegados sindicales elegidos por y entre (los) afiliados (al sindicato del que se trate) en la empresa o centro de

El sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspectivas (yII)

trabajo”. Y el número de delegados de cada sección viene configurado de una doble manera:

A) Legalmente: a) un sólo delegado en el caso de que los sindicatos de que se trata “no hayan obtenido el 10% de los votos en el comité de empresa o en el órgano de representación en las administraciones públicas” (art. 10.2.párrafo 4), y b) de uno a cuatro delegados en función del tamaño de la plantilla (1 de 250 a 750 trabajadores, 2 de 750 a 2000, 3 de 2001 a 5000, y 4 de 50001 en adelante) (art. 10.2. párrafo 3).

B) Convenientemente, el número de delegados sindicales de las secciones que llegan al 10% de la representación en los comités de empresa y órganos de representación en las administraciones públicas podría ser distinta, es decir más amplio, “bien por acuerdo bien a través de la negociación colectiva” (art. 10.2. párrafo 1), pues la fijación legal del número sólo cuenta “a falta de acuerdos específicos al respecto” (art. 10.2. párrafo 2).

Finalmente el artículo 10.3 explicita los derechos específicos de esta última clase de secciones sindicales. Lo más decisivo es que tienen las mismas garantías que los comités de empresa (art. 10.3 párrafo o, en relación con el ET artículo 68), y, entre ellas, -lo más interesante en la práctica- “el crédito de horas mensuales retribuidas (...) para el ejercicio de sus funciones” (ET art. 68, e)), crédito de horas que son acumulables por pacto en uno o varios, siempre que no se rebase el número de horas del total de los créditos (ET. art. 68, e)). La LOLS, por otro lado, imbrica notablemente a los delegados sindicales con los comités de empresa y órganos de representación en las administraciones públicas (art. 10.3.1º, 2º y 3º).

El significado jurídico-político de las dos formas de presencia.

Por la descripción hecha ya se ve que las dos formas no son, en términos reales, tan distintas.

En efecto, las dos formas de presencia son:

a) en gran parte coincidentes, es decir, por un lado, dos formas de presencia montadas sobre los mismos principios de un cierto poder de los sindicatos en la empresa, y, por otro, dos formas de presencia articuladas la una sobre la otra, es decir, la sección sindical sobre el comité, que sería así la matriz del poder sindical en la empresa. Al menos las secciones sindicales que más cuentan en la realidad porque llegan a tener delegados sindicales con específicos derechos.

b) dos formas de presencia que, en cuanto coincidentes, y analizadas con respecto a la estructura de los sindicatos en cuanto referidos a la totalidad de los trabajadores (a la generalidad de la profesión o de la clase), sólo serían un mero instrumento exterior del reconocimiento de los sindicatos como superestructura política del sistema, al margen de la afiliación, de su real implantación en la vida cotidiana de la sociedad, y hasta de su aceptación, en términos de afección o desafección, por parte de ésta. En un cierto sentido se podría decir, exagerando y a partir de las pautas de la vida política americana, que las dos formas de presencia de los sindicatos en la empresa serían sólo, por obra y gracia del concepto jurídico de “mayor representatividad sindical” construído por el derecho español, un enorme aparato electoral para conseguir la cuota de poder político de los sindicatos en el sistema general de poderes, jurídicos o fácticos, de la actual sociedad española.

c) De ser esto así, mi tesis de partida (o hipótesis de trabajo) podría matizarse en las conclusiones siguientes, que planteo más como interrogaciones, o como tendencias a las que habría que estar atento, que como conclusiones definitivas de un modelo hecho.

1. Los sindicatos que salen del franquismo son sindicatos configurados, conformados, modulados en torno a la empresa, o, mejor, en torno a la práctica sindical de empresa. Pero en cuanto sindicatos clandestinos, (es decir, forzados a la clandestinidad), esperaron de la libertad sindical el milagro en cuya espera vivieron, y que muy rápidamente, con la constatación de una desafección general por ellos, no se produjo.

2. El nuevo derecho español, una vez afirmada la libertad sindical, configuró jurídicamente a los sindicatos en torno a la empresa, primero

El sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspectivas (yII)

con Comités de Empresa, cuya naturaleza sindical reforzó, y luego con Secciones Sindicales, que amplificaron la dinámica sindical de aquéllos.

Pero al mismo tiempo, al hacer depender, con la afirmación de la libertad y pluralidad sindicales, el poder de influjo político de los sindicatos sobre la estructura social del concepto jurídico de “mayor representatividad”, la presencia o presencias de los sindicatos en la empresa se hacían, inconscientemente y dada la desafección general en que éstos pronto se movieron, el instrumento único y práctico para conseguir ese poder.

3. De ahí la aparición de una doble estructura, una de la empresa, aparentemente más bien sindical, social y real, y otra de fuera de la empresa, más bien política y superestructural, que hace dudar de la verdadera naturaleza del modelo sindical nacido del nuevo Derecho español del Trabajo.

Por un lado, se puede decir que los sindicatos españoles son, ante todo, sindicatos de empresa, al modo anglosajón pero con espíritu italiano, nacidos de la empresa, actuantes en ella y orientados hacia ella, confirmando las tendencias surgidas con el franquismo.

Pero, por otro lado, y a partir del peso que se le de al modo cómo se ha formado el concepto de “mayor representatividad” y a la vista de la desafección y de la escasa afiliación de que los sindicatos son objeto, también se podría decir que los nuevos sindicatos surgidos en el nuevo Derecho español del Trabajo son una pura superestructura política de clase, que recibe su poder de una cierta implantación electoral en las empresas, convertidas en colegios electorales de otro juego.

Hay datos para defender una y otra tesis, sobre todo si se olvidan los matices y se exagera algo la línea directriz de una u otra tendencia. De hecho habría una tercera tesis pesimista, que a veces emerge en ciertos analistas políticos, según la cual los sindicatos españoles serían ambas cosas a la vez, pero a costa de ser poco lo que realmente son o debieran ser, sindicatos. Una tesis o una propuesta que podría tener un cierto sentido, si se la articula con el tema hoy general y candente de la crisis sindical moderna en la sociedad industrial postmoderna. De ser verdad esta tesis, la tragedia de cuarenta años de franquismo se expresaría con toda su fuerza. Cuando los sindicatos españoles podían serlo, no les dejó

el sistema. Y cuando el sistema les dejó, ya no podían serlo. No es la única manifestación de esa tragedia.

III. Parte II: Problemas y perspectivas.

Con ello y a partir de una discusión analítica sobre la interpretación del modelo existente, he entrado casi inconscientemente -y algo dramáticamente, lo reconozco-, en los problemas del sindicalismo español tal como se está asentando en las prácticas sindicales. Pienso por lo tanto que ha llegado el momento de dar por acabada la crítica interpretativa del modelo, para entrar directamente en el recuento de sus problemas, y explorar desde ellos las perspectivas de futuro a medio plazo.

1. Los Problemas.

Acepto de entrada que el recuento de problemas que pretendo -de ahí la brevedad desproporcionada de esta parte- es un recuerdo más interrogativo que analítico; y que su intención es la de incitar a la reflexión y al diálogo ante una realidad que se está haciendo, más que la de establecer un diagnóstico fundamentado sobre exploraciones indiscutibles.

Pues bien, desde esta perspectiva que es ahora la mía, tres me parecen ser los problemas mayores con que se enfrenta la realidad sindical española, según se planteen desde los propios trabajadores (1), desde las estructuras sindicales (2), o desde el colectivo empresarial y desde la propia sociedad española que, con la caída del franquismo, se ha abierto a la democracia (3).

1. Desde los propios trabajadores, el problema mayor me parece ser la desafección sindical reinante. Sean hoy las que sean las cifras reales de afiliación (que probablemente nadie sabe pero que ciertamente son muy bajas. La OCDE en 1985 daba un 5%), lo que es poco discutible es que esas tasas subieran significativamente con la salida del franquismo, y luego bajaron, al cabo de poco tiempo, constantemente y también muy significativamente. En el actual momento esta tendencia no ha cambiado, ni parece probable que vaya a cambiar. La desafección parece ser la realidad dominante.

El sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspectivas (yII)

Esto no sería necesariamente un problema en términos reales. En un país como el nuestro de escaso asociacionismo, la desafección sindical podría significar sólo que la gente no se apunta al sindicato, pero suponen que el sindicato está ahí y que su papel es importante, aunque sean "otros" los que lo hagan. Cuando el derecho distingue entre afiliación y audiencia, no hace más que reflejar ese lado de las cosas. La afiliación podría ser escasa, pero la audiencia grande. Si ésa fuera la realidad, esa realidad no sería irrelevante, pero tampoco sería un gran problema.

Y sin embargo, personalmente yo creo que, en nuestro caso, esto es un problema. Y que la escasa afiliación, lejos de estar compensada por la audiencia, va acompañada en nuestro país por una escasa "credibilidad" de los sindicatos.

El trabajador español estaba habituado a un sistema (el franquista) donde eran fuertes las garantías de la relación individual del trabajo (el despido, por ej.) mientras eran nulas las garantías de la relación colectiva (la huelga o la negociación colectiva, por ejemplo). Y al salir del franquismo se ha encontrado que éstas últimas son plenas, mientras le quitan en la realidad (o así lo percibe él) las primeras. Y como él percibe que éstas son las que tocan directamente a su vida cotidiana, comienza a sentir, ya que no nostalgia del pasado, una positiva desafección por los sindicatos, basada en una escasa credibilidad de estos. Ese es el problema.

Ante ello, los sindicatos a veces se preguntan si no tendrían que cambiar y orientarse a un modelo de sindicato de servicios, en vez de el modelo reivindicativo que ha sido el suyo siempre. Personalmente pienso que esto es un grave error de diagnóstico. Pero es una confirmación, en negativo, del problema de la inanidad, o de la escasa fuerza e implantación real de nuestros sindicatos, no suplida por una supuesta y bien conseguida audiencia.

2. Segundo problema. Nuestros sindicatos tuvieron durante el franquismo un papel político muy importante, además de positivo. Pero, como en la biología, también en ellos se ha podido dar aquello de que la función crea el órgano o lo muta esencialmente. A mi juicio, los sindicatos tendrían que superar la nostalgia política del pasado, y entrar

con decisión en la función moderna que un sindicato tiene en una sociedad democrática y desarrollada, la de contra-poder legítimo de otros poderes igualmente legítimos, llámense éstos empresarios o Estado. Aceptar la bipolaridad de la sociedad industrial, asumir que la tensión social es en la sociedad industrial, una tensión creadora y que el papel de los sindicatos es el de ser uno de esos polos y de serlo seriamente, sin negar la legitimidad del otro y sin dejarse robar su propia legitimidad, sería la tarea sindical del hoy, que debería alejarse tanto de la nostalgia de un pasado donde unos eran los buenos (ellos) y otros los malos (los otros), como de la utopía de un futuro, en el que, ganada la batalla política definitiva, se instalaba otro tipo de sociedad sin tensiones ni conflictos.

Yo no llego a decir que nuestros sindicatos crean hoy en ese papel político suyo que jugaron en otro tiempo, o que se comporten ahora de acuerdo con esas pautas. La propia experiencia de poder político que vivieron con el PSOE y la crudeza de la crisis económica de los primeros tiempos de la transición les ha ayudado a cambiar. Pero sí digo que de aquellos tiempos y de aquellos estilos les queda un gusto por el poder político, aunque lo llamen sindical, y de cumplir su papel a través de una mediación política directa. Mi interpretación del modelo como cúpula política superestructural apuntaba a eso. Pero si eso es real, es un problema mayor, para cuya solución los sindicatos españoles necesitarán más coraje del que suponen, y que tendrán que resolver como cuestión previa.

3. Tercer problema. Desde la propia sociedad, al menos en su forma de opinión pública, el segundo problema de la escasa identidad de la función sindical viene a veces agravado notablemente. El complejo de franquismo de unos (miedo a los sindicatos) y de antifranquismo emocional de otros (ingenuidad ante los sindicatos), hace a veces que la opinión pública trate a éstos como se trata a los niños o como si se tratase de gente incapaz de llegar a la edad adulta. Se les consiente acriticamente lo que no se les debería consentir (Por ejemplo, su implicación excesiva en los favores del poder público), y luego, consecuentemente, no se espera de ellos, ni se les exige, que cumplan su función de contra-poderes sociales y mucho menos que la cumplan seriamente. La percepción social que se tiene de los sindicatos es paternalista. Pero nuestros sindicatos no necesitan de nuestro paternalismo, sino todo lo contrario. Y eso es así,

El sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspectivas (yII)

incluso cuando caen en la tentación de utilizarlo conscientemente y explotarlo a su favor. Con ello no hacen más que sacrificar el largo plazo por el plazo inmediato. Pero así no saldremos nunca de ese círculo vicioso.

Desde el lado de la sensibilidad empresarial, el comportamiento frente a los sindicatos no es muy diferente del que he descrito referido a la opinión pública. Quizás sea peor, por más cínico a veces. A veces el colectivo empresarial mima a los sindicatos porque no sabe cómo hacerlo. Pero a veces los mima como niños, para así neutralizarlos, y porque no se los toma en serio. Un grave error de cálculo, a mi juicio.

El colectivo empresarial es un poder y un poder legítimo. Un poder que, en contra de fáciles retóricas demagógicas, se ocupa y debe ocuparse de lo suyo (el beneficio, la expansión de la empresa). Y un poder que, igual que cualquier otro poder, y también en contra de fáciles retóricas demagógicas, tiende a desbordarse y se desborda a veces cuando no encuentra límites. Lo que no revierte necesariamente en interés suyo.

Porque el poder empresarial, en una sociedad industrial desarrollada, no es un poder único por legítimo que sea. Es un poder en un sistema razonable de contrapoderes, de entre los cuales el contrapoder sindical es uno de los más relevantes y significativos. Dicho de otro modo, en una sociedad industrial el poder y el proyecto empresariales se definen por relación al poder y al proyecto de los sindicatos. Por eso los empresarios, en la sociedad industrial que tenemos, necesitan del poder sindical, como contrapoder claro y definido, canalizador del juego de intereses, que sólo así es operativamente posible. Y yo añadiría que necesitan de un poder fuerte, porque, si no, a largo plazo, se rompería el equilibrio sin el cual el juego no es juego, sino ineficacia además de abuso. Pero hoy por hoy, la situación no me parece que sea ésta, lo que agrava los muchos problemas de nuestro sindicalismo.

Hay empresarios que no lo ven así, pero confiesan que éste no es su problema sino el de los sindicatos. Y muchos de ellos se desesperan buscando el interlocutor que necesitan y no encuentran, esperando a un Godot que no llega nunca. Eso es también parte del mismo problema.

2. Las perspectivas.

¿Cuáles son, a partir del recuento de estos problemas, las perspectivas de futuro?

Más que perspectivas, en las que yo no soy precisamente optimista, me gustaría describir algunos escenarios mayores de futuro. Tres en concreto, que están muy referidos a las soluciones técnicas que el actual derecho español del trabajo ha dado a algunos puntos.

1. Un escenario posible -y para mí, valorativamente, no sólo probabilísticamente, plausible- sería el de unos sindicatos fuertes de empresa. Que eso sea con la fórmula de las secciones sindicales o que lo sea con la de unos Comités de Empresa y Delegados claramente sindicalizados, es una cuestión que me parece sólo relativamente interesante. La sindicalización de los comités es ya una tradición asentada, de uno u otro modo, en los países latinos. Pero el modo español de sindicalización me parece el peor. Porque hace de la empresa no el lugar de una actividad sindical de diálogo creativo y fecundo en el sentido de la bipolaridad de la sociedad industrial, sino el espacio escénico donde se juega otro juego, el de la consecución -muchas veces tramposa, en todo caso escasamente controlada- del título de sindicato más representativo. Se podría decir gráficamente que los sindicatos no están en la empresa, sino que pasan por ella para recoger otra cosecha, que es la que a ellos les interesa.

Y sin embargo la tradición positiva conseguida en el franquismo fue la de unos sindicatos fuertes en la empresa. Una tradición que había que considerar como algo adquirido. Pero para que esta tradición reaparezca con fuerza respondiendo a una real necesidad operativa, para que al menos no se disuelva aún más como me parece ser el actual proceso, tendría que cambiarse en términos de política legislativa la construcción jurídica del concepto de sindicato más representativo de nuestro derecho. Y posiblemente el art. 83 del ET, volviendo al proyecto primitivo que se agotaba en el apartado 1, y repensando, si no borrando, los apartados 2 y 3 de ese artículo, añadido en la ponencia. Con ellos se pensaba razonablemente evitar una excesiva atomización de la negociación. Mi impresión es que esta estructuración jerarquizada de la negociación que

El sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspectivas (yII)

se añadió al proyecto, no ha evitado lo primero, y si ha desalojado a los sindicatos de la empresa como interlocutores claros y fuertes. Algo que no es deseable, a mi juicio.

2. Un segundo escenario se refiere a los sindicatos de industria. Mi simpatía por los sindicatos de empresa no agota a aquéllos en ésta. En la tradición continental que es la nuestra, la vida de los sindicatos de industria vivifica la acción sindical en la empresa. Y la afiliación sindical, que sigo pensando que es un bien, sólo cobra todo su sentido en aquéllos.

Pero para ello, el derecho del trabajo español debería replantear, en la línea del artículo 37.1. de la Constitución, la solución dada por el ET a los convenios de eficacia general. A mi juicio, la solución dada es el resultado acríptico de la peor herencia del franquismo, que perpetúa la eficacia general de los convenios en el nuevo cuadro de la sindicación libre. La nostalgia corporativa sigue, haciendo de los sindicatos más súbditos que ciudadanos. Pienso que es mejor la solución alemana, donde los convenios se aplican a los miembros de los sindicatos firmantes, aunque luego los empresarios los extiendan en la práctica a todos unilateralmente. Esa solución fomenta la afiliación, llena de sentido y de contenido activo la actividad negociadora, y hasta permite, en la mejor tradición continental, la libertad de los trabajadores frente a los sindicatos y los aparatos sindicales. Recuérdese, por ejemplo, la solución dada por el Tribunal Constitucional a la Disposición Adicional 5ª del ET. Por ley no se puede establecer la jubilación forzosa, pero sí podría hacerse, de acuerdo con el art. 37.1. de la Constitución, por convenio colectivo. Pero en este contexto, la eficacia general de los convenios estatutarios genera esclavitudes, si la sensibilidad de los sindicatos es menos social de lo deseable y más política de lo decente.

3. El tercer escenario se refiere a la pluralidad sindical y al carácter predominantemente político, en el peor sentido del término, de los aparatos sindicales, y de las cúpulas sindicales más superestructurales que reales, por excesivamente políticas.

Sé que la pluralidad sindical de hecho tiene sus inconvenientes. Pero también sé -y todo el mundo lo sabe- que, en nuestro contexto cultural,

la pluralidad es un hecho. Intentar hacerla desaparecer o disminuir por métodos artificiales, me parece algo que falsea la realidad en vez de construirla. De hecho el modo como se ha hecho, es un método excesivamente político. USO lo sabe mejor que nadie, porque lo ha vivido en su propia carne, a pesar de su tradición sindical extraordinariamente viva.

Una cosa es el concepto de sindicato más representativo tal como lo concibió la OIT por sus necesidades de estructura, y otra el tratamiento jurídico que el derecho español del trabajo ha dado a ese concepto, y el perfil del concepto que con ese tratamiento ha conseguido. Yo no estoy en contra de los primero, y sí de lo segundo. Lo segundo me parece malo. Pero se ha conseguido implantar, por una vía indirecta, un modelo sindical, a mi juicio aberrante, que se quiso vehicular, en los primeros tiempos de la transición, por CC.OO. al alimón con Fraga. Unos sindicatos donde la afiliación no contase ('de nuevo cuño', los llamó Camacho si mi memoria no me traiciona) y donde lo que contase eran las cúpulas elegidas en unas curiosas elecciones sindicales, que supongo que unos y otros (Fraga, lo que Fraga representaba entonces, y CC.OO) esperaban poder ganar -de ahí, su interés en ese modelo- con medios políticos.

De hecho eso es lo que se ha conseguido, dejando ahora fuera a Fraga, con el perfil de sindicato más representativo de nuestro derecho y los monopolios excesivos que este le atribuye .

Urge cambiar eso, si queremos sindicatos vivos y operativos. Pero confieso que yo no soy optimista con respecto a este escenario. Más bien pienso que este modelo se reforzará aún más en los hechos. Con graves consecuencias para todos. También para los sindicatos. Yo diría incluso que especialmente para los sindicatos. Porque al fin de ese proceso, en el límite de esa función de límite cero, yo veo un panorama en el que habrá sindicatos sin sindicatos. La cuadratura del círculo, dirán algunos con cierto distanciamiento. Yo digo otra cosa. Yo digo que si eso se da -y yo no querría que se diese- es la muerte del sindicalismo.

BIBLIOGRAFIA

I. FILOSOFIA

DIAZ SALAZAR, R. *El Proyecto de Gramsci*. Ediciones Hoac-Anthropos. Madrid-Barcelona, 1991. Pen-samiento Crítico/Pensamiento Utopico, nº 58. 512 pp.

El 20 de Enero de 1891, hace un siglo, Antonio Gramsci nació en Ales, cerca de Calgari (Cerdeña italiana). En una época como la nuestra en que la moda impone la celebración de "fechas significativas" no podía faltar el recuerdo y la revisión histórica del pensamiento del revolucionario sardo.

En estos meses en que por Europa y el mundo corren vientos de revisión del pensamiento marxiano con operaciones de acoso y derribo hacia todo vestigio del aparentemente sólido edificio comunista, el pensamiento de Gramsci parecía arrastrado hacia el olvido. Sin embargo no ha sido así. La operación Ochetto en Italia parece que hace reverdecer los cimientos calcinados de una visión del mundo que parecía condenada al olvido.

Como Fernández-Buey apunta en el prólogo: "Si *El proyecto de Gramsci* es obra extemporánea o no, habrá de decirlo el lector. Lo que sí me toca explicar es por qué considero una circunstancia "feliz" la publicación de este libro ahora. Tengo dos razones, y espero que de peso. La primera es que el estudio realizado por Díaz-Salazar nos aporta la reconstrucción más completa del pensamiento de Gramsci que se ha hecho en España hasta la fecha. La segunda es que en lo que el libro tiene de pensamiento en continuidad con el proyecto de Gramsci, en

este pensar "con Gramsci pero más allá de Gramsci", según la expresión del autor, se nos propone a todos los interesados en la sociología y en la filosofía moral y política, gramscianos o no, un reto enormemente sugestivo: el de la sociología de la contemporaneidad formulada en términos y con categorías gramscianas pero que, al mismo tiempo, vuelve a plantearse de un modo radical el difícilísimo asunto de las relaciones establecidas y por establecer entre las "razones de la razón" y las "razones del corazón" en el movimiento liberador o emancipador del final del siglo.

El trabajo de Díaz-Salazar está estructurado en cinco grandes capítulos de longitud desigual, y siempre con un intento de ir más allá del mismo Gramsci, proyectando sus categorías sobre la realidad de nuestro tiempo. "La construcción de la sociedad socialista y la crítica de la Religión" aborda la problemática siempre conflictiva de la "antítesis incurable" de las relaciones marxismo-cristianismo. El papel de la religión en la cultura del pueblo se trata en el capítulo II: "Ideología de masa, formas de conciencia social y religión del pueblo", completado con el siguiente: "Transformación de la sociedad civil, construcción de la hegemonía y paradigma religioso". Esta problemática -la de la construcción de la sociedad civil y la colaboración de los cristianos en ella- es viva hoy en Italia y apunta en España entre grupos de cristianos afines a la izquierda. La iluminación de la situación desde las categorías gramscianas aporta no pocos matices y luces a la misma.

"Estado ético, partido político e insti-

Bibliografía

tución religiosa” y “Más allá de Gramsci, con Gramsci. Cambio socio-político y factor religioso en la estructura social” completan el elenco de los grandes temas del libro que comentamos. Díaz-Salazar profundiza en las cuestiones nuevas y viejas de la cultura laica, las relaciones entre la Iglesia y el Estado y las implicaciones religiosas y laicas de la construcción social. Se completa el libro con una extensa, selecta y actualizada bibliografía, en la que resalta -al ser menos conocida en España- la generada en Italia con el caso Ochetto y la refundación de la izquierda italiana.

L. Sequeiros

SORMAN, G. “Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo”. Seix y Barral. Barcelona. 1991.

El autor, periodista francés, fundador y presidente de la Asociación Internacional contra el Hambre, selecciona en su libro a veintiocho científicos y pensadores vivos de las más variadas ramas del saber, todos ellos de extraordinaria relevancia e influencia en el pensamiento moderno. Se observan algunas ausencias; es decir, no están todos los que son, aunque, a no dudarlo lo justifica en el hecho de que, después de ellos, ya no será posible pensar como antes en las disciplinas que cultivan. Por otro lado, los “sabios” elegidos se sitúan en diferentes líneas de pensamiento, con sistemas encontrados y tesis discrepantes. Ese es, quizá, uno de los atractivos mayores del libro, que añade el ser de lectura fácil, accesible a cualquier persona de cultura media.

Están presentes Carl Sagan, conocido por sus investigaciones planetarias y por el programa televisivo “Cosmos”; su oponente, James Lovelock, iniciador de la ecología; el Premio Nobel de Química de 1977, Ilya Prigogin, creador de la “ciencia del caos”, para quien la materia ya no viene definida por leyes deterministas, sino por modelos de probabilidad; a lo que se opone el matemático René Thom; el creador de la sociobiología, Edwar O. Wilson; el japonés Kimura, que trata de demostrar que Darwin estaba equivocado, enfrentándose a Stephen Gould, para quien lo que no es darwinismo no es científico. No podían faltar Noam Chomsky, el revolucionario de la lingüística, Lévi-Straus, fundador del estructuralismo, o Thomas Szasz, de la “antipsiquiatría”. El intelectual chino, Zhao Fusan, trata de penetrar en el complejo espíritu de su pueblo y de contestar a la pregunta: ¿se puede ser al mismo tiempo chino y cristiano?. Al tema religioso efectúan interesantes aportaciones los franceses René Girard y Claude Tresmontant. Exponen sus sistemas Karl Popper, -“el más grande filósofo contemporáneo vivo”- Ernst Gombrich, historiador y filósofo del arte, los historiadores y políticos, Ernst Nolte, Djilas, Affanassiev, los economistas liberales, Friedrich von Hayek, Premio Nobel de Economía, y Murray Rothbard, uno de los fundadores del Partido Libertariano de los EE.UU. y defensor del que llama “anarcocapitalismo”. También está presente Marvin Minsky, padre de la revolución informática y creador de la “inteligencia artificial”. El Tercer Mundo está representado por el mejicano Octavio Paz y los indúes Ashis Nandy y M.S. Swaminathan, impulsor de la “revolu-

Bibliografía

ción verde'' en el Asia de los monzones. El conjunto de este libro es una verdadera biblioteca viviente, una genuina visión de las diversas interpretaciones de nuestro mundo y de su historia en las postrimerías del segundo milenio.

J. Paniagua Gil

12. PSICOLOGIA SOCIAL

FERNANDEZ DOLS J.M.: "Patrones para el diseño de la Psicología Social". Ed. Morata, Madrid 1990, 157 págs.

La psicología social no es una ciencia teórica que contacte con la realidad a base de pautas estables de investigación. La metodología, en psicología social, no puede quedar reducida a un simple repertorio de técnicas, de cuya aplicación mecánica se supone que emergerán los resultados.

Para el autor, por el contrario, la psicología social es "una forma de enfrentarse al mundo, que tiene sus reglas. Y si no conocemos las reglas del juego (de cualquier juego) no sólo no podemos jugarlo sino que ni siquiera podemos entenderlo como espectadores". Las técnicas son necesarias para la confrontación con el mundo empírico, pero el método surge de la reflexión teórica sobre el objeto de la psicología social.

El problema es doble: 1) ¿Qué métodos o instrumentos pueden considerarse y cómo?, 2) ¿Cómo acercarse a los objetos de estudio de esta disciplina?.

La finalidad del libro, por tanto, es clara: constituir un conjunto de problemas y un repertorio instrumental que, poco a poco, nos proporcione un cierto "acuerdo lingüístico" y una base descriptiva.

La primera parte expone detalladamente las fases del método científico aplicado a la psicología social. Analiza diversos marcos de investigación, diseña repertorios instrumentales y estudia conceptos como situación natural, excepcional, artificial, experimento, observación, simulación y juego. La segunda parte -más especializada y dirigida expresamente a los ya iniciados- pondera distintos tipos de validez aplicados a psicología social y desarrolla concretos patrones para diseño de investigación social.

Escrito en un lenguaje denso y concentrado, se trata de un libro no de divulgación, cuya lectura será interesante, por un lado, a estudiosos o iniciados en la investigación y, por otro, a teóricos de las ciencias sociales.

A. López Caballero

172. ETICA SOCIAL

Entreprise, la vague éthique, "Projet", n. 224 (hiver 1990).

Entre la réalité et les valeurs: l'éthique économique, "Le Supplément", n. 176 (mars 1991).

Ética y economía, "Información Comercial Española", n. 691 (marzo 1991).

Es difícil hacer una síntesis del conte-

Bibliografía

nido de estos tres números monográficos dedicados recientemente a las relaciones entre la ética y la economía. Pero más difícil es aún ofrecer un juicio sobre tan variado material. Una cosa queda al menos clara: el interés que esta despertando el tema en estos últimos años. Este interés contrasta con el escepticismo que durante algún tiempo provocó cualquier intento de acercarse a los problemas económicos desde una perspectiva ética: escepticismo que con frecuencia se convertía en franca resistencia ante lo que se consideraba un atentado contra la racionalidad y la autonomía de la ciencia económica.

Desde luego hay que distinguir al menos dos campos bien diferenciados: el primero se centra en la empresa (el número de *“Projet”* insiste predominantemente en él); el segundo se abre a todas las cuestiones de la vida económica, y de una forma muy especial a la macroeconomía (las otras dos revistas citadas se fijan más en estos aspectos).

Dentro del primero de los campos citados hay que mencionar en primer lugar la *“business ethics”*, nacida en los Estados Unidos en los años 70 e introducida un deseo de recuperar el prestigio perdido por la empresa ante la sociedad, así como el intento de buscar un modelo de identidad que sirva para unificar a las distintas personas que actúan en la empresa (los códigos deontológicos van en esta línea). Pero en este terreno no siempre nos parece posible evitar la tentación de considerar la ética como una forma más de hacer rentable la empresa (*“good ethics, good business”*).

Por otra parte, no todo en el primero

de los campos citados cabe englobarlo dentro del concepto estricto de la *“business ethics”*. Hay también interesantes reflexiones sobre aspectos distintos de la actividad empresarial: la ética de las finanzas, de la contratación del personal, del comercio... Las dos revistas francesas ofrecen incursiones en estos terrenos, más propios de la deontología, y con un carácter más práctico y concreto.

Pero hemos mencionado un segundo campo más general, distinto del anterior, aunque no del todo desvinculado de él. Es digno de señalarse que casi todos los esfuerzos de reflexión ética sobre la economía provienen hoy de autores de mentalidad liberal o proliberal. Por eso muchas veces sus reflexiones corren el peligro de quedar reducidas a una mera legitimación de la libre empresa. Pero sería injusto decir que todo se queda ahí. Ante todo hay un esfuerzo por redescubrir como la ética estuvo muy presente en la génesis de la ciencia económica, aunque sea preciso insistir en la clarificación de los métodos propios de cada una de estas disciplinas, ciencia económica y ética. Algunos artículos de carácter más histórico sobre la ética implícita en autores como A. Smith, Marx, Spinoza, Mandeville, etc. van en esta línea (cf. *“Información Comercial Española”*); y ahí es preciso situar también el estudio de autores más recientes, como los representantes de la teoría de la elección pública (cf. de nuevo *“Información Comercial Española”*), o como M. Novak, J. Rawls y A. Rich (cf. *“Le Supplément”*).

En todo caso, esta perspectiva más general ayuda a situar la ética empresarial y también a interpelarla desde fuera

de ella. Este me parece el efecto más destacable de la coexistencia de ambos campos mencionados, con tal de que realmente entren en un diálogo fructífero. Y no quiero terminar sin mencionar tres artículos de *"Información Comercial Española"* (de L. Gamir, J. Muns y L. Vila) que se esfuerzan por poner de relieve como, tras los más complejos problemas sociales y macroeconómicos (pobreza, deuda internacional...) existen inevitables opciones de valores, que muchas veces pasan desapercibidas: el descubrir ese trasfondo ha de ser, en mi opinión, la primera tarea de la ética.

I. Camacho

21. PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

J. PATERNOT - G. VERALDI,
¿Está Dios contra la economía?
Carta a Juan Pablo II. Planeta,
Barcelona 1991, 225 pp.

Me permito llamar la atención sobre esta obra porque en ella encuentro un mensaje de cierta importancia, transmitido a través de un durísimo ataque -injusto, en mi opinión- contra la Iglesia actual. Sus autores se presentan como católicos convencidos y como fervientes admiradores de Juan Pablo II. Pero ello no les frena en su visión negativa de la Iglesia, que parece haberse olvidado de la condena radical que pronunció Pío XI sobre el comunismo en 1937. Desde entonces la Iglesia ha venido entablando relaciones, a diferentes niveles, con el

marxismo, sin darse cuenta que estaba cayendo en las redes de la gran máquina marxista-leninista para convertirse en un vehículo más de esta ideología. Por eso, desde los años 50 y sobre todo por influjo de América Latina, se puede hablar de "cristianismo-leninismo". A los excesos de grupos eclesiales concretos se ha unido la ambigüedad de los Papas, que no han sabido poner coto a esta peligrosa desintegración. Por fin Juan Pablo II parece decidido a enderezar el curso de la Iglesia. No le falta la voluntad, es cierto; pero le falta el instrumento adecuado: un conocimiento correcto de la economía.

Este último punto me parece el dato de interés a que me refería al comienzo, digno de ser salvado en medio de un cúmulo de acusaciones exageradas e injustificadas, siempre presentadas con el indudable atractivo de la anécdota continua y el estilo periodístico. Para los autores, esta falta de competencia no es de ahora: es un lastre que arrastra la doctrina social de la Iglesia prácticamente desde sus comienzos. Sin embargo -siguiendo siempre el pensamiento de los autores-, es ahora cuando queda el descubierto la gravedad. Indudablemente el punto de partida de este giro de la Iglesia es una estimable "opción preferencial por los pobres" pero, en la práctica, la Iglesia ha querido responder a ella con una clara opción por la pobreza. Y es aquí donde aparece su incompetencia económica: la Iglesia sigue aferrada a las doctrinas económicas antiguas y nunca ha llegado a comprender que la economía no es un juego de suma cero. Por eso su mensaje siempre se refiere a la distribución, sin caer en la cuenta que es en la

Bibliografía

producción donde está la clave del progreso económico y del bienestar social. Ahora bien, el progreso económico no puede venir más que del capitalismo democrático. Al llegar aquí es Michael Novak el que parece hablar a través de la pluma de Paternot y Veraldi; y en realidad ellos no ocultan su admiración por este importante representante de la escuela neoconservadora y por su teoría de los tres órdenes de la sociedad indisolublemente unidos (económico, político y cultural).

El mejor favor que la Iglesia podría hacer a la humanidad y a los pobres es convertirse al capitalismo democrático. El último capítulo -escrito en forma de carta a Juan Pablo II bajo un título ("Sapientia rei economicae") que es una clara alusión a la encíclica de éste sobre el desarrollo- viene a recoger la pretensión de toda la obra: una demanda de legitimación religiosa del capitalismo democrático. Sin embargo, creo que la obra puede ser un estímulo para la ética social y económica en un doble sentido: ante todo, para mantener una clara distancia frente a intentos de instrumentalización como éste; pero también para superar esa aparente falta de interés por comprender la complejidad de lo económico que late con cierta frecuencia tras muchas actitudes cristianas.

I. Camacho

33. ECONOMIA. GENERALIDADES

SILVERSTEIN, M. *El Factor Ambiental. Su impacto en el futuro de la Economía Mundial*. Edición original: 1989 Edición española: 1991, Ediciones Pirámide S.A., Madrid, 213 pp.

Desde mi punto de vista personalísimo, este ensayo contiene una buena dosis de cinismo. Posiblemente mis planteamientos éticos adolezcan de un exceso de puritanismo que no "encajan" con una visión economicista de la ecología. En todo caso se trata de un libro polémico que refleja el planteamiento *made in USA* de las relaciones entre economía de mercado y medio ambiente.

Su objetivo es muy claro: mostrar cómo el deterioro ambiental está perfilando las bases de un nuevo sistema económico mundial. Frente a las voces que proclaman la incompatibilidad entre el actual modelo de desarrollo económico y la conservación del medio ambiente, Silverstein afirma que "existen en la actualidad poderosas razones económicas para observar un comportamiento ecológico inteligente". "Antes -afirma- se podía amasar una gran fortuna ignorando el entorno, o incluso destruyéndolo: en el futuro se podrá amasar una fortuna aún mayor colaborando a la pureza del medio ambiente" (Prólogo, pg. 12). En definitiva, nos encontramos ante una guía para los agentes activos de nuestro sistema económico que señala

Bibliografía

un comportamiento económico impuesto por circunstancias cambiantes.

Los años ochenta fueron de debate entre ambientalistas y partidarios del desarrollo económico. Se llegó a un punto en el cual no existía salida: ambos términos parecían excluirse y los *verdes* parecían triunfar en los países desarrollados ante el miedo a la aniquilación. En este contexto la única solución parecía ser "vivir con menos", cambiar las bases del sistema económico destructor del ecosistema Tierra.

Para el autor, el catastrofismo oscurece los razonamientos: no se trata de aniquilar la economía, sino de tener en cuenta el "factor ambiental" como uno de los parámetros importantes de la planificación económica. Si se consideran los costes sociales del medioambiente, es necesario trasladar inversiones en investigación, mercado, tecnologías y gestión social a sectores como la salud ambiental, la propiedad inmobiliaria, las empresas de servicios medioambientales, el comercio y transporte de mercancías. Todo ello lleva aparejado una nueva estructuración social de los sectores de ocupación, tanto en lo referente a las oportunidades de empleo, lugar de trabajo, nuevas profesiones y creación de nuevas empresas no contaminantes.

Las conclusiones podrán o no compartirse, pero evidentemente son sugerativas y merecen un amplio debate que no ha hecho más que iniciarse, sobre todo en lo referente a un ámbito que parece no existir para Silverstein: el Tercer Mundo. ¿Qué pasará con él con estos planteamientos?.

Se completa el ensayo con dos anexos incluidos por el traductor español: uno de ellos contiene los elementos fundamentales de la normativa comunitaria sobre medio ambiente, y el otro la normativa básica española sobre el mismo tema.

L. Sequeiros

ROJO, L.A.; SANCHEZ ASIAIN, J.A. y MAS-COLELL, A. *Reforma Económica y Crisis en la URSS*. Edit. Espasa Calpe. 1991. 138 pp.

El colosal fenómeno histórico de la crisis del imperio soviético es y será el centro de interés del resto del mundo durante muchos años. Unos de los motivos de ese interés puede ser el de la revelación de unas verdades ocultas mucho tiempo, o desfiguradas por una eficaz propaganda. Churchill dijo en cierta ocasión que, "la URSS era un enigma envuelto en un misterio, guardado por un secreto". La revelación de los datos reales de la economía soviética de las últimas décadas, tan distintas, tan distintos de los suministrados por la propaganda oficial, ha hecho afirmar a los rusos: "¡el pasado es imprevisible!"... Por otro lado, como dice Fuentes Quintana, el hecho de que al mismo tiempo se derrumben la unión política, el sistema de economía de planificación centralizada y propiedad pública y, con gran estrépito, todo el armazón del Partido Comunista, reviste una importancia difícil de exagerar. Desde el punto de vista de la Economía, el interés sube de tono si consideramos que en la URSS se están debatiendo los temas

Bibliografía

centrales de la ciencia económica: la introducción de un sistema de incentivos para una correcta asignación de los recursos; la regulación del derecho de propiedad, sus formas y sus límites; el establecimiento de criterios razonables para hacer compatible la equidad con la eficiencia; el tratamiento de las estructuras ineficaces u obsoletas... y, hasta qué punto, para resolver todos estos problemas se puede confiar en las soluciones de un mercado competitivo.

Los análisis e interpretaciones de estos fenómenos se multiplican y se enfocan desde los más variados puntos de vista. La Academia de Ciencias Morales y Políticas ha pretendido con este libro que el suyo sea un análisis "académico", fundamentalmente económico, efectuado por distinguidos especialistas. En una extensa "Introducción", el Profesor Velarde, hace historia de la planificación y de sus sucesivos y bruscos cambios de rumbo, hasta llegar a la "perestroika" y a la contestada "economía controlada de mercado".

Luis Angel Rojo tiene dos estudios titulados, "La URSS plan y sin mercado" y "Reforma económica y crisis en la URSS", donde analiza rigurosamente las líneas de actuación emprendidas (Ley de Empresas del Estado de 1987, nuevo régimen y expansión de las cooperativas, empresas de economía mixta con participación de capitales occidentales, la reforma de la agricultura) y las dificultades y obstáculos con que tropiezan. José Angel

Sánchez Asiaín analiza el sistema bancario soviético, de banca única, y la nueva organización, con la aparición de cinco nuevos Bancos especializados, así como la entrada en dicho sistema de la Banca mixta, con participación occidental. El último de los capítulos está escrito por el Premio de Economía "Juan Carlos I" y Profesor de la Universidad de Harvard, el catalán Andreu Mas-Colell, titulado "El retorno de un viaje", en el que trata de las relaciones entre el cambio económico y el cambio político, del problema de las privatizaciones que se programan y de sus límites, con una referencia expresa a la situación de los economistas soviéticos.

El libro se completa con un Apéndice, de sumo interés, constituido por el Informe realizado a petición de la Cumbre de Houston por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la OCDE y el Banco Europeo de Reconstrucción y Fomento (para los países del Este), titulado, "La economía en la URSS".

Riguroso y esclarecedor estudio sobre un tema candente el de este libro que, aunque publicado antes del "golpe de Agosto", no ha perdido su validez. Se puede decir, sin embargo, que lo que de la URSS se afirma hoy puede no ser válido para mañana. El futuro de la URSS sigue siendo "un enigma envuelto en un misterio"... pero va a dejar de estar guardado por un secreto.

J. Paniagua Gil

334. COOPERATIVAS Y MUTUAS

MORALES GUTIERREZ, A. C., *La cooperativa como realidad social, ideológica y económica*, Ed. ETEA, Córdoba, 1991, 140 pp.

En los últimos años ha surgido un nuevo enfoque de los problemas regionales, contenido en lo que se ha llamado el *desarrollo endógeno* y que ha llevado a la potenciación de iniciativas que revisten la forma de pequeñas unidades de origen local, que explotan las peculiaridades de las regiones en cuanto permiten una producción económica basada en esta diferenciación.

Evidentemente estas pequeñas o medianas empresas de ámbito regional, pueden adoptar cualquier forma jurídica, con las conocidas limitaciones de la legislación mercantil. En general, sin embargo, suelen formar parte de lo que se ha llamado *economía social*, revistiendo la forma de cooperativas (normalmente de trabajo asociado), sociedades anónimas laborales etc. En este ámbito de la *economía social*, es en el que encuentra su lugar la obra de Alfonso C. Morales sobre los principios cooperativos.

Destaca en este libro, el amplio conocimiento del autor sobre el movimiento cooperativo y su *simpatía* con relación a este tipo de organización económica. Esta identificación con el objeto de estudio no ha reducido el rigor de sus planteamientos, como se podía temer, por el contrario le ha conducido a un análisis muy contrastado con la realidad y no

meramente teórico. Estamos por lo tanto, ante un trabajo que recoge una experiencia más que un estudio de carácter *académico* tan frecuente en las investigaciones que constituyen la base de tesis doctorales.

El primer capítulo que titula *La cooperativa y su realidad social: sociedad cooperativa* hace un recorrido por diferentes obras, en las que aparece el concepto que tienen de *cooperativa* los distintos autores, y que son utilizados para llegar a una definición precisa de esta realidad económica.

El capítulo segundo titulado *La cooperativa y su realidad ideológica: Los principios cooperativos*, contiene un análisis crítico del valor actual de los famosos principios cooperativos.

Coincidimos con el autor de la obra en que los principios cooperativos, incluyendo los que denomina otros principios, resultan difícilmente aplicables en su conjunto; pero dentro de ellos existen los que pudiéramos llamar normas esenciales de comportamiento que no pueden ser dejados a un lado sin que la cooperativa pierda las características que hacen de este tipo de entidades algo diferente, y necesario, de las demás sociedades mercantiles.

El capítulo tercero que lleva por título *La cooperativa y su realidad económica: la empresa cooperativa y su entorno*, tiene un contenido algo heterogéneo, dentro del cual destaca la consideración de la cooperativa como empresa, lo que unido a los enfoques de los dos primeros capítulos le permite alcanzar un concep-

Bibliografía

to preciso de cooperativa.

Insiste A. C. Morales en la finalidad empresarial de la cooperativa, que ha sido negada en ocasiones por un falso concepto del carácter lucrativo de cualquier entidad económica, independientemente de cual sea su forma social. La obtención del beneficio, sin el matiz peyorativo que se le da con frecuencia, es uno de los objetivos de una cooperativa, cuya ausencia le llevaría irremediablemente al fracaso.

De las conclusiones quisiéramos citar dos de ellas que en nuestra opinión muestran con claridad el papel de las cooperativas en el entramado económico de nuestro país: 1º) El cooperativismo está lejos aún de constituir un tercer sistema capaz de transformar la realidad económica. 2º) Las cooperativas constituyen desde una perspectiva socio-económica un fenómeno muy heterogéneo, lo cual a nuestro parecer, aleja todavía más el momento en el que podrían jugar ese papel de transformador del sistema.

Creemos que todo lo anterior demuestra el amplio conocimiento de Alfonso C. Morales acerca de la actividad cooperativa y su esfuerzo por desmitificarla, mediante la comparación de los planteamientos teóricos clásicos sobre esta forma social con la realidad de su existencia y su comportamiento en la sociedad y economía españolas. Textos como éste son los que pueden contribuir a que la *economía social* se convierta en esa *tercera vía* a que el autor hace referencia en las conclusiones.

A. Rodero Franganillo

3353. ANARQUISMO

MAURICE, J. "El Anarquismo Andaluz. Campesinos y Sindicalistas. 1868-1936" Editorial Crítica. Barcelona, 1989.

El libro de J. Maurice es un resumen de la tesis doctoral que el autor leyó en 1985 en la Universidad del Franco Condado (Besançon). La obra tiene tres partes bien distintas en carácter y tamaño. Los tres primeros capítulos son un interesante resumen de la historia del anarquismo en Andalucía, adecuadamente colocado en el contexto de las estructuras demográficas y el ambiente político del republicanismo y las luchas por la democracia a finales del siglo pasado y principios del presente. El capítulo cuarto nos da una breve biografía de los más conocidos líderes andaluces del movimiento libertario.

La segunda parte, la más interesante y, desgraciadamente la más corta, un solo capítulo (cap.V), constituye el núcleo central de la tesis: el análisis de las causas del fracaso del sindicalismo agrario andaluz, ejemplificado por el intento de la U.T.C. (Unión de los Trabajadores del Campo), con su corta vida de quince años, desde 1872 a 1887, y la todavía más breve experiencia de cinco años de la F.N.O.A. (Federación Nacional de Obreros Agricultores). Finalmente, el último capítulo es un breve análisis de las formas que ha tomado generalmente la lucha obrera en Andalucía: las revueltas campesinas y las huelgas agrícolas.

Decimos que es una lástima que el punto central de la tesis esté tan sumaria-

Bibliografía

mente tratado, pues analiza un problema de máxima actualidad, no sólo en el campo andaluz, sino en cualquier zona agrícola de dentro y fuera de España. Nos referimos al problema de la debilidad del sindicalismo agrario en todos los países industrializados, frente a los poderosos movimientos sindicales de los centros urbanos. Pero quizás la respuesta a este interrogante no pueda encontrarse examinando únicamente las causas concretas del fracaso de algunos sindicatos, sino que hay que ir más allá y analizar ciertas características de toda sociedad rural, y ciertas especificidades del trabajo agrícola, que hacen difícil crear en el campo organizaciones obreras calcadas de los modelos urbanos.

Algunas de estas características y especificidades que convendría tener en cuenta al estudiar el fracaso del sindicalismo agrario en Andalucía son: la dificultad misma de definir el concepto de "obrero" del campo, cuando en esta categoría se incluyen pequeños propietarios, arrendatarios, aparceros y jornaleros sin tierra, fijos o eventuales; la dispersión geográfica de estos trabajadores del campo, lo que hace difícil reunirlos en un lugar y momento determinado para formar una organización fuerte y estable; los pobres medios de comunicación entre núcleos rurales, lo que no facilita el desplazamiento de líderes y miembros de los sindicatos; el bajo nivel cultural de los trabajadores del campo que con frecuencia ha hecho que el liderazgo pasase a manos de intelectuales o personas venidas de la ciudad con poco conocimiento de la realidad rural. Pero quizás el punto más importante a tener en cuenta al analizar el fracaso del sindicalismo agrario es la

psicología de un campesinado compuesto de hombres con un profundo apego a la tierra que solo desean "tierra para el que la trabaja", y que les hace ver con recelo, sino con verdadero odio, cualquier ideología: comunista, anarquista o sindicalista, que tenga por objetivo el traspaso de la propiedad de la tierra al Estado, el municipio, la comuna o el sindicato.

A pesar de estos puntos que hubiésemos querido ver más desarrollados en el libro de J. Maurice, su obra, quizás demasiado ambiciosa al querer abarcar toda la historia del anarquismo andaluz desde 1868 a 1936, es sumamente útil para cualquiera persona interesada en este fenómeno social que fue el anarquismo en Andalucía.

G. Rul-lán Buades

VARIOS. "Seis Estudios sobre el Proletariado Andaluz. (1868-1939)". Excmo. Ayuntamiento de Córdoba. Delegación de Cultura, 1984.

Este es un volumen en el que se recogen una serie de trabajos de historia social sobre distintos aspectos del movimiento obrero en Andalucía. Los dos primeros son más generales, tratando del desarrollo como clase del proletariado agrícola andaluz y de los esfuerzos de éstos para organizarse junto con otros campesinos de las otras regiones españolas. Los otros cuatro estudios que componen el volumen tratan de temas monográficos en lugares concretos de Andalucía: las revueltas de Jérez, las huelgas de

Bibliografía

Rio Tinto, los conflictos sociales en Sevilla y las luchas obreras en Córdoba.

En el primer trabajo el profesor Rodríguez Aguilera después de exponer las características del sistema laboral en la agricultura andaluza, pasa a analizar cómo este sistema ayudó al campesinado a desarrollar unos valores típicamente obreros y a tomar conciencia de sí mismo como clase explotada, cuyo único medio de liberación estaba en la destrucción del sistema capitalista. Esta toma de conciencia como clase del campesinado andaluz tiene, según el autor, dos manifestaciones, aparentemente contradictorias: el deseo de crear una fuerte organización a nivel nacional, con un carácter claramente reivindicativo que le ayude a mejorar sus condiciones de trabajo y, al mismo tiempo, una visión revolucionaria cuyo objetivo es la destrucción del sistema capitalista con la apropiación de la tierra por parte de la clase trabajadora.

El trabajo de la militante libertaria y catedrática de Historia, Renee Lambert, toma el primer proyecto del campesinado andaluz: la creación de una organización sindical, y analiza con detalle la aparición, bajo el influjo de la 1ª Internacional, de la U.T.C. (Unión de los Trabajadores del Campo), así como las causas internas y externas de su pronta desaparición.

Gerard Brey, de la Universidad de Dijon intenta descubrir el verdadero significado de la ocupación de Jerez de la Frontera por los trabajadores los días 8 y 9 de enero de 1892. ¿Fue este episodio una mera manifestación anarquista, una huelga o un verdadero

intento de insurrección revolucionaria? Gerard Brey, en contra de lo que defiende la autora norteamericana Temma Kaplan en su tesis sobre "Orígenes Sociales del Anarquismo en Andalucía" (Crítica, Barcelona, 1977), cree que este acontecimiento no fue un conato de revolución sino una mera manifestación obrera que desbordó sus objetivos primarios y sirvió como pretexto para desencadenar una fuerte y cruel persecución contra el movimiento anarquista en Andalucía, como antes habían servido los sucesos de la "Mano Negra", y después servirían los sucesos de la "Semana Trágica" en Barcelona.

El profesor Gil Varón, utilizando materiales de su tesis doctoral sobre el mismo tema, sale de lo estrictamente campesino y centra su estudio en la conflictividad laboral en una zona rural dominada por la industria minera de Rio Tinto, especialmente las huelgas de 1888, 1913 y 1920, y el papel importante que jugaron en ellas los sindicatos industriales de aquella región.

Por el trabajo de J.M. Macarro aprendemos del nacimiento en Sevilla en los años 20, de una fuerza obrera industrial, de carácter anarcosindicalista que se va distinguiendo del anarquismo libertario del campesinado andaluz, y que se manifiesta en la creación de la Federación Regional Obrera Andaluza (CNT) y en una serie de huelgas sectoriales y generales de carácter fuertemente reivindicativo. Finalmente el último trabajo del volumen (Profesor Gutiérrez Molina) que abarca el conflictivo período de la Segunda República y la guerra civil, nos da una serie de datos estadísticos, con poco

Bibliografía

análisis de los mismos, sobre la situación laboral en la época, para terminar con unos apuntes sobre las colectividades campesinas que se formaron en las zonas republicanas de Andalucía.

El conjunto de estos trabajos, además de su interés particular, tienen la virtud de romper el tópico muy extendido de que en Andalucía existía sólo un movimiento obrero campesino, mostrando los inicios de un sindicalismo industrial también entre los mineros, metalúrgicos, trabajadores de la construcción, etc.

G. Rul-lán Buades

SEVILLA, E.; HEISEL, K. (Eds.). "Anarquismo y Movimiento Jornalero en Andalucía". Excmo. Ayuntamiento de Córdoba. Colección Díaz del Moral, 1988.

Este libro surgió con ocasión de unas jornadas sobre el tema del título del libro, celebradas en Córdoba en 1986. Aunque el editor nos dice que no era su intención organizar unas jornadas de tipo académico "por el contrario pretendíamos reflexionar sobre el tema desde la perspectiva de los propios actores", la verdad es que de los quince trabajos que se incluyen en este volumen, ocho son de profesores universitarios, uno de un parlamentario andaluz otro de un periodista y solo tres, muy breves, de verdaderos jornaleros: uno de un miembro del Sindicato Obrero del Campo (SOC), otro de un militante cenetista y otro de un miembro de Comisiones Obreras del Campo.

El material recogido en este volumen de ciento ochenta páginas es muy heterogéneo en calidad, forma y tamaño. Hay dos largos artículos originales, breves ponencias de las Jornadas, artículos de periódicos, entrevistas, una reseña de un libro y el texto de hojas ciclostiladas. Pero en el transcurso de todos ellos se nota la idea romántica de una cierta "mística" del movimiento jornalero que inspira a los autores

El trabajo de E. Sevilla traza las raíces del anarquismo andaluz, a través de Bakunin y Kropotkin, en los movimientos populistas rusos del siglo pasado, y el segundo artículo (D. Castro) explica el desarrollo del movimiento obrero agrícola andaluz en tres fases claramente distinguibles: *la fase jurídica* (1810-1840) en la que los campesinos gastan todos sus energías en pleitos y reclamaciones contra los terratenientes; *la fase política* (1840-1870), en la que los hombres del campo buscan alianzas con los partidos políticos progresistas, demócratas o republicanos; y, finalmente, decepcionados con los dos anteriores modos de lucha obrera, el campesinado andaluz entra en la fase anarquista (1870-1936) aceptando el ideario libertario que, según el autor, asume las tácticas tradicionales de la movilización campesina, da expresión a un sentimiento profundamente arraigado en la sociedad rural de antiestatismo, y da satisfacción a ciertas demandas colectivas de orden moral, ético-social y hasta religioso, relativas a un modo de vida basado en la frugalidad, la fraternidad, el igualitarismo y el apoyo a los desposeídos.

Aparte de estos dos trabajos eminen-

Bibliografía

temente históricos, el resto de los materiales recogidos gira alrededor de tres ideas fundamentales: el problema del modelo de desarrollo a aplicar a la agricultura andaluza, el nacionalismo andaluz, y las divisiones existentes hoy en Andalucía en el movimiento obrero del campo.

El modelo de desarrollo. Las afirmaciones que leemos en las ponencias de los trabajadores del campo pueden parecer a primera vista contradictorias. Por una parte definen (D. Cañamero) al jornalero como "un hombre que trabaja donde puede, se ve empujado a la miseria, a un paro indefinido y a pasar hambre", pero al mismo tiempo se quejan de un modelo capitalista que pretende (J.M. Miguelez) hacer la agricultura más competitiva, modernizarla para producir más y exportar más. Tanto el Secretario del SOC como el militante cenetista se oponen a una "revolución verde" que "ha acabado de barrer del campo a todo jornalero y campesino pobre".

Esta aparente contradicción de los ponentes entre su reconocimiento de la situación de miseria de los jornaleros y su rechazo a un modelo de desarrollo que haría desaparecer definitivamente este colectivo obrero, se explica por el miedo que tienen a perder su identidad como clase. A lo que se oponen los autores es a un desarrollismo económico que o bien los quiere echar de la tierra forzándoles a emigrar, o bien los mantiene en el paro con programas de ayuda como el Empleo Comunitario o el Plan de Empleo Rural, que les ayuda a mejorar su nivel de vida material pero les destroza su espíritu de lucha secular por la tierra.

Para corregir este modelo de desarrollo capitalista los trabajos de los ecologistas proponen un frente contracultural de jornaleros y ecologistas contra "la productividad y el desarrollismo" (P. Casero), de manera que la tierra "deje de ser un mero factor de producción para convertirse en una forma de vida" (J. Mellado), y este pacto es posible por las muchas similitudes que existen entre el movimiento jornalero andaluz y el movimiento Verde de Europa (K. Heisel).

Movimiento jornalero y nacionalismo andaluz. Un trabajo muy interesante es el del antropólogo de la Universidad de Sevilla Profesor I. Moreno, que muestra como "la cuestión de la tierra" en Andalucía ha dejado de ser un problema puramente económico para convertirse en un "marcador de identidad" del pueblo andaluz, desbordando el nivel económico y social e "introduciéndose en el nivel simbólico". La cuestión agraria -dice- es signo de identidad del pueblo andaluz, como la emigración lo es del gallego, la lengua del pueblo catalán y el territorio del pueblo vasco". La Reforma Agraria es a la vez una reivindicación de clase y una reivindicación expresamente andaluza solo posible de conseguir en el marco de un verdadero autogobierno". Y en esta misma línea de pensamiento F. Andrade afirma que "el movimiento obrero, si quiere tener futuro ha de ligarse a estas dos dimensiones: lo alternativo y el nacionalismo", mientras que J. Acosta va tan lejos hasta afirmar que "el movimiento jornalero es la conciencia crítica de Andalucía y actualmente su única fuerza dinámica".

La división del movimiento obrero

Bibliografía

andaluz. El tercer aspecto que aparece en esta obra es la división existente hoy en el movimiento jornalero andaluz (E. Tabares). Así el Secretario del Sindicato Obrero del Campo (SOC) defiende el punto de vista de su organización, J.L. Rua, Secretario General de la CNT-AIT, critica al SOC lo mismo que a la FTT de la UGT y a CCOO del Campo, presentando las conclusiones del V Congreso de la CNT, finalmente, J.A. Romero, Secretario General de CCOO del Campo, molesto por no haber sido invitado a estas jornadas, se presentó de improviso y distribuyó una hoja ciclostilada que también se incluyen en el libro, en las que defiende el programa de Comisiones Obreras.

La conclusión que uno puede sacar del libro que reseñamos es que suscita más interrogantes que respuestas. La utopía de una revolución social que hiciese posible el tránsito directo a un socialismo agrario sin una etapa intermedia de capitalismo industrial ha estado siempre presente en las sociedades agrícolas de Europa. En Rusia el siglo pasado los slavófilos se oponían a los occidentalistas, buscando una transformación de la sociedad preservando los valores de la Rusia rural, y en 1900 se creó en aquel país el movimiento "narodniki" con aspiraciones y objetivos eminentemente agrarios, buscando una nueva sociedad que potenciase la institución tradicional del "mir" y desarrollase un movimiento cooperativo entre los campesinos. Pero la realidad histórica impuso las ideas marxistas de un proceso de industrialización que llevase a la creación de un proletariado industrial que sería el agente de cambio de la sociedad. En España

las ideas anarquistas llegaron con Fanelli y fueron bien recibidas en Andalucía, pero siempre quedó el debate entre los partidarios del reparto de la tierra ("tierra para el que la trabaja") y los que propugnaban la propiedad colectiva de la tierra, pero divididos éstos también entre los anarco-colectivistas y anarco-sindicalistas de Bakunin que pedían el control sindical de lo producido y su reparto según las necesidades de cada uno, y los anarco-comunistas seguidores de Kropotkin que exigían el control comunitario de la tierra y el reparto de lo producido según las necesidades de cada uno.

Hoy el campesinado andaluz se debate entre los programas sindicales de la UGT y CCOO, y el movimiento jornalero afín al pensamiento anarquista, que rechaza todo sistema de ayuda estatal y lucha por mantener una supuesta "identidad de clase" que en ninguno de los trabajos del libro queda suficientemente clara.

G. Rul-lán Buades

336. HACIENDA PUBLICA

Crónica Tributaria. nº 60: "Delitos contra la Hacienda Pública", 1989. Instituto de Estudios Fiscales. 222 págs.

Cuando hace unos meses recibí los nuevos ejemplares de la Revista Crónica Tributaria experimenté una gran alegría, ya que se volvía a recuperar una de las

Bibliografía

revistas especializadas de más prestigio y seriedad del ámbito tributario.

Tras algunos años de silencio salieron a la luz conjuntamente tres números completos para recuperar, como en la propia presentación se dice, parte del tiempo perdido. De los tres ejemplares aparecidos me referiré al tercero de ellos, el número 60, que recoge las ponencias del Curso organizado en Madrid por el Instituto de Estudios Fiscales, sobre los Delitos contra la Hacienda Pública, los días 2 y 3 de febrero de 1989.

Este número monográfico se compone de siete estudios que tratan diversos aspectos del delito fiscal, realizándose análisis sobre algunas cuestiones controvertidas de los artículos 349, 350 y 350 bis del Código Penal (Juan Carlos Ferré Olivé), los aspectos procesales del delito (Valeriano Hernández Martín), el Derecho Comparado (Fernando Pérez Royo), el principio "non bis in idem", los incrementos injustificados de patrimonio y la aplicación del tipo penal por los tribunales (José Aparicio Pérez), y, finalmente, sobre la visión del delito desde distintas perspectivas: judicial (Enrique Ruiz Vadillo), del Ministerio fiscal (Luis Jordano de Pozas y González) y de la Administración Tributaria (Jesús Bermejo Ramos). Sin duda en estos distintos enfoques radica lo más original de este número, ya que no suele encontrarse este tipo de análisis en otros estudios sobre el delito fiscal.

Asimismo, se contiene documentación tributaria sobre legislación comparada en materia de Delitos contra la Hacienda Pública, jurisprudencia y bi-

bliografía sobre el tema, así como una breve presentación de las jornadas realizada por Severino Martínez Izquierdo que sirve de prólogo a los siete estudios citados.

La Revista concluye, como venía siendo habitual, con información bibliográfica sobre temas financieros y tributarios.

Este número 60 constituye una auténtica joya para el estudio de los Delitos contra la Hacienda Pública, y es un punto de referencia obligado para cualquier interesado en profundizar en dichos temas.

Quiero terminar con un anhelo verdaderamente sentido: la necesidad de que Crónica Tributaria vuelva a recuperar la periodicidad en la aparición de los nuevos ejemplares que antaño tuvo, ya que constituye un instrumento utilísimo para todos los interesados en el Derecho Financiero y Tributario.

Por desgracia, parece ser que las publicaciones han vuelto a estancarse.

J. Jiménez

37. EDUCACION

ELLIOTT, J. *La investigación-acción en educación*. Edic. Morata, S.A. Colección Manuales (Pedagogía), Madrid, 1990, 331 pp.

La opinión pública tiene una idea muy deformada de lo que supone el proyecto de Reforma Educativa iniciada en Espa-

Bibliografía

ña hace seis años y que empezó a concretarse con la publicación de la polémica LOGSE. Los que creemos que la Reforma es, cuando menos, mejor que lo que había, hemos de saludar el esfuerzo de ediciones Morata por llevar a los profesores, educadores y al gran público los trabajos de investigación sobre los que se asienta la LOGSE y otras reformas en Europa.

Los responsables de los proyectos educativos y los profesores preocupados por su actualización didáctica conocen sobradamente la personalidad y la obra de Lawrence Stenhouse (*Investigación y desarrollo del currículum*), Morata 1988), fallecido hace diez años. La herencia del Stenhouse en la Universidad de East Anglia, en Norwick, fue recogida especialmente por sus discípulos B. McDonald y sobre todo por John Elliott.

El libro que comentamos no fue publicado como tal en Inglaterra, sino que es una recopilación de trabajos de Elliott seleccionados por un equipo de profesores españoles. El profesor Angel Pérez Gómez ha redactado la introducción y estructurado los temas de modo que adquiera la coherencia necesaria.

El material se distribuye en tres partes: en la primera de ellas (La investigación-acción y su proyección práctica) se aborda el concepto de investigación en el aula, itinerario para la comprensión del mundo por parte de los alumnos.

En la segunda parte (La investigación y el desarrollo profesional de los profesores) Elliott insiste en la investigación del profesor sobre su propia práctica

educativa como camino para la superación de unas pautas de comportamiento educativo erróneo. Define el carácter ético de toda actividad educativa, por cuanto su objetivo es la creación de sentido y valores en los alumnos.

En la tercera parte (Reforma del currículum e investigación educativa) se insiste desde una óptica constructivista en el papel del profesor como "facilitador" del aprendizaje centrado en el alumno. Define con precisión lo que entiende por "comprender", que va más allá de un puro ejercicio intelectual para hundir sus raíces en la configuración integral en el alumno de su propia visión del mundo.

Una bibliografía selecta y actualizada, a la que se añaden las traducciones españolas, completa este libro que es de obligada lectura a los educadores sensibles a la construcción social de los conocimientos y valores.

L. Sequeiros

POZO, J. I. Teorías cognitivas del aprendizaje. Edic. Morata S.A., Colección Manuales (Psicología) Madrid, 1989, 286 pp.

"La psicología tiene un largo pasado pero una corta vida". Con esta frase de Ebbinghaus inicia el profesor de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid, Juan Ignacio Pozo, su recorrido por la enmarañada selva de las teorías del aprendizaje desarrolladas en los últimos 30 años.

Bibliografía

La pregunta “¿cómo aprendemos?” no es tan ingenua como aparenta. Cuando los profesores o los padres de alumnos se quejan de que su hijo/a no aprende ¿qué es lo que quieren decir? ¿qué no aprueba los exámenes? ¿qué no “se sabe” una lección del libro o resolver un ejercicio?.

La reforma educativa iniciada en España hace menos de una década ha cobrado en los últimos años una mayor aceleración. Ya llega a las aulas y a los centros con el consiguiente desconcierto de las partes implicadas. Y es que la “reforma” tiene debajo una potente carga de Psicología que muy pocos llegan a entender del todo.

El profesor Juan I. Pozo es frecuentemente citado por los “Diseños Curriculares” por sus aportaciones al hacer llegar al público español los avances en psicología del aprendizaje ya conocidos en Europa y América.

El libro que comentamos recoge muchas de las ideas publicadas con anterioridad por el autor y puede ser un magnífico libro de texto para la formación del profesorado, tanto la inicial como la permanente. Es un ensayo detallado, profundo y crítico de las teorías del aprendizaje surgidas desde la psicología cognitiva, es decir, de los modelos explicativos del proceso de aprendizaje basados en el “procesamiento de información” tal como la realizan los ordenadores.

En las últimas décadas asistimos a profundos cambios en las teorías cognitivas. El sólido paradigma “conductista” es atacado por distintos frentes por

teorías que hablan de “estructuralismo”, organicismo, cognitivismo, constructivismo y que pugnan por ocupar -todavía sin éxito- el espacio de paradigma hegemónico. Aún así, las teorías cognitivas desarrolladas en los últimos años merecen la consideración de amplios sectores de la psicología del aprendizaje.

El autor apuesta por un modelo de aprendizaje por reestructuración más que por asociación de los conceptos. En este sentido sigue el hilo conductor que desde Piaget, Vygotski y la *Gestalt* llega hasta Ausubel (con sus modelos de aprendizaje significativo), Novak y Gowin. En esta línea se desarrollan en Europa los programas de revisión metodológica de la educación, y por ella han optado los mentores educativos de nuestro país. Por ello este libro puede ser de estimable ayuda a los educadores en ejercicio y también para todos aquellos interesados en el conocimiento de los mecanismos internos de las sendas de conocimiento.

L. Sequeiros

4. POLITICA ECONOMICA

MARTIN PLIEGO, J. y otros, *Política regional. Paro e inflación: El caso de España*, Ed. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid 1990, 343 pp.

El texto que comentamos se enmarca dentro de la línea de investigación seguida por sus autores desde hace años; la cual se ha convertido, junto con las

Bibliografía

materias de carácter financiero, en su área de especialización.

El trabajo se estructura en cinco capítulos. En el primero, "Las nuevas orientaciones de la política regional", se exponen en líneas generales los objetivos, los instrumentos y las estrategias de la política regional, así como las mutaciones que han sufrido desde que se inició la aplicación de esta rama de la política económica. Dichos cambios se han originado, fundamentalmente en los últimos años, debido a la crisis económica que ha repercutido de forma sustancial en el panorama económico, caracterizándose actualmente por la inflación, el paro, el déficit público y la recesión. A estos problemas, en el caso de España, hay que añadir los derivados de la incorporación a la Comunidad Económica Europea.

Esta nueva situación ha hecho que el objetivo central de la política regional haya dejado de ser la corrección de los desequilibrios regionales, por el contrario en la actualidad se ha establecido como finalidad prioritaria la recuperación de los anteriores niveles económicos, mediante el aprovechamiento óptimo del potencial endógeno de cada territorio y la coordinación con el resto de las políticas económicas.

El mencionado cambio de objetivo de la política regional ha repercutido tanto en sus instrumentos, como en sus estrategias, cobrando una importancia primordial la política regional orientada al mercado de trabajo.

En el segundo capítulo, "La política

regional y la lucha contra el paro y la inflación", estudian los autores la interrelación "paro-inflación salarial" desde las ópticas de la economía general y de la política regional. Exponen en primer lugar los términos en que actualmente está planteada la polémica sobre la curva de Phillips, entre las diversas escuelas de pensamiento. Polémica que se ha centrado básicamente sobre el nivel agregado de dicha curva, aunque existen referencias sobre los aspectos regionales de la mencionada relación.

La vertiente regional es la que interesa a los autores; con este fin analizan, de forma exhaustiva y siguiendo un orden cronológico, todas las aportaciones teóricas habidas en este campo, comenzando por la "hipótesis de la agregación" del profesor Lippsey, publicada en 1960, cuya finalidad fue dar una base teórica a las curvas de Phillips obtenidas empíricamente que representaban la relación existente a nivel agregado entre paro e inflación salarial.

También estudian y contrastan la "teoría del macroequilibrio estocástico" de Tobin, el "mecanismo de transferencia salarial" de Thomas y Stoney, y el resto de los estudios realizados sobre el tema por Archibald, Webb, Higgins, Martín, Fernández Díaz, entre otros muchos. Los autores llegan a la conclusión de que a pesar de las importantes aportaciones que se han realizado en este campo, no existe todavía una teoría, lo suficientemente desarrollada a nivel agregado ni desagregado, que explique los mecanismos de ajuste del mercado de trabajo.

Exponen las investigaciones empíri-

Bibliografía

cas que se han realizado en orden a contrastar la relación Phillips-Lippsey en distintos países, analizando las fuentes estadísticas utilizadas, la realidad que estudian, los modelos que estiman, los métodos de contratación que emplean y los resultados que obtienen; al igual que en el análisis teórico las conclusiones a que llegan los autores es que no existen resultados concretos, ya que mientras en unas investigaciones se mantiene que cuanto mayor sea la dispersión regional del paro mayor será la inflación nacional de salarios, en otras se consideran como despreciables los efectos que la primera variable causa en la segunda.

El capítulo segundo se completa con un análisis empírico de la posible incidencia que la dispersión regional del paro tiene sobre el ritmo de crecimiento de la inflación salarial en España, llegando a la conclusión de que en el periodo 1979-86 (años para los que se realiza el estudio), es evidente la relación entre estas dos variables.

El capítulo tercero, "Los modelos sobre el mercado de trabajo: perspectiva regional", contiene dos apartados. En el primero de ellos, "Una visión actual sobre el funcionamiento de los mercados de trabajo: las funciones de demanda y oferta de empleo", se exponen las opiniones actuales sobre el funcionamiento del mercado de trabajo con la finalidad de determinar los factores que inciden sobre la demanda y la oferta de empleo, y en definitiva sobre la estructura de dicho mercado.

En el segundo apartado, "Análisis de los modelos regionales sobre el mercado

de trabajo: algunos resultados empíricos en diversos países", se analizan las investigaciones realizadas sobre el mercado de trabajo haciendo una referencia especial a los aspectos regionales de las mismas. Los autores clasifican dichas investigaciones en tres grupos: las que se refieren a la oferta de trabajo, las que se centran en el lado de la demanda y por último los estudios regionales del mercado de trabajo; para analizar de los distintos modelos los reagrupan según el factor tenido en cuenta para explicar el comportamiento del mercado de trabajo.

La casi totalidad de los estudios realizados sobre la oferta de trabajo se refieren al Reino Unido y normalmente el período que comprende la década de los setenta y los primeros años de la década de los ochenta. Algunos factores tenidos en cuenta en los diferentes modelos son la importancia del trabajo de la mujer, el exceso de mano de obra y el pluriempleo, entre otros. Los resultados a que han llegado han sido diferentes, ya que se han empleado técnicas distintas (análisis de regresión, procesos de Markov, encuestas, etc.) y datos de distinta procedencia.

Respecto a la demanda de trabajo, aunque la mayoría de los modelos se refieren al Reino Unido, también se han estudiado los casos de Estados Unidos, Japón, Holanda y Suecia; el período analizado se centra normalmente en los años sesenta y setenta. Los factores tenidos en cuenta han sido el comportamiento de las industrias, los puestos de trabajo vacantes y las variaciones cíclicas del empleo. Las conclusiones obtenidas, al igual que ocurre con la oferta, son diver-

Bibliografía

sas y varían en función de la metodología empleada y del país.

Los autores clasifican los estudios regionales del mercado de trabajo en tres grupos: los que analizan los efectos de la política regional, los que se centran en los efectos producidos por las migraciones y los estudios de carácter local.

Dentro del primer grupo se recogen, bien trabajos dirigidos a evaluar los efectos causados por la política regional, o bien otros que han tratado de poner de manifiesto los efectos que determinados instrumentos de dicha política (impuestos y gasto público) causan en el mercado de trabajo. Tanto unos como otros son estudios descriptivos que coinciden en afirmar la importancia que tiene la actuación del Gobierno en el ámbito del trabajo.

Respecto al segundo grupo destacan que las conclusiones obtenidas han sido de un lado, la escasa incidencia que los emigrantes ejercen sobre el mercado de trabajo de la región a la que acuden y de otro, que el retorno de los emigrantes varía inversamente con la estabilidad del mercado de trabajo.

En cuanto a los estudios de carácter local hay que señalar que sólo se han realizado en el Reino Unido; las conclusiones obtenidas de dos investigaciones recogidas son: según el trabajo de Green, que la política regional en dicho país debe orientarse a la zona norte dado su mayor nivel de desempleo que en el resto del país, y según Owen, Gillespie y Coombes, que se dan mayores niveles de desempleo y de cambios en el volumen

del mismo en hombres que en mujeres.

En el cuarto capítulo desarrollan los autores un análisis empírico para "El caso de la economía española" tomando el periodo 1978-88. Destacan el problema con que se encuentra todo investigador de la realidad española, debido a la falta de información estadística, que se acusa aún más cuando se trata de localizar datos desagregados.

Para llevar a cabo el análisis adaptan al caso español el modelo de Gordon. Los resultados obtenidos difieren en función de la utilización de variaciones absolutas o relativas. Así las variaciones absolutas de la tasa de paro son mayores en las regiones más desarrolladas y lo contrario ocurre con las variaciones relativas. Por otra parte al realizar una clasificación de las CCAA según la sensibilidad de las mismas respecto a la evolución cíclica del empleo a nivel nacional, concluyen que el grado de sensibilidad de las mismas difiere, también, en función de que se explicita el modelo en términos de variaciones absolutas o relativas.

Por último apuntan que debido a la escasez de datos no les ha sido posible obtener unos resultados fiables a la hora de contrastar los efectos que sobre las tasas de paro pueden ejercer los mercados de trabajo regionales.

En el capítulo quinto se recogen las conclusiones obtenidas de la investigación realizada.

A nuestro entender la obra que comentamos tiene la innegable virtud de

Bibliografía

recopilar y exponer la bibliografía tanto a nivel teórico como empírico existente sobre el tema, pero creemos que su contenido no responde exactamente al título de la misma, es posible que ello sea debido, como los propios autores indican, a la falta de información estadística. Es cierto que antes de acometer el estudio del caso español, es indispensable realizar una revisión de lo publicado sobre el tema en términos generales, revisión, que en esta obra, ocupa la mayor parte de la misma teniendo, indudablemente, un gran valor para los estudiosos de la materia

C. Barroso Campos

65. EMPRESA

AMADO GUIRADO, J. y VIEDMA MARTI, J. M. *La planificación fiscal en la empresa*, Ed. Viama Editores, Barcelona 1991, 513 págs.

Son pocas, por no decir casi ninguna, las obras que abordan el tema de la planificación fiscal considerándola como una parte más dentro de las planificaciones estratégicas de la empresa, unida a otras estrategias como la de producción, financiera, de personal, etc. Esta es quizás la mayor originalidad de este libro, que se aparta, ya que tampoco es su objetivo, de realizar un estudio académico o crítico de los temas analizados, predominando, en cambio, un enfoque práctico basado en la experiencia cotidiana de los autores. En este sentido, se aportan con un lenguaje muy asequible para los pocos iniciados en el ámbito tributario multitud de soluciones y plan-

teamientos a tener en cuenta en la vida diaria de la empresa, al menos en lo que a la fiscalidad se refiere.

José María Viedma y José Amado continúan con esta obra la línea de estudios iniciada con publicaciones anteriores, especialmente ampliando y completando, como ellos mismos reconocen, la obra publicada en 1987 titulada "La planificación fiscal".

Por lo que se refiere a la estructura del libro, personalmente agruparía su contenido- desarrollado a través de once capítulos- en cuatro grandes bloques temáticos atendiendo a la finalidad perseguida con cada uno de ellos.

En el primer gran bloque, que comprendería los capítulos primero y tercero, se aclara qué debe entenderse por planificación fiscal y se destaca la importancia de ésta como parte integrante de la planificación estratégica de la empresa. Asimismo, se subrayan los dos principios básicos que deben tenerse en cuenta al planificar fiscalmente: el principio de la coherencia fiscal entre todas las declaraciones relativas a un mismo ejercicio y el principio de la evolución razonable entre declaraciones correspondientes a años sucesivos.

El segundo bloque de materias pretende ser fundamentalmente el pilar en el que apoyarse para abordar posteriormente el ejercicio de la planificación fiscal. Comprende los capítulos segundo, cuarto, quinto, y sexto, aunque también podríamos incluir el undécimo por las razones que luego comentaré. En ellos, se aborda de un modo conciso, a veces

Bibliografía

demasiado, los principales tributos que afectan a la empresa (capítulo cuarto), la posible evolución del sistema fiscal (capítulo segundo), y se proponen, a su vez, ciertas reformas que se apoyan en muchas de las conocidas tesis del profesor Fuentes Quintana. Asimismo, se realiza un recorrido por los aspectos más relevantes del Impuesto sobre Sociedades en lo que respecta a la planificación fiscal (capítulo sexto): criterios de valoración, imputación temporal de ingresos y gastos, gastos fiscalmente deducibles, etc. En este capítulo sexto destacan más los aspectos didácticos en la exposición que la originalidad en los contenidos. No obstante, de vez en cuando se intercalan algunas ideas interesantes y sugerentes de los autores. El capítulo concluye con el estudio de la problemática del empresario individual, basándose fundamentalmente en el Proyecto de Ley del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas y del Patrimonio (B.O.C.)/4 -8-1990), para destacar las novedades más interesantes en relación con la normativa vigente. El capítulo undécimo lo situaría también en este gran bloque descriptivo de la normativa fiscal, ya que se limita a señalar las modificaciones introducidas para el ejercicio 1991 por el Real Decreto-Ley 5/1991, de 20 de diciembre y por la Ley de Presupuestos Generales del Estado para 1991.

Por último, en este segundo gran bloque de materias abordadas con un enfoque fundamentalmente descriptivo, ubicaría también el capítulo quinto, titulado "Fundamentos básicos de la contabilidad fiscal necesarios en la planificación fiscal". En él se realiza una breve exposición de los artículos del Código de

Comercio relativos a las obligaciones registrales y contables de los empresarios tal y como han quedado redactados tras su modificación por la Ley 19/1989 de 25 de julio, así como de los artículos del Texto Refundido de la Ley de Sociedades Anónimas relativos a los mismos temas. Finalmente, en esta exposición de la normativa mercantil, se alude a los aspectos más relevantes de la Ley de Auditoría de Cuentas. Tras la explicación de la normativa mercantil relativa a la contabilidad, se analizan las diferencias entre el resultado contable y el fiscal, y los principales ajustes que hay que realizar para pasar del primero al segundo. El capítulo termina con breves comentarios a la consolidación de balances.

Una vez expuesta la normativa fiscal y contable se pasa en el capítulo séptimo a analizar el tercer gran bloque de materias. En concreto se trata de los riesgos de la planificación fiscal. Es éste un capítulo heterogéneo en el que se analizan conceptos e instituciones diversas como la prescripción, las infracciones y sanciones tributarias, el interés de demora, el delito fiscal, y la información que del contribuyente posee la Hacienda Pública según el tipo de rendimientos obtenidos y operaciones realizadas. Este último epígrafe es de indudable interés y utilidad para el lector. También se aborda en este capítulo el estudio de la transmisión de las deudas y responsabilidades tributarias, si bien el planteamiento no me parece el más claro ni algunas de las soluciones adoptadas son, desde mi punto de vista, correctas. Entre otras cosas, las sanciones son siempre intransmisibles según establece el artículo 89.3 de la Ley General Tributaria.

Bibliografía

Finalmente, entramos ya en la parte más original del libro, que comprende los capítulos octavo, noveno y décimo, y que constituiría el cuarto gran bloque temático. Aquí verdaderamente se aborda la planificación fiscal y se dan multitud de soluciones para aplicarlas en la práctica de la actividad empresarial. Debido a ello, y aún a riesgo de resultar demasiado prolijo, me extenderé un poco más en los comentarios.

En el capítulo octavo se aborda la planificación fiscal en las adquisiciones y fusiones de empresas, en las operaciones de financiación (créditos, préstamos, leasing, operaciones de buy out, financiación propia, bonos, obligaciones y salida a bolsa), en la colocación de los excedentes o puntas de tesorería (cuentas corrientes a la vista, depósitos a plazo, certificados de depósito, bonos de caja y de tesorería, títulos hipotecarios, Letras del Tesoro, bonos matador, etc), en la transmisión del patrimonio empresarial por muerte del titular (es decir, la tributación en el Impuesto sobre Sucesiones y Donaciones y las distintas fórmulas a utilizar para disminuir el coste fiscal), y en la fiscalidad de las operaciones internacionales. Todo esto se desarrolla siempre conforme al siguiente esquema: concepto de la operación, tributación de la misma, y ventajas e inconvenientes fiscales derivados de su realización.

También son objeto de estudio en este capítulo la fiscalidad de los activos inmobiliarios y de las retribuciones al personal. En relación con los inmuebles se explica como se valoran los mismos en los distintos impuestos, como se está

actuando para eludir la disposición adicional cuarta de la Ley de Tasas y Precios Públicos, cual es la situación de las operaciones inmobiliarias en el IVA, qué ventajas fiscales presentan las sociedades patrimoniales y qué ocurre con la transmisión de sus acciones (art. 108 de la Ley de Mercado de Valores), qué es y como tributa la multipropiedad, y qué ventajas presentan las cuentas ahorro-vivienda. Las retribuciones al personal se analizan partiendo de su consideración de gasto fiscal para la empresa, deteniéndose especialmente en las retribuciones en especie, así como en los conceptos que no constituyen renta para el trabajador.

Conviene aclarar que la explicación de la tributación en el Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas se hace a lo largo de todo el capítulo, salvo en el caso de las retribuciones en especie, conforme a la normativa vigente, y no por la Ley 18/1991, de 6 de junio. Por ello, para las operaciones realizadas a partir de 1992 puede haber algunas diferencias respecto a lo explicado, especialmente en lo relativo a los incrementos y disminuciones de patrimonio

El capítulo noveno se dedica al estudio de la planificación fiscal al inicio de la actividad empresarial. Primero se destacan las opciones jurídicas más arraigadas en España y sus aspectos legales más relevantes, para pasar seguidamente a estudiar los parámetros que deben tenerse en cuenta para elegir la opción jurídica más adecuada. Se trata de un capítulo muy interesante y con un enfoque muy personal por parte de los autores. Debe advertirse que la explicación

Bibliografía

de la tributación de la sociedad cooperativa se realiza de acuerdo con la normativa anterior a la Ley 20/1990, de 19 de diciembre, sobre Régimen Fiscal de las Cooperativas. Esta nueva Ley establece, por ejemplo, que las cooperativas ya no puedan optar por la transparencia fiscal.

Este gran bloque temático culmina con la realización de un ejercicio práctico, capítulo décimo, de planificación fiscal.

Me gustaría concluir destacando como esta obra puede ser, debido a su enfoque y claridad expositiva, un instrumento muy valioso para la empresa y, en general, para todo interesado en los aspectos más prácticos del Derecho Tributario. Permítaseme, por último, una pequeña crítica: quizás hubiese resultado más conveniente, a efectos didácticos, alterar el orden en el que aparecen algunos capítulos.

J. Jiménez

65. EMPRESA

ARRUÑADA, B. **Control y regulación de la sociedad anónima.** Alianza Editorial, Economía y finanzas. Madrid 1990.

El proceso interno de distribución de recursos en la empresa no está al margen del mercado. La dinámica competitiva del mercado actúa desde fuera sobre la empresa y lo hace básicamente de dos maneras: eliminando a las empresas que no son eficientes y sustituyendo a los

directivos que no maximizan la eficiencia. Esta presión del mercado sobre la empresa, denominado "mercado de control societario" actúa como "el tribunal de última instancia" que permite la asignación eficiente de recursos reduciendo los costes de transacción, información y agencia.

Sobre este presupuesto básico, Benito Arruñada analiza la lucha por el control en las sociedades anónimas. Partiendo de la separación entre propiedad y control, Arruñada pasa revista a los instrumentos de ataque en poder de los administradores de las sociedades para mantener el poder (sustitución de directivos, concentración de la propiedad, absorciones etc.) y las técnicas defensivas más frecuentemente utilizadas por éstos (modificaciones de estatutos, fusiones, OPAS, estrategias de revaluación empresarial, etc.) Cada una de estas estrategias es analizada con algunas evidencias empíricas existente en Estados Unidos.

A continuación, el autor pasa revista a los diferentes marcos normativos, reguladores del funcionamiento de las sociedades anónimas. Refiriéndose en primer lugar a Estados Unidos y haciendo referencia después a las recientes novedades normativas de la legislación española: sociedades anónimas, regulación del mercado de valores y regulación de la información contable.

La mayor aportación del libro de Arruñada creemos que es el recorrido sistemático que hace de las estrategias empleadas en Estados Unidos en la lucha por el control dentro de la sociedad anónima.

Bibliografía

nima; si bien creemos que los datos empíricos empleados son desiguales y en varios casos nada concluyentes.

Por lo demás, el libro se inscribe en el marco de las teorías de Agencia (Armen Alchian y Harold Demsetz) y los Costes de Transacción (Oliver Williamson), del más puro y duro corte neoliberal.

Especial debilidad encontramos en el análisis del marco legislativo español. El autor, en este caso, sin base empírica alguna, (bien es verdad que su existencia es limitada) tan sólo se limita a ser consecuente con su planteamiento básico inicial, señalando que toda regulación limita la actuación del "mercado de control" y por tanto incrementa los costes globales sociales. Ni tan siquiera se alude a los numerosos problemas de fraude, información escasa e irracionalidad en las actuaciones del libre mercado.

El autor concluye con una defensa a ultranza de que las empresas sean tratadas en el mercado como mercancías y advierte de los intereses que suelen esconderse detrás de las políticas intervencionistas.

En suma toda una teoría de las organizaciones de corte liberal conservador que como señala Perrow, al referirse a la teoría del coste de transacción, oculta implicaciones políticas e ideológicas.

En definitiva, creemos que los planteamientos defendidos en el texto que analizamos son difícilmente defendibles sin una posición ideológica de partida.

L. Godoy

EDWARDS, P.K. "El conflicto en el trabajo. Un análisis materialista de las relaciones laborales en la empresa". Ministerio de Trabajo y S.S., Madrid, 1990.

El autor de este libro, el profesor Paul K. Edwards, investigador de la Industrial Relations Research Unit de la Universidad de Warwick (Reino Unido), vuelve a tomar en solitario el mismo tema que ya desarrolló en un libro anterior conjuntamente con el profesor H. Scullon ("La organización social del conflicto laboral. Control y resistencia en la fábrica". Ministerio de Trabajo y S.S., Madrid, 1982) y pretende desarrollar, tomando elementos de anteriores intentos de comprender este fenómeno social, una teoría general del conflicto que pueda explicar las diversas manifestaciones del enfrentamiento entre capital y trabajo.

El libro es un claro ejemplo de como se pueden utilizar toda una serie de conceptos marxistas sin ser marxistas, de hecho, el autor se esfuerza en mostrar que su tesis siendo materialista, es decir, partiendo de las bases materiales del conflicto, está lejos de ser marxista.

Edwards inicia su trabajo (Cap.1) rechazando por igual las dos posturas clásicas sobre el conflicto en el lugar de trabajo: aquella que concibe la empresa como una unidad de intereses entre capital y trabajo, siendo, por tanto, el conflicto un mero síntoma de una situación patológica de la empresa que puede evitarse aplicando las "medicinas" adecuadas; y aquella que ve en el conflicto algo endémico y connatural en la empresa, bien por la desigual distribución del

Bibliografía

poder, el enfrentamiento de intereses, o la indebida apropiación por parte del capital de la plusvalía.

La tesis central de P.K. Edwards es que existe lo que el llama un "antagonismo estructural" básico en cualquier modo de producción de carácter explotador, es decir, aquel en que la producción y la apropiación de la plusvalía se organizan de modo que quedan fuera del control eficaz de los productores, pero, al mismo tiempo, su teoría admite una considerable variedad de formas en que se entremezclan en la práctica el conflicto y la cooperación, pues "si los empleadores tienen necesidad de la capacidad creativa de los trabajadores, los trabajadores, aunque subordinados, no se contentan con oponerse a la aplicación del control por la empresa".

Los restantes capítulos del libro se dedican a dar una base empírica a las afirmaciones teóricas de los dos primeros capítulos. El capítulo 3 analiza los cambios en las relaciones sociales en el centro de trabajo que trajo la aparición del capitalismo. Los dos siguientes capítulos centran la atención en los contrastes existentes entre Gran Bretaña y Estados Unidos de América en el desarrollo de las relaciones laborales en el centro de trabajo, tomando en consideración el papel del Estado en estas relaciones. En el capítulo 6 se desciende al análisis del conflicto en el centro de trabajo y sus diferentes manifestaciones concretas de

carácter individual y colectivo. Finalmente, en su intento de desarrollar una teoría general del conflicto aplicable a cualquier modo de producción explotador, el autor dedica el último capítulo de su libro a analizar el conflicto en los modos de producción no capitalista: feudalismo, esclavitud y socialismo de Estado.

Dando el libro una visión bastante completa sobre el tema estudiado, quedan, sin embargo algunas preguntas sin contestar. El autor toma como ejemplos para probar su tesis únicamente la situación del capitalismo en los países anglosajones del Reino Unido, EE.UU. y Australia, pero sería interesante saber si esta teoría del conflicto también es aplicable a los enfrentamientos entre capital y trabajo en países latinos como Francia, Italia o España donde el conflicto tiene no solo una base material, sino también un fuerte contenido ideológico que hace que el enfrentamiento se plantee no tanto entre capital y trabajo sino entre capitalismo y socialismo en sus múltiples manifestaciones. También cabría preguntarse si esta teoría del conflicto es aplicable a las economías eminentemente agrarias de los países en vías de desarrollo, donde el conflicto entre capital y trabajo en la "empresa" se plantea especialmente como un conflicto por la propiedad de la tierra y las posiciones de poder social y político que ésta conlleva.

G. Rul-lán Buades

INDICE GENERAL

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XLVI (1991)

	Págs.
EDITORIALES:	
La guerra del Golfo ¿ha terminado?	117
“Centesimus Annus”	225
Elecciones Municipales y Autonómicas	229
Resurgir de los Nacionalismos	375
A NUESTRO LECTORES	
Revista de Fomento Social: cambio en la continuidad	3
IN MEMORIAM:	
Pedro Arrupe (1907-1991)	115
Oswald von Nell-Breuning (1890-1991)	381
ESTUDIOS:	
Europa, casa común ¿Bastión del bienestar frente al Tercer Mundo? Retos de la Política de desarrollo para los años 90, <i>por Johannes MÜLLER, S.J.</i>	5
Acabar con la obsesión juvenil (Primera parte), <i>por Josep M. LOZANO i SOLER</i>	23
Consumo versus trabajo en la teoría del valor económico, <i>por José Juan FRANCH MENEU</i>	37
La solidaridad fiscal, <i>por Carlos GINER DE GRADO</i>	45
Del trabajo como vocación al trabajo como elemento de estructura, <i>por Antonio MARZAL FUENTES</i>	61
Alemania: ¿Un nuevo paradigma de empresa?, <i>por Alberto LOPEZ CABALLERO</i>	81
Gitanos: Una asignatura pendiente, <i>por Antonio GOMEZ ALFARO</i>	91
El largo y difícil camino hacia la Europa Social (Primera parte), <i>por Gaspar RUL-LAN BUADES</i>	121
La Unión Monetaria Europea: ¿Unico diseño de cooperación?, <i>por Fernando MENDEZ IBISATE</i>	137
La Ley sobre propiedad en la Unión Soviética, <i>por Federico RODRIGUEZ</i>	153
Acabar con la obsesión juvenil (Segunda parte), <i>por Josep M. LOZANO i SOLER</i>	171
Jerarquía de valores en la mujer trabajadora, <i>por Alfonso LOPEZ CABALLERO</i>	183

Indice General

Jornaleros andaluces: el Plan de Empleo Rural ¿solución o problema?, <i>por Rafael YUSTE MOYANO</i>	201
Los orígenes del conflicto del Golfo, <i>por Gabriel M^a PEREZ ALCALA</i>	233
La lucha mundial contra la droga, ¿una batalla perdida?, <i>por José PANIAGUA GIL</i>	247
El largo y difícil camino hacia la Europa Social (Segunda Parte), <i>por Gaspar RUL-LAN BUADES</i>	271
El sistema bancario basado en el uso de tasas de rendimiento, <i>por Slim ZEKRI</i>	291
El Sindicalismo en el derecho español: modelo, problemas y perspecti- vas, <i>por Antonio MARZAL FUENTES</i>	303
La culpabilidad en las infracciones tributarias, <i>por Julio JIMENEZ ESCOBAR</i>	219
“Mundo Social”, paradigma del proceso de secularización de la sociedad española, <i>por Carlos GINER DE GRADO</i>	333
El Socialismo en la encíclica “Centesimus Annus”, <i>por Ildefonso CAMACHO LARAÑA</i>	387
El Capitalismo en la encíclica “Centesimus Annus”, <i>por Javier GOROSQUIETA REYES</i>	413
La doctrina social de la Iglesia: de la II Internacional a la disolución del PCUS, <i>por Rafael M^a SANZ DE DIEGO</i>	429
Doctrina social de la Iglesia y Teología de liberación. Necesidad de diálogo y entendimiento, <i>por Francisco IVERN</i>	455
Sindicalismo español: Problemas y perspectivas (y II), <i>por Antonio MARZAL FUENTES</i>	469
DOCUMENTO:	
Solidaridad y Justicia Social, <i>Comunicado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social</i>	347
BIBLIOGRAFIA	
0.7 Periodismo	
MONTABES PEREIRA, J. <i>La prensa del Estado durante la transición política española</i>	213
ASENSIO MORENO, M.: <i>Hablar en público</i>	353
CHOMSKY, N. y HERMAN, E., <i>Los guardianes de la libertad</i>	353
PERELMAN, CH. y OLBRECHTS-TYTECA, L. <i>Tratado de la argumentación. La nueva retórica</i>	354
RODA FERNANDEZ, R. <i>Medios de Comunicación de masas</i>	354
TIMOTEO ALVAREZ, J. y otros. <i>Historia de los medios de comunicación en España</i>	355

Indice General

1. Filosofía

MUGUERZA, J. y RODRIGUEZ ARAMAYO, R. (Eds); <i>Kant después de Kant</i>	103
AYER, A.J. <i>Voltaire</i>	213
BRUGGER, W. <i>Diccionario de Filosofía</i>	213
BALANDIER, G., <i>El desorden</i>	355
CORETH, E y otros. <i>La filosofía del siglo XX</i>	356
MORO, T. <i>Utopía</i>	356
HELLER, A., <i>Más allá de la justicia</i>	357
STROMBERG, R. <i>Historia intelectual europea desde 1789</i>	357
DIAZ-SALAZAR, R.; <i>El proyecto de Gramsci</i>	487
SORMAN, G., <i>Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo</i>	488

1.1. Psicología

VERGOTE, A.; <i>Psicología religiosa</i>	358
--	-----

1.2. Psicología Social

FERNANDEZ DOLS, J.M.; <i>Patrones para el diseño de la Psicología Social</i>	489
--	-----

1.72. Etica-Social

MOUSSE, J.; <i>Fondements d'une Etique Professionnelle Edit</i>	103
SAVATER, F., <i>Humanismo impenitente</i>	358
<i>Información Comercial Española, n.º 691</i>	489
<i>Proyect n.º 224</i>	489
<i>Le Supplément, n.º 176</i>	489

2. Religión

RIES, J.; <i>Los sagrado en la historia de la humanidad</i>	103
EICHER, P.; <i>Diccionario de conceptos teológicos</i>	214

2.1. Pensamiento Social Cristiano

SANZ DE DIEGO, R.; <i>Pensamiento social cristiano I</i>	215
TAMAYO-ACOSTA, J.J.; <i>Para aprender la Teología de la Liberación</i>	215
DE TORRE, J.M.; <i>La Iglesia y la cuestión social</i>	359
GOMEZ PEREZ, R.; <i>El mensaje social de la Iglesia</i>	359
SIERRA BRAVO, R.; <i>El mensaje social de los Padres de la Iglesia</i>	359
PATERNOT, J. y VERALDI, G.; <i>¿Está Dios contra la Economía? Carta a Juan Pablo II</i>	491

3.01. Sociología

REYES, R., UÑA, O. y VERICAT, J.(EDS); <i>Conocimiento y comunicación</i>	104
---	-----

Índice General

BENITO, A.; <i>Ecología de la comunicación de masas</i>	104
REYES, R.; <i>Sobre el amor y el olvido</i>	105
ORTEGA, F.(Ed); <i>Manual de Sociología de la Educación</i>	105
GINER SALVADOR y MORENO, L. (Comp.). <i>Sociología en España</i>	216
MARRAMAO, G.; <i>Poder y secularización</i>	360
MERTON, R. K.; <i>A hombros de gigantes</i>	360
RODRIGUEZ IBAÑEZ, J. E.; <i>La perspectiva sociológica</i>	361
3.04. Cuestión Social . Política Social.	
RODRIGUEZ, F.; <i>Introducción en la Política Social. III. Notas sobre la empresa</i>	105
LASALLE, F.; <i>Manifiesto obrero y otros escritos políticos</i>	106
3.08. Sociografía	
AA.VV.; <i>El Estado del mundo 1990,</i>	106
3.2. Política Generalidades	
ARISTOTELES; <i>Política</i>	106
CONSTANT, B.; <i>El espíritu de conquista</i>	107
DIDEROT; <i>Escritos políticos</i>	107
BOBBIO, N.; <i>Las ideologías y el poder en crisis</i>	107
HERMET, G.; <i>El pueblo contra la democracia</i>	108
HELLER, A. y FEHER, F.; <i>Políticas de la postmodernidad</i>	108
GARCIA PELAYO, M.; <i>Escritos políticos y sociales</i>	108
GUICCIARDINI, F.; <i>Recuerdos</i>	216
KEDOURIE, E.; <i>Nacionalismo</i>	217
SAUQUILLO, J.; <i>Michel Foucault; una filosofía de la acción</i>	217
TOFFLER, A.; <i>El cambio de poder</i>	362
DAHL, R. A.; <i>A la poliarquia. Participación y oposición</i>	362
3.2. (46). Política. Generalidades. España	
BENEGAS, J.A.; <i>La razón socialista</i>	363
COLORMER, J.M.; <i>El arte de la manipulación política</i>	363
3.23. Política Interior	
SINOVA, J. y TUSELL, J. <i>El secuestro de la democracia</i>	217
3.27. Política Internacional	
AGUIRE, M. y TAIBO, C.; <i>Anuario 1989/90</i>	218
3.3. Economía. Generalidades	
<i>Información Comercial Española</i>	364

Índice General

SILVERSTEIN, M.; <i>El factor ambiental. Su impacto en el futuro de la Economía Mundial</i>	492
ROJO, L.A.; SANCHEZ ASIAIN, J.A. y MAS-COLELL, A.; <i>Reforma económica y crisis en la URSS</i>	493
3.3. (46). Economía. Generalidades. España	
AURIOLES MARTIN, J., <i>Claves actuales de la economía andaluza</i>	364
<i>Papeles de economía española</i>	365
<i>Revista de Estudios Regionales</i>	365
3.31. Trabajo	
KERN, H. y SCHUMMAN, M.; <i>El fin de la división del trabajo. Racionalización en la producción industrial</i>	109
3.31.1. Sindicalismo	
SANCHEZ, J. A. y SANTOS, R.; <i>La conjura del Zar</i>	109
3.34. Cooperativas y Mutuas	
DIVAR, J.; <i>La democracia económica</i>	366
MORALES GUTIERREZ, A. C.; <i>La cooperativa como realidad social, ideológica y económica</i>	495
3.352. Comunismo-Marxismo	
DE SANTE, CROIX, G. E. <i>La lucha de clases en el mundo griego antiguo</i>	218
QUINTANILLA, M. A. y VARGAS-MACHUCA, R. <i>La utopía racional</i>	219
3.353. Anarquismo	
MAURICE, J.; <i>El Anarquismo Andaluz. Campesinos y Sindicalistas. 1868-1936</i>	496
VARIOS. <i>Seis Estudios sobre el Proletariado Andaluz. (1868-1939)</i>	497
SEVILLA, E. y HEISEL, K. (Eds). <i>Anarquismo y Movimiento Jornalero en Andalucía</i>	499
3.36. Hacienda Pública	
CORONA, J. F. y VARELA, F.; <i>La armonización fiscal en la Comunidad Europea</i>	110
LANGA E. y GARAIZABAL, J. M.; <i>Diccionario de Hacienda Pública</i>	219
<i>Crónica Tributaria, n.º 60</i>	501

Indice General

3.42. Derechos humanos	
MUGUERZA, J. y otros, <i>El fundamento de los derechos humanos</i>	110
3.45. Seguridad Social	
MONTERO GARCIA, F. <i>Los seguros sociales en la España del siglo XX. Orígenes y antecedentes de la previsión Social</i>	110
3.7. Educación	
FLORES D'ARCAIS, G. y GUTIERREZ DE ZULOAGA, I.; <i>Diccionario de ciencias de la educación</i>	367
ELLIOTT, J.; <i>La investigación-acción en educación</i>	502
POZO, J.I.; <i>Teorías cognitivas del aprendizaje</i>	503
3.81. Marketing	
HARTLEY, R. F. <i>Errores en el marketing</i>	368
ORTEGA MARTINEZ, E. <i>El nuevo diccionario de marketing</i>	368
4. Política Económica	
MARTIN PLIEGO, J. y otros, <i>Política regional. Paro e inflación: El caso de España</i>	504
6.5. Empresa	
GOMEZ PEREZ, R.; <i>Ética empresarial. Teoría y casos</i>	219
FERNANDEZ DE CASTRO, J. y OLIVA, M.; <i>La creación de empresas: coste y problemática</i>	369
MELENDO, T.; <i>Las claves de la eficacia empresarial</i>	370
AMADO GUIRADO, J., y VIEDMA MARTI, J. M.; <i>La planificación fiscal en la empresa</i>	508
ARRUÑADA, B.; <i>Control y regulación de la Sociedad Anónima</i> ..	511
EDWARDS, P.K.; <i>El conflicto en el trabajo</i>	512
9.3. Historia. Generalidades. Historia Antigua	
LENZENWEGER, J. y otros. <i>Historia de la Iglesia Católica</i>	220
9.40. Historia. España	
WISTON, C. M. <i>La clase trabajadora y la derecha en España 1900-1936</i>	111
TUSELL, J. <i>Manual de Historia de España</i>	220
9.41. Historia Económica. España	
ELLIOT, J.H., <i>El Conde Duque de Olivares</i>	370

INSTRUCCIONES PARA LA PUBLICACION DE ORIGINALES EN LA REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Esta revista admite artículos y notas originales en español que no hayan sido simultáneamente enviados a otra revista.

A) MANUSCRITOS

Los manuscritos deben enviarse mecanografiados a doble espacio por una sola cara, en papel formato DIN A4, con márgenes de 25 mm. a cada lado.

La extensión de los mismos no excederá de 30 páginas para los artículos y 10 para las notas cortas, incluyendo en estos límites figuras, tablas y referencias bibliográficas. Excepcionalmente, y en casos muy justificados podrán publicarse trabajos más extensos. Se enviarán tres copias a ETEA, Revista de Fomento Social, Apdo. 439, 14080 CORDOBA. Se agradecerá el envío del manuscrito en soporte informático (3 1/2 o 5 1/4) en procesadores de texto tales como WORD o WORD PERFECT.

B) ORGANIZACION DEL TEXTO

Se recomienda preferentemente la siguiente disposición:

Encabezamiento: Constituido por:

Título: Claro, corto y conciso. No más de cuarenta caracteres (letras más espacios).

Nombre del autor o autores.

Dirección completa de la institución a la que pertenecen.

Titulación Académica y cargo profesional que desempeñan en la actualidad.

Resumen: Debe ser lo suficientemente informativo para permitir al lector identificar el contenido e interés del trabajo y poder decidir sobre su lectura. No sobrepasa las 150 palabras.

Palabras clave: Máximo de siete, sugeridas por el autor o autores, para su tratamiento informático. Podrán ser modificadas o complementadas por el Consejo de Redacción.

Agradecimientos: Caso de incluir agradecimientos irán al final del artículo; antes de las referencias bibliográficas.

Referencias bibliográficas: Al final del trabajo. Las referencias se ordenarán por orden alfabético del autor o primer autor si son varios. Para distintos trabajos de un mismo autor o autores se tendrá en cuenta el orden cronológico según año de publicación. Si en un mismo año hay más de un trabajo de un mismo autor o autores, se añadirá a continuación del año una letra que permita identificar la referencia (por ejemplo, 1.985a; 1.985b).

El criterio de presentación de referencias será el siguiente: Apellido (en mayúsculas), nombre (en minúsculas), año de publicación (entre paréntesis), título del libro (subrayado) o del artículo (entre comillas), título de la revista en la que se incluye el artículo (subrayado), lugar de publicación y editorial (en caso de libro), número de la revista y páginas de ésta.

Notas a pie de página: Se numerarán correlativamente y se incluirán al final del texto. Las referencias bibliográficas se harán citando el apellido del autor (en minúsculas), el año (entre paréntesis) y, en su caso, las páginas de referencia.

Cuadros y figuras: Se numerarán correlativamente y de forma independiente, tendrán un breve título e indicarán sus fuentes. Las figuras se presentarán en forma apta para su reproducción directa, preferentemente en papel vegetal.

Abreviaturas: El uso de abreviaturas ahorra espacio, pero el artículo pierde facilidad de lectura si aquél es excesivo.

Cuando por necesidad haya que utilizarlas se definirán cuando se citen por primera vez.



Escritor Castilla Aguayo, 4 - Apdo. 439 - 14080 Córdoba (España) - Telf. (957) 29 61 33