

Cruz Martínez Esteruelas

CARTAS
para el
HUMA-
NISMO
SOCIAL

CARTAS
PARA EL HUMANISMO
SOCIAL

H/152

CRUZ MARTINEZ ESTERUELAS

BIBLIOMEC



079739



CARTAS PARA EL HUMANISMO SOCIAL



R. 150.220

© SERVICIO DE PUBLICACIONES DEL MINISTERIO DE
EDUCACION Y CIENCIA

Edita: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.

Imprime: Imprenta Industrial, S. A. - Alda. Mazarredo, 57-61 - Bilbao

Depósito Legal: BI-1.181 - 1976 ISBN: 84-369-0035-9

Impreso en España

Don Juan Velarde Fuertes.
Rector de la Universidad Hispanoamericana
de Santa María de la Rábida.

Querido Juan:

Te dije hace algún tiempo que quería contribuir de alguna forma a la construcción de ese esquema de pensamiento que se cifra en la idea de humanismo social. Muchos amigos nuestros han pensado o escrito sobre él o están preocupados por conseguir que sus primeras reflexiones cuajen en unos ideales bien definidos.

Integrar en la justa medida las exigencias de la persona humana y de la comunidad es, a mi juicio, el problema básico y el signo distintivo del humanismo social.

Superar el individualismo y el totalitarismo de cualquier género es el reto que, en definitiva, tenemos planteado. Esa es la función que el nuevo humanismo tiene que desempeñar.

Para ello habrá que poner el acento en la condición humana y en las perspectivas humanas de la comunidad.

Estas cartas, en que se recoge el fruto modesto de muchas reflexiones, son mi punto de vista. En la última de ellas te manifiesto mi actitud en punto a la cuestión ideológica propiamente dicha.

A ti y a todos los amigos españoles e iberoamericanos con los que he compartido tantas preocupaciones e ilusiones comunes, un cordial abrazo.

I. PERFILES HUMANOS DEL HECHO POLITICO

«Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto de toda filosofía.»

Miguel de Unamuno.

Comprometerse

El hombre nace en una comunidad política, en la que, además, desenvolverá generalmente su vida. Se inserta así de una manera no deliberada, virtualmente automática, en el escenario físico y cultural de un hecho político concreto.

No pretendo entrar ahora en la cuestión de la naturaleza social del hombre, que no discuto, ni en las explicaciones pactistas o contractuales sobre el origen de la sociedad.

Pero reclamo cierto realismo. La incorporación de los hombres de carne y hueso a las distintas comunidades políticas se produce masiva y cotidianamente con dicho automatismo. Y, de otra parte, la naturaleza social del hombre se compone no sólo de predisposiciones positivas, sino también de imperativos de necesidad, y va acompañada de una continua afirmación del yo, de un egoísmo instintivo tan arraigado en su ser como la propensión comunitaria.

Al insertarse en la comunidad entra en una esfera preestablecida de poderes operantes, de tensiones, de derechos, de deberes, de condicionamientos y de posibilidades.

Tampoco trato de exponer una teoría de la verdadera integración del hombre en la comunidad. Pero quiero reflexionar sobre algunos aspectos del problema. Para ello, retengo una idea básica: la de *compromiso*.

Si ha podido escandalizarte mi manera de subrayar el hecho de que el hombre se inserte en la comunidad de un modo inevitable y automático, quisiera ahora situar la cuestión en un plano moral con lo que para mí constituye la superación de aquel automatismo, de aquella incorporación involuntaria: es justamente el compromiso del hombre con la comunidad como decisión personal libremente asumida.

Debo puntualizar. No me refiero ahora a la serie de derechos y deberes que cívicamente incumben al hombre por la mera inserción y pertenencia a una comunidad. Hablo del ideal humanista de comprometerse con la comunidad, ideal que estimo básico en un humanismo social, comunitario. Por encima del *status* de ciudadano, más allá de las leyes y de las realidades sociológicas, el hombre que tiene afán de plenitud, se compromete, de forma más o menos explícita, a realizarse personalmente, a entregarse a los demás y a servir a la comunidad.

Al hacer esta referencia al servicio de la comunidad excuso decirte que no me contento con aludir a la función pública —parlamentaria, burocrática, militar o cualquier otra de aquella naturaleza—, sino a toda situación humana desde la más modesta hasta la más «trascendental».

Este tipo de compromiso, me parece vitalmente más importante que toda explicación contractual o pactista sobre el origen de la sociedad. Es más que jurídico o sociológico, moral. Ahí pueden encontrarse, en sus significaciones más profundas, ética y política. Los derechos y deberes me son dados: debidos o exigidos. El compromiso se asume desde una voluntad de perfección y superación.

Un humanismo social debe incluir, como idea trabada a sus propios fundamentos, esa voluntad de superación por la que, de la condición puramente pasiva, se pasa o va pasando paulatinamente a un afán de perfección y de entrega continuamente practicado.

Se trata de una ciudadanía activa, no ya sólo en lo que toca al ejercicio de los derechos políticos, sino en el sentido más pleno de la expresión.

El humanismo social no puede limitarse a la preocupación por el bienestar del hombre. Debe tratar de infundir en cada hombre un aliento positivo, un mensaje de solidaridad, una incitación a la perfección en los aspectos tanto estrictamente personales como sociales —comunitarios— del ser humano.

Ciertas actitudes

Ahora bien, el compromiso reclama, entre otras cosas, unas actitudes adecuadas.

La actitud cuenta en lo político, bien lo sabes. Pesa, muchas veces, más que la ideología.

Al meditar sobre las llamadas actitudes políticas descubres su enorme significación práctica pese al

relativamente escaso eco que han tenido en los estudios teóricos, comparándolas con otras cuestiones. No obstante, se han hecho esquemas de distintos tipos de actitudes. Recuerda aquella clásica división de las mismas (1) en reaccionarias, conservadoras, liberales y radicales según el grado de conformidad con lo existente y de la magnitud del deseo de cambio, entre otras clasificaciones. Aquélla, si más no, siempre me agradó por cuanto superaba el sentido usual de las palabras —basado en cuestiones de ideología o de opinión— para meter el tema en un neto realismo: un comunista de la Unión Soviética es un conservador en la misma medida que está conforme con el sistema y no desea el cambio.

Pero a efectos de elaborar un humanismo social creo que interesan más las actitudes vitales del ser humano que las estrictamente políticas, ya que, como tal humanismo, ha de contemplar la condición humana en su base personal y, desde ahí, extraer consecuencias y postular ideales de alcance político.

Se trata de positivizar ciertas actitudes.

Más adelante hablaré del esfuerzo, de la responsabilidad, de la intimidad, de la amistad, de la vocación heroica. Quisiera exponer ahora unas reflexiones previas, no por considerarlas más importantes, sino para ir progresivamente embocando el tema.

Hemos de propagar el sentido de la reflexión, del análisis y de la meditación personales, a la vez que propugnar un estilo si no apasionado —¿por

(1) Se trata de la clasificación de Lowell, cfr. Friedrich *La démocratie constitutionnelle* (París, 1958, pág. 452 y siguiente).

qué no si va acompañado de lo anterior?—, caluroso y afectivo de la personalidad. Se dice desde siempre que a los españoles nos es más factible lo segundo que lo primero. No quiero entrar en la polémica de los caracteres nacionales, aunque tengo para mí que si bien vencibles, hay constantes —recuerda a cierto aragonés insigne (2)— que permiten cierta fijación de características colectivas. Pero, en todo caso, y en eso sí estoy prácticamente con los que niegan su existencia (3), te digo que son vencibles por la educación y el esfuerzo personal.

El talante sinceramente afectivo con los demás y el calor en las cosas que hacemos, la pasión llegado el caso, son signos de cordialidad y de entrega. Si vemos justamente como un principio del humanismo social la entrega, ¿cómo vamos a desconocer que ésta difícilmente puede convivir con la frialdad y la indiferencia?

También te decía que era necesario difundir el deseo de reflexión, sobre todo cuando de manera muy rigurosa (4) se nos ha dicho que el hombre de nuestro tiempo es el más acosado de la historia por los datos, las opiniones y juicios de valor puestos en circulación. Hemos de buscar aquella autonomía

-
- (2) Baltasar Gracián: *El Criticón*, Ed. Madrid, 1971; entre otros pasajes, vol. 3, págs. 212 y sigs. (en la crisis decimotercera de la primera parte, *La feria de todo el Mundo*) y vol. II, págs. 75 y sigs. (en la crisis tercera de la segunda parte, *La cárcel de oro y calabozos de plata*).
- (3) Julio Caro Baroja: *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid, 1970. Segunda parte.
- (4) C. Wright Mills: *La imaginación sociológica*. México, 1964, págs. 23 y siguientes.



personal que sin desdeñar magisterios, datos y opiniones ajenas, sepa elaborar un criterio justo.

A poco que regresemos a la cuestión del necesario calor humano, nos toparemos con otra actitud imprescindible: la actitud ilusionada.

Radica en esta actitud uno de los aspectos necesitados de puntualización. Podría describirse el problema en estos términos: entre el realismo y la utopía. Y conste que no concedo a ambos términos el mismo valor. De la realidad hay que partir, aunque no sólo de ella, puesto que, aunque pueda resultar paradójico, también hay que «partir» de los ideales y metas que se buscan. En este sentido, el realismo es necesario por muy manipulado que haya sido: por los conservadores, como pretexto para la inmovilización, y, por los revolucionarios como arma arrojadiza con que descalifican toda actitud sensata y enaltecen míticamente sus propósitos. En cuanto a la utopía, no quisiera quedarme en la interpretación vulgar del término, ya que reconozco el esfuerzo de pensamiento que ha pretendido construir seriamente su concepto (5) aunque, sin duda, con una fuerte dosis de prejuicio ideológico —marxista— en muchas ocasiones. Si se ataca el pensamiento utópico —al modo conservador o liberal— por cuanto tiene de incitación a la planificación —considerada en cuanto tal, genéricamente, no en el sentido absolutamente imperativo de los socialistas extremados—, a la prospectiva, a la indagación filosófico-histórica del futuro y, sobre todo, a cuanto se refiere al sueño ilusionante de un

(5) Arnhem Neusüss: *Utopía*. Barcelona, 1971.

deber ser, he de mostrar mi disconformidad absoluta con los atacantes. Si se desconfía de la utopía o se la rechaza en cuanto se ha convertido en feudo de la ideología marxista que se sirve de ella a sus fines, o se la erige en un objetivo mítico al que han de ser sacrificados el hombre real, con sus necesidades vivas, y las comunidades con sus problemas actuales, en tal caso, forzosamente me he de alinear con sus detractores, frente a esa utopía descarnada y totalizante, que desdeña el presente e impone la dictadura de su propia imagen. Fijémonos en el poder intelectual que esta última versión de la utopía desarrolla y cómo hemos pasado de una concepción cándida de la utopía —Moro, Campanella— a una visión agresiva y mordaz. En ambos sentidos la creo rechazable: por lo que tienen de común, su irrealismo. Pero es preciso reconocer que en su moderno planteamiento se hace, además, temible, por su vocación totalizante y su servidumbre a fines ideológicos determinados.

Por ello, mi querido amigo, reteniendo la vocación de indagar el futuro y de soñar un mundo mejor, prefiero devolver este tema a las palabras con que lo comencé: a la *humanización de las ilusiones*, al descubrimiento progresivo del afán humano, a la actitud ilusionada que debe acompañar al compromiso del hombre con la comunidad.

Es preciso recordar, en fin, que la actitud humana tiene que ser positiva en un aspecto muchas veces descuidado: en el aspecto del trabajo. La pérdida del sentido del esfuerzo y de la responsabilidad, la abolición de los ideales, la injusticia en las retribuciones, la proliferación de situaciones o posiciones remuneradas que poco tienen que ver

con un trabajo seriamente realizado, han conducido, entre otras causas, a una pérdida o quebranto de la actividad laborante del hombre. Cuántas veces hemos visto a jóvenes que despliegan esfuerzos enormes para llegar a «ser» y una vez alcanzada la primera meta no saben «ser» y «estar» con la perseverancia necesaria, como si aquella meta fuera un fin en sí misma y no el inicio de nuevos y más maduros esfuerzos, como si se hubiera buscado un rótulo o *status* y no la base de una función verdaderamente activa y útil. Por eso, mi querido amigo, de forma premeditada, no hablo aquí de la función de hombre en la comunidad —término más refinado y técnico— y apelo a la sustancia misma de cualquier función: el trabajo y la actitud que respecto de él debe adoptarse en el compromiso personal.

Dos riesgos del humanismo

Al trazar un ideal humanista es fácil caer en la tentación de la flojedad. *Les parece a algunos que la obligación esencial de todo humanismo es pergeñar y amontonar esquemas de derechos, facultades y pretensiones personales. No creo que sea ese el camino.* Sin entrar en el tan discutido tema de la bondad o maldad del hombre —si el hombre es intrínsecamente bueno, al modo rusioniano, o intrínsecamente malo, según lo veía Hobbes— y sin abdicar de mi entendimiento religioso del problema, a los efectos que nos ocupan yo retendría, de acuerdo en esto

con un autor alemán (6), que el hombre es un ser problemático. Un amigo nuestro, paisano tuyo además, expresa algo parecido bromeando en la intimidad con la frase «el hombre es esencialmente puñetero». Paso por alto el tono jovial y familiar del dicho y me quedo con la realidad importante: el hombre es un ser problemático y hay que contar con ello.

Ni el humanismo social cumplirá su misión inoculando sentimientos delicuescentes en el hombre, ni tampoco configurándose o presentándose como una doctrina idílica.

La reciedumbre —sin tosquedad, sin «machismo», sin agresividad— es condición precisa a todo ser humano, hombre o mujer. Se trata de la entereza para ganar la libertad profunda e interior, para cumplir con el deber, para exigir el derecho, para enfrentarse con el dolor, para ayudar a los demás, para servir a la comunidad. ¿Cabe todo esto desde la flojedad y la abulia?

La doctrina misma que el humanismo social pueda constituir, no ha de ser, por las propias razones, como te decía, idílica. Sería construir sobre arena y de espaldas a la realidad, ignorar que existen el problema, la tensión, el conflicto, la lucha; que la justicia, el desarrollo y la paz social exigen sacrificios, decisiones difíciles, energía.

De no coordinar vitalmente los derechos y pretensiones del hombre con sus deberes y, a su vez, con las exigencias comunitarias, el humanismo se

(6) Carl Schmitt: *Estudios políticos. El concepto de la política*. Madrid, 1975, págs. 139 y siguientes.

convierte en otra cosa: según los casos, en demagogia, engaño, utopía, falsedad.

Hay que precaverse también respecto del racionalismo, que viene a ser a la razón la misma cosa que el historicismo a la historia: exaltación de una realidad más allá de su propio valor. No me creo en la necesidad de subrayar mi fe en la razón humana. La tengo. Más adelante insistiré en el que creo papel de la ciencia, de la tecnología, del rigor mental. Pero el hombre no se reduce a la sola razón. Hay aspectos no estrictamente racionales del hombre: sus sentimientos, sus emociones, su voluntad, su afectividad. No considerarlos equivale a la concepción unilateral del hombre. Por supuesto que soy absolutamente contrario a la *explotación* de esos otros factores, a la irracionalidad desencadenada por la demagogia de cualquier clase, sea cesarista o electoral. Pero también soy enemigo de ese encandilamiento racionalista que lleva a la frigidez y a la indiferencia. Que los pueblos lloren sus emociones y agiten sus alegrías —los pueblos y los hombres— es una exigencia de la naturaleza bien conformada; con el gesto preciso, sin paroxismo, sin histeria, llorar, reír, emocionarse, es propio de la condición humana.

Desde racionalismos de diversa especie se ha postergado la transcendencia, debilitado el sentido de la amistad, suplantado la esperanza, enfriando la vida comunitaria y sometido de modo exclusivo la historia a la economía...

Humanismo dice relación de hombres, de hombres en su integridad, no de sola razón. Sin olvidar que si, en frase goyesca, el sueño de la razón engendra

monstruos (7), no es menos cierto que la sola razón —despierta— puede conducir a otro tipo de desatinos. ¿Exageraciones? ¿Acaso los pueblos desarrollados no combaten radicalmente el derecho a procrear de los pueblos miserables? ¿Acaso no ha establecido nuestra civilización el mayor refinamiento técnico de los medios de destrucción? ¿Acaso, poniendo fin a estos ejemplos, no se ha sometido el salario a las leyes del mercado de manera inexorable en plena vigencia del racionalismo? Pues bien: estas cosas han ido acompañadas de todo género de «razones», teorías y argumentaciones, bien rigurosas por cierto desde el punto de vista conceptual, y que se llaman, en los casos citados, respectivamente, malthusianismo, escalada estratégica y liberalismo económico. La razón aislada puede generar excesos.

Esfuerzo y esperanza

Sentido del esfuerzo y de la responsabilidad. Vemos hoy la convergencia de fenómenos tendentes a aniquilarlos. Y sus consecuencias. Cada vez que el socialismo —vertebrado en formas totalitarias o coexistente con formas políticas liberales— ha impuesto la tónica a una comunidad determinada, se ha obtenido una aproximación desesperante hacia

(7) Sobre el significado de esta expresión, cfr. Klingender: *Goya in the democratic tradition*. New York, 1968, páginas 92 y siguientes.

la masificación y el hormiguero (8). Son indiscutibles ciertos perfeccionamientos técnicos e institucionales para conseguir un tipo material de bienestar, de otra parte absolutamente necesario. Pero el método seguido, por no ser humanista, por no partir del hombre, sino de la consideración globalizada de la sociedad y de ésta como un mero conjunto de individuos, ha desencadenado, en medio de ese relativo bienestar, un clima de desesperanza y de abdicación del esfuerzo personal. En la medida que éste no cuenta, la acción humana empieza a carecer de sentido y el Estado —manejado en definitiva por unos pocos hombres— asume toda función, toda iniciativa, toda creación. Entonces, el ser humano pierde la explicación de sí mismo como no sea la satisfacción de sus derechos y la fruición de las cosas incluso más groseras y materiales. Dicho en pocas palabras, tras la pérdida del sentido del esfuerzo se encuentra la pérdida del estímulo personal que, se quiera ver o no, constituye uno de los motores esenciales de la vida, tanto del hombre como de la comunidad. El trabajo de toda clase, incluida la creación intelectual, se resiente de la despersionalización provocada por la muerte o la anemia del esfuerzo y del estímulo.

Te decía que hay fenómenos convergentes en este punto. Quizá algunas maneras de plantear el hecho religioso vengán a confluir en este estado de cosas y de ánimos. A medida que la religión se vaya entendiendo como algo casi exclusivamente

(8) Como obra expresiva, aunque poco conocida en España, en este sentido, cfr. Roland Huntford: *The New Totalitarians*. Londres, 1971.

colectivo —y es indudable que tiene un aspecto esencial colectivo de comunión, de peregrinación en común—, a medida que se propague sin matices ni salvedades una especie de socialismo religioso, se irá desdibujando el otro aspecto también esencial de la religión misma que es el humanista, el personal, el de las relaciones de cada hombre con Dios, el de la responsabilidad por sus actos y omisiones, el del amor recíproco entre Creador y criatura (9). En definitiva, con intención o sin ella, en ciertas actitudes religiosas se perfila o, al menos, parece percibirse, una corriente de despersonalización que engloba, entre otras cosas, una pérdida del sentido del pecado y de la responsabilidad ante Dios por las propias obras, inherente a la fe cristiana, como muy bien nos recordó la epístola jacobea (10).

Otra corriente que converge en el mismo problema —pérdida del sentido del esfuerzo, del estímulo, de la responsabilidad, despersonalización en suma— es el amparo del sujeto en la masa (11). Generalizada la actitud pasiva, nacen dos consecuencias, por lo menos, directamente afectantes a

(9) Como señala Olegario G. de Cardedal (*Elogio de la encima*. Salamanca, 1973, págs. 240 y sigs.) son dos las inseparables dimensiones de la fe, individual una y eclesial otra: «La fe es inexorablemente, a la vez que determinación personal, agregación a una comunidad ya anteriormente creyente».

(10) Epístola de Santiago, 2, 14.

(11) Se olvida con frecuencia la afirmación orteguiana: «Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho a la vulgaridad, lo impone dondequiera» (*Rebelión de las masas*. Obras completas. Madrid, 1962, vol. IV, pág. 148).

cada persona: de un lado, la propia inercia se excusa con la inercia general; de otro, todo intento de operar desde la propia responsabilidad se ve frenado, limitado o roto por el clamor, la amenaza y, en definitiva, la coacción del ambiente colectivo en que tal intento tiene lugar, toda vez que el acomodo en la pasividad se considera un bien más quepreciado. Tan sólo poderosas organizaciones pueden amparar actitudes absolutamente activas y, aun así, haciendo de sus agentes hombres puramente instrumentados que obedecen mecánicamente las consignas superiores. El desenvolvimiento de los partidos totalitarios encuentra en este hecho una de sus explicaciones: ellos sí pueden vencer el entorno humano que les rodea, sin temor a la represalia eficaz.

También confluye la creciente convicción de que el Estado es el único motor de la vida social, que todo lo puede hacer, todo lo debe hacer, absorbiendo monopolísticamente la iniciativa. Pero sobre esto insistiremos más adelante.

Y, en fin, no es desdeñable el desolador efecto de aquellas corrientes pedagógicas que parecen recrearse en el olvido y aún la negación expresa de toda educación del esfuerzo, descuidando así uno de los principales fines a conseguir: la formación adecuada de la voluntad humana.

Con todo ello se crea un clima nihilista. Se ignoran los propios deberes, se transfieren las responsabilidades a otras instancias que, a su vez, hacen la misma transferencia y, en suma, se olvida que la vida comunitaria, aunque necesitada de coordinación y dirección, es obra del esfuerzo de todos, del complemento de todos los deberes, por

lo que el resultado de la despersonalización es, para nosotros sin paradoja alguna, *absolutamente anti-social*. La suma de abdicaciones personales en el terreno del deber, del estímulo, del esfuerzo, de la responsabilidad, tiene una víctima inevitable: la comunidad.

Por supuesto, mi querido amigo, que esta apología del sentido del esfuerzo nada tiene que ver con la agresividad competitiva con que algunos lo confunden. El afán personal de superación sólo es moralmente concebible sin esta pugnacidad que lo convierte en un simple instrumento del egoísmo.

El resultado de estos hechos es la despersonalización y, al cabo, es el fin de la *esperanza*. Teóricos eminentes del socialismo (12) han venido a parar en la consideración de que la esperanza es nada menos que el signo de la condición humana. Me dicen que también en la antropología aparecen investigadores que llegan a la misma conclusión. Humildemente estimo que si bien no es el dato decisivo y único de la humanización, es realidad, condición y virtud indispensable al ser humano. Aun entre nosotros los cristianos, la esperanza en la transcendencia —en la salvación—, que es la gran esperanza, la esperanza teologal, no desplaza las esperanzas humanas; muy al contrario, las fortalece y las ilumina con una luz superior. Esperanzas frente al dolor, frente a las dificultades, frente a la enfermedad, frente a las incertidumbres. La verdadera esperanza comprende, a la vez, dos cosas: el

(12) Erich Fromm: *Espoir et révolution*. París, 1970, págs. 75 y siguientes.

deseo de que se nos ayude o apoye, y la voluntad resuelta de remover los obstáculos en la medida de nuestras fuerzas. La imagen del indio con el mentón en las rodillas, la cabeza oculta bajo el sombrero y el tronco bajo el poncho, no es la imagen de la esperanza. Es la imagen del abandono. Hacer lo posible fortalece y eleva la esperanza humana. Salir al encuentro de los problemas es una manifestación de la esperanza.

¿Cómo no ha de incorporarse la esperanza al humanismo social? En una comunidad cohesionada bajo sus auspicios, las esperanzas del hombre se fundarían en el propio esfuerzo y en la ayuda que le es debida, en justicia, desde la solidaridad de los demás hombres y desde el grupo social.

Persona y seguridad colectiva

Esta alusión a los factores componentes de la esperanza humana —la ayuda que nos es debida y el esfuerzo que debemos— nos lleva a la consideración de una de las posibles claves del humanismo social.

Cada hombre es una empresa: la empresa humana de su propia realización. Abandonarlo a su solo esfuerzo es declarar la ley de la selva, implantar las leyes de hierro del más reaccionario liberalismo. Asumir desde la comunidad la total consecución de los fines humanos, es relegarlo a la pasividad, a la negación de todo principio vital operativo. En el primer caso nos hallamos ante un falso humanismo: el individualismo. En el segundo, cualquiera que sean las formas políticas, ante su misma negación:

la concepción totalitaria de la comunidad y del Estado.

Conviene traer a colación cierto esquema de reflexiones que, sin constituir una auténtica teoría, nos ayude un poco a esta tarea de aportar ideas para su elaboración. A mi juicio, la comunidad ostenta a este respecto ciertos deberes y ciertos derechos:

— El deber de crear, continuada e intensamente, aquel conjunto de condiciones que, con base a los ideales de igualdad y libertad, permitan la realización personal.

— El deber de crear, de la misma manera, aquel conjunto de condiciones de seguridad que defiendan al hombre del azar, de la agresión, de sus propias insuficiencias personales y, en definitiva, de la angustia.

— El derecho al esfuerzo del hombre como contribución personal al bien común.

— El derecho a verificar, objetivamente, las aptitudes de hombre en orden a toda función o situación social en que el interés comunitario lo demande.

Los que aquí se configuran como deberes de la comunidad —condiciones para la realización personal y condiciones de seguridad y creación de los climas respectivos— merecen ciertas puntualizaciones. En primer término, tomar conciencia de que su súbita consecución es imposible; por ello, me permitiré poner el acento en varias cosas: toda promesa de inmediata consecución por parte de cualquier clase de dirigentes o programadores es una caída en la tentación demagógica y un engaño; pero, a la par, el tema pone a prueba la sinceridad de los dirigentes mismos; de aquí mi insistencia en

la forma de realización: *continuada e intensamente*, con arreglo a planes y programas viables, cuyo sucesivo e inexorable cumplimiento sea la base de la fiabilidad popular al mismo tiempo que comporte la efectiva consecución de los respectivos climas.

La tarea no es fácil: la propensión a la desconfianza nace, de un lado, del incumplimiento de promesas y programas en que todo Estado acaba cayendo —sobre todo si no los elaboró con pasión por la viabilidad— y, de otro, en que lo cumplido se olvida con facilidad al tenerse ya por logrado (13). Pero, de otra parte, si de veras deseamos un equilibrio entre el esfuerzo personal y la seguridad colectiva, aquellos climas a conseguir han de mantener una amplia incitación al estímulo personal. No sé si puedo ejemplificar con mediano acierto: el estudio como método de promoción —no único por supuesto—, la productividad como factor retributivo, una participación en las tareas comunitarias capaz de incitar desde las aspiraciones y problemas que más *inmediatamente* afectan a la persona, el ahorro protegido contra la inflación, la posibilidad de acceder a las distintas formas de propiedad...

Tampoco puedo expresar más que provisionalmente ciertas conclusiones en este sentido: a ningún ser humano puede faltarle lo vital; nadie puede quedar excluido de los bienes sociales; a nadie se le puede negar la posibilidad de reemprender el

(13) Creo que conviene a muchos leer o releer la obra de William A. Gamson: *Power and discontent, Homewood, 1968*, en su capítulo 3 (sobre el descontento y la confianza públicos).

camino un día abandonado por pasividad..., pero persona alguna puede *pedir* que la comunidad supla su falta de esfuerzo *exigible*, su desdén por las posibilidades ofrecidas o su indolencia y pasividad. Y, naturalmente, la comunidad debe adoptar a todos los niveles una pedagogía del esfuerzo.

Humanismo social quiere decir, en suma y a estos efectos, que hay dos cosas debidas conjuntas y equilibradamente: el esfuerzo que el hombre debe aportar y los climas de seguridad, igualdad y libertad que a la comunidad incumbe establecer. En buena medida, ésta ha de ser, a mi juicio, la explicación de los derechos y deberes entre hombre y comunidad a la luz del humanismo que buscamos, sin abandonarse a las consabidas declaraciones formales de derechos que muchas veces se redactan o adoptan sin otra finalidad que la de estar al día y no ser sorprendido en omisión. La comunidad debe incitar al hombre al sosiego, no al abandono. Y debe incitarle de manera suficiente para que, junto con la propia vocación de esfuerzo, se produzca una auténtica personalización.

Intimidación, amistad, vocación heroica

Condición humana. Queremos una condición humana no deprimida (14). Hay varias cuestiones que me importa resaltar alrededor de este tema.

(14) A la visión deprimida del personaje de Malraux (*La condition humaine*, París, 1946, pág. 403) «No bastan nueve meses, sino sesenta años para hacer un hombre, sesenta años de sacrificios, de voluntad, de... ¡tantas cosas!

Y cuando este hombre está hecho, cuando ya no queda nada en él de infancia, ni de adolescencia, cuando en verdad es un hombre, ya no vale sino para morir», opondría yo la visión esperanzada y vital de nuestro Unamuno (*Del sentimiento trágico de la vida*, Obras completas, Madrid, 1967, vol. VII, pág. 114): «Se vive en el recuerdo y por el recuerdo y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir».

Una es la de la *intimidad personal*. Intimidad frente a las presiones que tratan de extrovertir al hombre, estrujándole, convirtiéndole en una fruta prensada que, inconteniblemente, pone su pulpa al descubierto. Desde la coacción moral hasta la pregunta indiscreta, pasando por el comentario público no debido, la conversión del hombre en un objeto de información, la subordinación de la persona a su imagen, la obsesión por el qué dirán, la pérdida de la soledad.

Los aspectos humanos y sociales de la intimidad. Si acabo de mencionarte algunas de las formas de agresión usuales, no quiero demorar ni por un momento la referencia a un fenómeno que me preocupa. Se han denunciado de una manera clara y coherente (15) las consecuencias de una situación en que cada hombre se ve continuamente bombardeado por infinidad de datos e incitaciones movidas por los más variados y egoístas propósitos desde el contexto social, y se ha reclamado una imaginación sociológica para evitar la consecuente desorientación y confusión. Al hilo de esta denuncia quiero subrayar dos cosas: siendo necesaria, como es,

(15) Mills, *op. cit.*, *ibidem*.

aquella imaginación —a la que estamos obligados cuantos hemos recibido una formación determinada—, ¿a cuántos es dado tenerla?; y, por otra parte, ¿no está semejante problema inseparablemente conectado con el de la intimidad personal? Veo en esta cuestión del continuo impacto de datos e incitaciones de toda especie una corriente poderosa que rompe la intimidad del hombre, le impide recogerse o enfrentarse consigo mismo, supedita o condiciona su capacidad de pensar, le saca de toda posibilidad de reflexión, elimina los supuestos que le permiten elaborar un criterio propio y le invita a la mera adhesión o repulsa sin meditación bastante.

Así las cosas, fíjate cómo habiendo pasado de una consideración sociológica a una consideración personal —es decir, habiendo pasado de la situación denunciada, que es un hecho social, a los efectos estrictamente humanos que de ella se derivan— hemos de restituirnos a las consecuencias sociales que se siguen de estos dramas personales. Porque si en la esfera de cada hombre la consecuencia es, a la postre, la despersonalización, en el orden social se produce un fenómeno inevitable: las ideas, incitaciones y propósitos de unos pocos inundan el medio y acaban dominándolo definitivamente, sin dar tregua a la reflexión y a las respuestas personales.

La réplica del humanismo social ha de ser, ante tales fenómenos, específica. Debe, por la educación primero, y por la organización comunitaria después, favorecer y proteger la intimidad humana. Un ser humano totalmente volcado hacia fuera se desnaturaliza; pierde el afán de ser en sí mismo, y la vocación de realizarse como empresa personal, ya que abdica del derecho a pensar por cuenta propia, y de

esbozar, sin obsesión, pero con seriedad, su propio plan vital. Todo será según moda y corriente, puro escaparate, fachada, exhibición.

Otra cuestión es el *sentido de la amistad*. Se ha dicho, con evidente razón, que la capacidad de amistad es un signo de la verdadera condición humana (16). En ella pueden reconvertirse otros aspectos o cuestiones. Siempre he creído que, por ejemplo, la lealtad personal se resuelve admirablemente en la virtud más profunda y sencilla de la amistad, evitando así ciertos aspectos sadomasoquistas —deshumanizantes, como muy bien se ha señalado (17)— que la reconducen a una *devotio* primitiva.

En el sentido y capacidad de la amistad, con independencia de sus intrínsecos valores, veo algo que no puede ser indiferente en modo alguno a un humanismo que se considere social. Si la amistad —en definitiva, una de las manifestaciones del amor humano— se caracteriza esencialmente por un olvido de sí mismo en aras de una preocupación por el otro (18), todo humanismo que posea un

(16) Cfr. Laín Entralgo: *Sobre la amistad*, capít. III, *Metafísica de la amistad*. Madrid, 1972, págs. 221 y sigs. y antes en pág. 216.

(17) Fromm, *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, 1968, págs. 197 y siguientes.

(18) Basta recordar a tres autores de distinto corte en el mismo sentido: Thibon (*Sobre el amor humano*, Madrid, 1952, pág. 182): «Y una nueva alegría nace en él: la alegría grave, silenciosa e incorruptible de entregarse...»; Laín (obra citada, págs. 174 y sigs.) que lo compendió en la feliz expresión: «Donación de sí mismo», y Erich Fromm (*El arte de amar*, Buenos Aires, 1970, páginas 35 y sigs.). «Amor es fundamentalmente dar, no recibir».

sentido comunitario e integrador habrá de acoger como un bien moral de primera magnitud la predisposición personal de darse a los demás en actos singulares de solidaridad y de darse a la comunidad de una manera permanente y dedicada. Esta generosidad consustancial al sentido de la amistad reúne los dos aspectos que convienen al humanismo social: enriquecimiento de los valores personales y capacidad de integración comunitaria.

Para nadie es un secreto que la configuración del mundo moderno obstaculiza crecientemente este sentido de la amistad. No podemos reducir a la esfera educativa el quehacer en este sentido, con ser importante. Pensemos que la estructura de los *hábitat* humanos y la organización del trabajo y del ocio habrán de ser pensados a la luz de nociones —incluida la de equipo— que favorezcan las relaciones interpersonales, antesala indispensable de la amistad y de su sentido.

No te oculto, de otra parte, que echo de menos ciertas cosas —como valores, realidades y actitudes— a las que el tiempo nuevo ha parecido querer borrar o al menos ignorar y, por qué no decirlo, desprestigiar. Ya hemos hablado de la cuestión del esfuerzo personal. Ahora quisiera hablarte del *sentido del heroísmo* aunque a muchos les escandalice esta palabra más o menos farisaicamente.

Uno de los más interesantes defensores del personalismo (19), y seguramente con otras miras y planteamientos, ha indentificado la condición he-

(19) Emmanuel Mounier: *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid, 1965, págs. 22 y siguientes.

roica con los fundamentos del individualismo. Creo que, cualquiera que haya sido el uso que éste haya hecho de aquélla, el tema rebasa completamente tan estrecho enfoque.

La comunidad necesita, en el sentido más ético de la idea, de la condición heroica. El hombre necesita, a su vez, plantearse los perfiles heroicos de la vida personal. No me refiero tanto a ciertas ejemplificaciones ni a ciertas teorías (20) como a los aspectos morales, a la voluntad de llevar el deber más allá de lo exigible, es decir, allí donde deja de ser deber para ser heroísmo. Heroísmo sin egolatría. La entrega tiene sus grados: recorrerlos uno tras otro es justamente la realización de una vocación, la vocación heroica. Hacerlo con un sentido profundo, con alegría y sin alarde alguno. Seguir amando la obra encomendada aunque nadie reconozca la pasión, e, incluso, la ternura con que se lleva a cabo; ser tachado de impasible cuando en cada paso se pone el alma entera; negarse al descanso y al ocio; cuidar de que todo lo que deba hacerse se haga; mantenerse tenso para no caer en la trampa del abandono; vencer la tentación del odio; ignorar la incomprensión... ¿para qué?: al servicio de los demás y de la comunidad.

(20) Es decir, ni al arbitrario planteamiento de un Carlyle, ni al concepto elaborado por un Scheler, dada su magnificación.

La familia en la base de la personalidad y del hecho político

La familia ha sido tratada, por algunos políticos y pensadores en las últimas décadas, despiadadamente. Se la ha convertido en símbolo del conservadurismo, se la ha motejado de institución burguesa, se la ha desprestigiado ante los ojos de los jóvenes. Denostar o silenciar la familia se tiene por un signo de modernidad.

Aquellas impugnaciones se han visto acompañadas, además, de otras ideas y hechos gravemente dañosos. Así, en el orden de las ideas, los que han defendido la institución familiar desde una posición romántica, puramente tradicionalista y esgrimiendo simples argumentos de autoridad, han dejado al descubierto un importante flanco que ha sido bien aprovechado por los demoleedores.

En punto a los hechos, señalaría, entre otros, algunos enormemente perjudiciales: la abdicación de las responsabilidades en el seno de la familia, la delegación sistemática de toda función en los educadores profesionales, la reducción de la familia a una unidad de consumo y la ruptura del diálogo generacional.

Las consecuencias de semejante estado de ideas y conductas no se ha hecho esperar: todo el cuerpo social se resiente hoy del fenómeno. El educador sin la ayuda de la familia en el interior de ésta; el educador, en su caso, sin el contrapunto de un sólido criterio familiar; la vida comunitaria sin los positivos efectos de la escuela de convivencia que la familia puede ser... y sobre todo el desequilibrio

psicológico del hombre del futuro cuyas primeras pruebas ya han comenzado a registrarse.

Conoces mi andadura como antiguo miembro de la mesa directiva de una unión internacional de organismos familiares. He retenido de aquella experiencia muchas cosas; entre otras, la propensión romántica de unos, la reacción negativa en muchos ámbitos, al tratar de expansionar o consolidar el tema familiar, la relegación, por otros, de la cuestión a la esfera religiosa sin querer entrar en los aspectos estrictamente humanos y sociales que indudablemente entraña. Entre todos estos datos siempre resaltaba, incluso entre conspicuos militantes de lo que se ha llamado el «familiarismo», la huella del individualismo. Rechazaban la idea de que el Estado, al concebir y ejecutar sus políticas, tuviera en cuenta la presencia de la institución familiar y sus peculiares exigencias.

Hay de suyo un hecho sospechoso en todas estas actitudes: suelen nacer y desarrollarse en medios intelectuales burgueses —hago ahora abstracción de los planteamientos marxistas de la cuestión y de su aplicación real en la práctica— ignorando el enorme alcance y profundidad que las vivencias familiares tienen entre las gentes menos acomodadas. El grado de cohesión de las familias obrera y campesina, demostrado en comportamientos, sacrificios y aun disciplinas que recuerdan el papel singular de la madre de familia en la organización familiar primitiva, es bien ajeno a los planteamientos futuristas de algunos.

El arrasamiento de la familia ¿a qué conduce en definitiva? No nos engañemos: deliberadamente o no, al establecimiento de la promiscuidad en las

relaciones sexuales y a la entrega de los seres humanos, desde su nacimiento, a la guarda colectiva del Estado. No creo que pueda haber otro totalitarismo mayor —más adelante hablaremos un poco del verdadero significado del totalitarismo— que el que derivaría de esta tremenda operación. Quiero dejar a un lado las especulaciones sobre la posibilidad de generar seres humanos *in vitro* —recuerda el sistema bokanowsky de la obra de Huxley—; no se me oculta que el desarrollo de la ciencia podría dar con el método. Pero con o sin esta explosión tecnológica, que dejaría la familia como una reminiscencia de la pasada humanidad, el resultado sociológico sería el mismo: los seres humanos, recién generados, serían puestos en mano común a disposición del Estado (21). ¿Qué pedagogía podría sustituir a la que nace, incluso entre las personas menos cultivadas, del amor, de la ternura y de la dedicación?

No vale argumentar con el testimonio de las personas desequilibradas a causa de familias en quiebra de cualquier clase. Esto es la patología, no la regla general. Es más: esto debe ser una incitación a la mejora de la familia y su medio, y no un argumento de liquidación; la crisis evidente de la familia no se remedia con la supresión, sino con la regeneración.

(21) Recuerda el propósito de Engels: «En cuanto los medios de producción pasan a ser de propiedad común, la familia individual deja de ser la unidad económica de la sociedad. La guarda y educación de los hijos se convierte en asunto público» (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, San Sebastián, 1968, pág. 73).

Se parta de donde se parta en materia religiosa, sería absurdo desconocer que el amor humano —con entrega y con responsabilidad— es la base de la familia, tanto en las relaciones matrimoniales como en las de filiación y hermandad. A todo humanismo que merezca tal nombre, y el social no debe ser una excepción, el fenómeno amoroso le ha de resultar algo propio, algo entrañado con él, precisamente por lo que tales esquemas de pensamiento tienen de vocación hacia lo humano. De ahí se derivan, al menos, dos consecuencias: la necesidad de acoger las vivencias y exigencias del amor y postular una política familiar que se base en la condición humana de la familia.

Hay que enfrentarse, pues, resueltamente con la venenosa actitud de quienes quieren lanzar sobre la familia, para destruirla, todas sus frustraciones y desilusiones particulares, así como las elucubraciones intelectuales y conclusiones «revolucionarias» derivadas de aquéllas o de los prejuicios de escuela ideológica.

La comunidad, al elaborar sus políticas en punto a educación, salario, urbanismo, vivienda y precios de artículos de consumo, ha de pensar no sólo en la unidad hombre, sino también en la unidad familia. ¿Por qué? No sólo porque la familia existe y está arraigada en el fenómeno amoroso, no sólo porque horroriza la alternativa de los niños y adolescentes entregados en masa al Estado, no sólo porque la vida cotidiana testimonia plebiscitariamente que, con buenos o malos planteamientos, con más o menos aciertos, el hecho familiar tiene arraigo..., sino también —y volvemos al humanismo— porque es necesaria al hombre.

Si con argumentos científicos futuristas se hacen cábalas y plantean conclusiones, también con argumentos científicos —y en especial psicológicos y sociológicos— se llega a la misma conclusión que desde principios espirituales. *El equilibrio de la personalidad, la primera experiencia convivencial —que luego repercutirá en la vida comunitaria—, el sentido de la intimidad, la transmisión vital de experiencias y la formación del carácter dependen, entre otras cosas, no lo olvidemos, de la base familiar* (22). Estos aspectos no son retóricos: *son factores de la vida personal y colectiva* que el hombre, la nación y el mundo, se juegan en el entorno familiar. Por eso me he permitido hablar de la familia como institución humana, de una parte, y, de otra, situar el tema en estas reflexiones sobre el humanismo social, comunitario.

Conviene, empero, salir al encuentro de algunas exageraciones y de algunos problemas.

Tengo por exageraciones, por ejemplo, dos cosas: utilizar el principio de integridad familiar para negar los derechos y facultades de otros grupos sociales —así, negar a la comunidad, en materia de enseñanza, los que le incumben en orden a la exigencia y verificación de la calidad, la ordenación de los distintos niveles educativos y el contrapeso de inevitables tendencias egoístas— y limitar la calificación de familia a la basada en la relación matrimonial, ya que si bien ésta es y debe ser el supuesto normal, la comunidad no puede desenten-

(22) Cfr. por su claridad, Philippe Garigue: *Famille, science, politique*. Ottawa, 1973, en especial capítulo III.

derse de las situaciones familiares constituidas, por ejemplo, por una relación simplemente materno-filial; la moralización no debe basarse en discriminación alguna, sino en la propagación de las convicciones éticas correspondientes. Estos y cualquier otro tipo de excesos nacidos de una tradición mal entendida dañan a la totalidad de la institución familiar, bien porque desorbitan sus verdaderos y fundamentales fines, bien porque vienen a negar en casos concretos lo que humana y sociológicamente se debe esperar de todo grupo familiar.

Los problemas, es verdad, son desbordantes. Citemos el continuado planteamiento de los derechos de la mujer, tema que se desliza hacia un dogmatismo sin matices tan agudo como el que hasta hace poco dominó la cuestión relegando a las mujeres, injustamente, a un plano subordinado y secundario. Nadie puede rectamente negar el principio moral, jurídico, político y social de la igualdad entre los sexos. Tampoco que la dirección de la vida familiar debe ser —y lo es de hecho generalmente— una misión coparticipada de los cónyuges y no un monopolio marital. Pero, de verdad, echo de menos algunas cosas en todo este proceso de modernización: así el reconocimiento eficaz, tanto en el plano moral como en el práctico, de que la dedicación familiar de la mujer constituye una de sus más dignas posibilidades, y la voluntad de restituir a la mujer —casada o no— el carácter entrañable que reclama su específica condición, defendiendo el ideal que la cultura, la naturaleza y la historia configuraron en torno a ella. Habrá que ir pensando en luchar por esta causa sin el tono desatildado y sufragista que a veces se utiliza.

Se ha dicho también que uno de los problemas más graves surgidos en el seno de la familia es aquella transformación en cuya virtud sus miembros más jóvenes rebasan en instrucción y conocimiento a los de edad más madura, lo cual, se viene a concluir, impide el ejercicio normal de las funciones de estos últimos. No se me oculta la gravedad del problema, pero de ahí a obtener una sentencia condenatoria y liquidatoria de la institución familiar creo que media un abismo. Probablemente, quienes eso creen parten de una sobrevaloración de la instrucción. Dejando a un lado la no pequeña cuestión de que en la infancia y en la adolescencia la instrucción es un proceso en marcha sin definitiva consolidación —que tiene por tanto su valor, pero que no es ni mucho menos la consagración de la sabiduría— es preciso recordar, en medio de esta exaltación de los argumentos antifamiliares, que la instrucción, con ser importante, es una sola parte de la integridad del ser, que existen virtudes y experiencias encarnadas en seres humanos de escasa instrucción que son de indudable valor, que la función amorosa de la paternidad no puede sustituirse con los diplomas y conocimientos de los hijos, y que la familia no es esencialmente una cuestión de rangos académicos y de niveles de conocimiento. En otras palabras, la cuestión ni pasa a ser una dificultad ni puede llegar a ser una causa de desilusión.

Creo que en muchos lugares se está ya reaccionando contra el temerario intento de acabar con la institución familiar. Quizá se dé la paradoja de que mientras en Occidente se abren flancos nuevos a la descomposición, las naciones del Este rectifican

sus excesos doctrinales de origen. Me parece significativa la reiteración del tema familiar a través de medios de comunicación de distintos países, en especial de Norteamérica. Veo numerosos sociólogos interesados positivamente en la cuestión. La magnitud de las consecuencias del camino un día emprendido, ya visibles, ha podido ser una causa de reflexión.

En lo que al humanismo social concierne la cosa es clara: las consecuencias humanas y comunitarias de la familia, aun hecha abstracción de su valor religioso, hacen insoslayable la toma de posiciones. Te lo repito: en la familia, enmarcados por el amor humano, están la formación primaria de la persona, el núcleo elemental de la convivencia y la noble complementación de los sexos. Por ello, la familia es, esencialmente, una institución humana y no un artificio jurídico.

II. LA COMUNIDAD, FENOMENO HUMANO

«Para subvenir, pues, a estas necesidades fue preciso que los hombres no anduvieran vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que vivieran en sociedad y se ayudasen mutuamente.»

Francisco de Vitoria.

La idea de comunidad

El calificativo «social» que acompaña al humanismo que buscamos debe entenderse, a mi juicio, en el sentido de «comunitario», es decir, de *atinente a la comunidad*. La expresión humanismo social pudiera ser interpretada, y de hecho lo es por muchos, como un tipo de personalismo compatibilizado con una justa y atrevida política social. La política social, con ser uno de los elementos esenciales de toda política basada en principios éticos, no agota ni la política ni la problemática de la comunidad. Dicho en otros términos, quisiera dejar establecida dos ideas igualmente básicas: el humanismo social hace referencia a la comunidad, es humanismo comunitario, y, de otra parte, incorpora como uno de sus primordiales fines y fundamentos la firme realización de la justicia social.

Por la primera de estas ideas pretende la integración vital de dos realidades: el hombre y la comunidad. Por la segunda, aspira al establecimiento de una nueva política social definida por el enfoque humanista y cultural, la creación de un clima de realización personal basado en el ideal de igualdad, la creación de un clima de seguridad y la preocupación preferente y prioritaria por los más necesitados.

Pero, más allá de esta política social concreta, quedan otros temas: así, por ejemplo, y entre otros, la misión cultural de la comunidad respecto de otras comunidades, la asistencia a los pueblos subdesarrollados, la expansión económica, la seguridad militar y la política científica y tecnológica. Estos temas también deben ser contemplados y enfocados a la luz del humanismo social, pero no dicen razón directa o tan directa de «política social» en sentido concreto. Deben quedar bien claras, respecto de estos últimos temas, dos cosas: En primer término, que su incorporación, tan necesaria, al humanismo social, implica la voluntad de ponerlos al servicio del hombre y de la comunidad; en segundo lugar, que tales campos deben suministrar a la política social en concreto todos los puntos de apoyo posibles.

La política social, pues, es una parte importante del humanismo social, pero no lo agota.

En otro orden de precisiones, quiero decirte, que utilizo deliberadamente, mi querido amigo, el término comunidad. Por lo que tiene de profundo y por lo que tiene de cálido. Soy consciente, al hacerlo, del significado que le diera cierta escuela (1)

(1) Tonnies, contraposición entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.

como contrapuesto al de sociedad, subrayando su naturalidad, su espontaneidad y la condición originaria de sus vínculos interiores. Y consciente, también, de que evoca en nosotros algo así como mayores solidaridades, la participación de toda clase de bienes y la comunión en una empresa colectiva.

La antítesis sociedad-Estado se me antoja felizmente rebasada por la noción de comunidad. Apoyarse —y todos lo hemos hecho— en la idea de sociedad por temor, tan profundo, a los posibles excesos del Estado, entendiéndola o suponiéndola reducto de libertades e iniciativas, nos hace correr el riesgo de una visión insolidaria y atomizada de la política. Paradójicamente, mientras el adjetivo social ha ganado la imagen de la solidaridad y de la comunicación humana de bienes, el sustantivo sociedad —al que ahora me refiero— ha perdido la posibilidad de encajar en esa misma imagen. Subrayar la misión unificadora del Estado con el fin de evitar las consecuencias centrífugas de una concepción excesivamente privatista, nos pone en el trance de supervalorar lo coactivo. El uso del vocablo sociedad, por razón de las imágenes acumuladas en nosotros mismos, nos da cada vez más la sensación de individualismo, insolidaridad. El uso de la palabra Estado, por iguales fundamentos, la también creciente de formalismo, coacción, imperio, aunque nos resulta imprescindible para designar la organización política superior.

Me acojo, pues, a las nociones de comunidad y comunitario para designar los ámbitos políticos en que el hombre se desenvuelve. El Estado, a la postre, debe ser un instrumento al servicio de la

comunidad nacional y un coordinador, con capacidad de decisión suficiente, de las comunidades menores que conviven en aquélla.

El ser humano y los fines colectivos

También es deliberada la utilización que acabo de hacer de la idea de convivencia. He excluido intencionadamente la coexistencia y esto, no solamente respecto de las comunidades territoriales insertas en otra más amplia, sino también de los hombres. Vivir juntos, convivir, es hacer en común unos por otros y tener una identidad de grandes objetivos. Coexistir, es compartir territorios y servicios, yuxtapuestamente, sin coordinación e identificación alguna.

Por ello, las exigencias de una comunidad no consisten en la mera yuxtaposición de las exigencias de cada uno de sus componentes, es decir, de las comunidades integradas en ella y de sus hombres concretos. Pero como sea que esta realidad innegable ha sido objeto de toda clase de abusos y abstracciones, importa detenerse un poco en ella. En la correspondiente reflexión estriba, a mi juicio, parte de la razón de ser del humanismo social.

Si la autonomía del concepto y de las exigencias de la comunidad se llevan hasta el extremo de ignorar las exigencias del hombre —y de las comunidades menores— para construir una teoría absolutamente independiente del bien común, podemos llegar a inventarnos un bien común ajeno a todo realismo y, sobre todo, *alejado de las exigencias de*

la condición humana. Para verlo con mayor claridad basta con una consideración: dado que el cuidado de la comunidad ha de recaer en unos pocos, titulares de los órganos directivos, los criterios personales de dichos hombres, apoyados en la teoría de la autonomía e independencia del bien común, pueden establecer como fines los que importen o interesen menos. Una de las consecuencias no pequeñas de este modo de proceder puede ser y es el desequilibrio social. Así, por ejemplo, la preocupación estética de los dirigentes puede llevar al reforzamiento desmedido de inversiones suntuarias en el corazón de las ciudades, mientras los suburbios carecen de escuelas, de saneamiento y de habitabilidad. De la misma manera, una política científica puede encararse a logros hoy por hoy secundarios, descuidando las urgencias que para ella nacen de la preservación de la salud humana. Igualmente, en fin, la educación primaria, base de toda cultura e instrucción, pudiera quedar pospuesta a objetivos más brillantes o sofisticados.

Una pretendida interpretación de lo que es el bien común hará buscar razones en el prestigio internacional, en la buena presentación, en las comparaciones con otros casos y países, considerando bueno para la comunidad la obtención del correspondiente parangón. Pero quedarán en pie las legítimas, justas e insoslayables aspiraciones de los privados, por desviación de recursos, de lo necesario para una vida digna. Sé que podrá decirse: la verdadera causa de esta anomalía está en una lamentable jerarquización de las necesidades y prioridades o en la falta de participación suficiente de los gobernados en la elaboración de las decisiones.

Innegablemente así es o puede ser. Pero ocurre que en todo tipo de organización política se producen éstas o semejantes anomalías. Y cuanto vengo diciendo apunta, sobre todo, al mal planteamiento y pretendida justificación del caso: *es precisamente una teoría abstracta del bien común y de las necesidades de la comunidad la que contribuye a decisiones generales de tal índole, separando radicalmente las soluciones de los gobernantes de la realidad misma, es decir, de las necesidades concretas de los hombres y de los grupos sociales.*

Una y otra vez aludiré implícita o explícitamente a la idea central de esta carta: la comunidad es un fenómeno humano en su composición y en su problemática, y ello debe reflejarse en los criterios para su análisis, en el diseño moral de sus gobernantes, en la indagación de los fines y prioridades colectivas, y, en suma, para todo cuanto le concierna de alguna manera.

La indagación de las necesidades y jerarquización de las acciones públicas es un grave problema de nuestro tiempo. No exclusivamente, pero sí como punto de partida inexcusable, es preciso investigar, en el sentido más técnico y riguroso de esta palabra, las necesidades humanas para poder formar una idea acertada de los objetivos a cubrir.

Partir del hombre, de su naturaleza, de sus necesidades, de sus aspiraciones. Como principio y como método. Partir de él y de la comunidad, pero también de él. Una vez se toma el camino del socialismo, arrancando primordial —cuando no exclusivamente— del todo colectivo, sin un planteamiento humanista de la raíz, se producen consecuencias negativas.

A la hora de formular un programa de gobierno, el humanismo social procedería, por ejemplo, a una indagación de las aspiraciones de los hombres, de aquellas que sienten como necesidad y de aquellas que, mediante el progreso moral, pueden llegar a sentir como necesidad. (Más adelante insistiré en esta distinción entre necesidades ya descubiertas por los hombres y las que han de llegar a descubrir como verdaderas necesidades, gracias a la cultura.)

La programación pública ha nacido en demasía de la teoría del Estado y de la consideración conjunta de la vida social y ello ha determinado excesos, desviaciones, concentración de recursos en cosas ya no requeridas con descuido de otras más vitales. Hemos de confesar que aquí y en todas partes, en el terreno político, hemos mirado y escudriñado desmedidamente la imagen del Estado, con olvido del estudio de la condición humana. Es preciso partir de ella para obtener resultados positivos.

Puede que para algunos este método, a mi juicio postulado indeclinable y signo distintivo de un humanismo social, resulte primitivo, pero no conozco otro que aproxime mejor, aunque deba concurrir con otros, al acierto en las decisiones políticas.

El humanismo social ha de permitir, en consecuencia, que se preste debida atención a las tres cuestiones fundamentales: los problemas de cada hombre que requieran una respuesta de la comunidad —con una vocación difícil y pormenorizante, pero insoslayable—, los problemas de la condición humana y los problemas colectivos propiamente tales.

La condición de gobernante

Me parece ver como tres grandes escollos donde, con mayor frecuencia, puede quebrarse la integridad humana en que, al fin y al cabo, se asienta la condición de gobernante. En dos de ellos se repara más fácilmente por el sentir político general: el afán de poder y los desórdenes personales (prevaricación, disipación). El tercero, uno de los más destructivos, es menos conocido y comentado: el deseo de popularidad, la comodidad psicológica de sentirse estimado. Por ello es necesario detenerse en él de alguna manera, ya que, soterradamente, constituye un germen peligroso para la comunidad.

Descarto de antemano toda consideración negativa sobre el natural afán de ser amado, aunque entiendo que el factor más decisivo en la configuración del verdadero amor es la propia entrega. Me refiero simplemente a aquel deseo de popularidad y de estimación.

Y me he permitido calificarlo de peligroso por cuanto su más inmediata consecuencia es o puede ser la demagogia. Cuando hace muchos años leí por vez primera nuestro *Fuenteovejuna*, me llamó la atención el desenlace presentado por su autor: la justicia real no da por bueno lo ocurrido, no se entrega al posible halago popular de dar por no acaecida la violencia de las gentes contra los opresores, sino que trata de castigar el abuso de los poderosos y el desquite de los sublevados.

La demagogia de los gobernantes —en sus casos más extremos— lleva a consentir e incluso promover las matanzas en los circos y en las juderías,

las quemas de templarios y de brujas y los períodos de terror en las revoluciones. Sería bueno puntualizar, dentro de estas mismas alusiones históricas, en qué respectiva medida, ciertos gobernantes obraron por su propia crueldad o por satisfacer la pasión de la multitud.

Pero no se trata sólo de casos extremos. Se trata también de líneas de conducta que se mueven por pendientes más suaves, que son menos visibles, que tienen una temperatura más tibia, que van a parar a la postre, a la demagogia. Algunos de los fenómenos del mundo moderno en orden a la promoción de líderes coadyudan a ello.

El engaño demagógico es la característica de un tipo especial de gobernante: no es el que madura los pensamientos, el que procura hacerse una imagen de los objetivos comunitarios, el que se esfuerza por dirigir, el que busca las técnicas de gobierno adecuadas, el que comprende la necesidad absoluta de la coherencia y de la explicación pública de sus acciones. No. Ni el gobernante que, poseído de todas estas preocupaciones, las temple en aras de lo posible, de lo pragmático, de lo viable. Tampoco. Es un tipo de gobernante atento a los movimientos más imperceptibles de la veleidad colectiva, apasionado por vivir en olor de multitud, indiferente a las verdaderas aspiraciones del pueblo. Toma rumbo en cada viento y quiere complacer a todos los que se hacen oír. Trabaja al día y en el sentido del medio que le influencia: sea el círculo más próximo de hombres que le rodea, el comentarista más audaz o la presión más temible. El posible voto o la deseada anuencia privan por encima de lo que es debido, de lo que importa, de lo que verda-

deramente exija el interés comunitario o la necesidad colectiva.

No lejos de esta actitud se encuentra la esclavitud de la propia o pretendida imagen. Los sociólogos (2) han construido una noción muy interesante a estos efectos: lo que llaman el «rol». El «rol» de un político viene a ser la idea que las gentes se forman de él, lo que esperan de sus características y situación. Aunque a veces se confunda con ella, no es el «rol» la función propiamente dicha, sino la imagen concreta de esa función en un sujeto determinado, las expectativas que nacen en torno al protagonista. El hombre público llega a conocer su propio «rol», lo que esperan de él los demás y, singularmente, sus clientelas políticas declaradas o posibles. Y empieza a ser esclavo de su propia imagen y, el pueblo, víctima de esta actitud suya. Si entiende que la tolerancia es el signo esperado de su papel, será tolerante hasta la debilidad donde el rigor y el coraje se imponían. Si, por el contrario, es la energía el correspondiente signo, endurecerá, por lo menos el gesto, en cada caso. El talante, la actitud y las decisiones no serán las que reclame cada situación, sino las que se sigan de su «rol» político. No hablo del carácter personal y sus lógicas consecuencias, sino del desempeño de un papel que acaba constituyendo una segunda naturaleza.

La integridad humana, querido amigo, es la base de un buen gobernante. Y no hay listeza, ni majeza que, al menos a la larga, resistan la falta de aquella integridad o la ausencia de un sincero deseo de

(2) Por ejemplo, en Duverger: *Sociologie politique*. París, 1967, páginas. 106 y siguientes.

conseguirla, remediando las desviaciones a través de una lucha continuada. Basta ya del ridículo mito del listo sin escrúpulos: es un tipo cuyo comportamiento acaba pagando siempre la comunidad.

La búsqueda de la integridad humana ha de ser ideal personal del gobernante y es condición básica a la que la comunidad tiene legítimo derecho. Integridad que, por lo dicho, no quiere decir tan sólo lo que usualmente llamamos honradez, sino vocación de plenitud personal.

La comunidad tiene, además, cosas que exigir al gobernante en cuanto tal. Preocupación por conocer los problemas a través de los cauces institucionales y de cualquier otro legítimo. Conciencia de los objetivos a conseguir e imagen del futuro pretendido. Convicciones firmes. Pasión por la viabilidad al valorar fines, medios y obstáculos. Primacía del bien colectivo sobre el bien personal. Hábito de asegurarse de la ejecución de lo acordado. Sentido de la responsabilidad y propósito de asumirla sin transferencias. Imperturbabilidad ante las presiones. Conocimiento del valor de las técnicas. No prometer nada inviable. Explicación pública de propósitos y de actos. Preferencia por los problemas de los más necesitados. Saber marcharse.

Es evidente que estas mismas exigencias, formuladas desde la óptica de las necesidades del buen gobierno, se conectan una a una y todas en conjunto con la condición humana del gobernante. El punto de vista de humanismo social a este respecto pudiera ser que la preocupación por el hombre —propia de todo humanismo— no se refiere tan sólo a la libertad y bienestar del ciudadano, sino a la condición humana del gobernante como presupuesto —no único,

claro es— del bien común, poniendo en ello un acento extraordinariamente acusado.

Las vías secretas al totalitarismo

El totalitarismo no nace solamente de las dictaduras. Se produce —con o sin dictadura— siempre que el Estado asume funciones por encima de toda necesidad o conveniencia, desplazando a grupos y personas del protagonismo que les es propio. Surge, también, cuando a la esfera de lo personal, no se le reconoce nada como inalienable e intransferible, debiendo en tal caso abdicar ante la voluntad de Estado, bien sea ésta la decisión de un hombre, la de una minoría o el fruto de la mayoría democrática: por ello se habla hoy con todo rigor técnico, entre los estudiosos de la política, de *democracia totalitaria*, como un supuesto de ya larga trayectoria histórica. Quiero decir con ello que la omnipotencia estatal, bien proceda de la asunción excesiva de funciones o simplemente de la invasión del ámbito personal, es totalitarismo, aunque venga avalada o acordada por la mayoría de los ciudadanos o de sus representantes.

En consecuencia, un régimen democrático puede llevar en sí el germen de una situación totalitaria. Ya ha sido denunciado el impulso totalitario de un Juan Jacobo o de un Babeuf, sobre todo del primero, cuando hacía de la voluntad general una entidad incompatible con la discrepancia (3).

(3) Cfr. Talmon: *The origins of totalitarian democracy*. Londres, 1966, en especial págs. 40 y 49.

Hace relativamente poco, apareció una obrita que constituye el análisis de una de las democracias considerada como de las más modélicas (4). No pretendo, ni por un momento, subrayar o suscribir cuantos juicios se viertan allí respecto de un país determinado. Me interesa más bien poner de relieve los síntomas y resultados que pueden producirse en *cualquier país* de régimen representativo y que —de darse— llevarían secreta o discretamente al totalitarismo. Me importa el alcance general del análisis y, por descontado, su verosimilitud a escala mundial.

Diríamos que la violencia y el terror que suelen acompañar a las dictaduras totalitarias se ven sustituidos con pareja eficacia por una inexorable persuasión y una manipulación del entendimiento humano. Nace un conformismo generalizado que abre toda clase de posibilidades a la autoridad del Estado: los medios de comunicación social, las campañas culturales y la educación actúan como agentes de ese conformismo. De una manera casi científica se establecen cauces o escapatorias para el desahogo personal o colectivo, bien sean la absoluta permisividad en materia sexual o la crítica agresiva a naciones extranjeras bajo cualquier clase de régimen político, sin excepción de las democracias liberales. Y, de una forma metódica y radical, las nociones de seguridad, protección y estabilidad —singularmente en sus aspectos materialistas— inundan el medio sin dejar margen para lo personal, lo optativo o la inquietud espiritual.

(4) Huntford: *The new totalitarians*. (Anteriormente citada).

Esta síntesis evidencia signos y señales que conducen a los mundos anticipados por Huxley, Orwell o Hayek. Son caminos de servidumbre, caminos que llevan inevitablemente a aquélla.

Excusada está, casi, la conclusión a deducir de estas concretas reflexiones: el humanismo social ha de buscar la democracia como sistema de gobierno, pero ha de evitar, pese a los posibles deslumbramientos, la génesis más o menos encubierta del totalitarismo. La cohesión de la comunidad, la gestión rigurosa de la cosa pública y la realización inexcusable de la política social habrán de serlo sin transferencias innecesarias o inconvenientes de funciones al Estado y sin invadir, ni siquiera por voto mayoritario, la esfera personal de cada ser humano. En este exquisito cuidado estriba para mí, en buena parte, un signo distintivo del humanismo social; en pocas palabras, que sea un humanismo y no un socialismo, socialismo que, a la postre, no es sino un proceso de estatificación que, aun teniendo base representativa, lleva en sí los gérmenes totalitarios.

El imperativo de la paz

Una comunidad no es una muchedumbre. No se sale, a la postre, de la condición de muchedumbre —y ejemplos sabrosos hay— ni por el nivel de consumo, ni por la extensión del territorio de asentamiento, ni tan siquiera por el perfectismo de los métodos electorales.

Se sale por el camino de la solidaridad, de la cohesión y de la organización. Y se denota la existencia de una verdadera comunidad, entre otras

cosas, por la manera de resolver los conflictos sociales, las tensiones existentes en el conjunto social. Cuanto más se prodigan los choques, los gritos, los tumultos y las violencias —por legalizados que estén— más lejos se está de una condición auténticamente comunitaria y más cerca de la simple muchedumbre.

Los sacramentos legales, los procedimientos librescos y las autorizaciones administrativas no cambian la naturaleza profunda de las cosas y fenómenos. Las palián, las mitigan, las parchean, y, a lo sumo, las encauzan provisionalmente, pero las alteraciones de la vida social siguen siendo, aun reglamentadas, alteraciones.

Una auténtica comunidad ha de responder a la tensión, a la existencia de posiciones encontradas, al conflicto en sus inicios —cuando casi no es conflicto— con un sistema de arbitraje independiente, imparcial y objetivo. Y, como te decía, no necesariamente jurídico en sentido estricto, por cuanto la vida colectiva genera situaciones de confrontación no legisladas y virtualmente ilegislables como no sea en cuanto a principios y procedimientos. En tales casos sólo queda la equidad basada en el conocimiento de realidades y de hechos (cuantía de las rentas y salarios, jornada de trabajo, prioridad entre servicios públicos, precios...), es decir, en datos económicos y sociales que escapan a la técnica jurídica en muchos aspectos. De ahí mi insistencia en que junto a los jueces-juristas, si se me permite la expresión, surja la figura de los jueces-árbitros para toda aquella clase de problemas.

Cuando te hablo, mi querido amigo, de la independencia de los jueces y de los árbitros, no me

refiero únicamente a su autonomía respecto de los gobernantes —tema del que más se ha escrito y escribe—, sino también de su salvaguardia respecto del griterío, de los poderes económicos, de las fuerzas obreras y de la prensa. De toda influencia o presión, en suma. Que no exista presión, ni en la elaboración de sus fallos ni a raíz de ellos.

Esto no es el redescubrimiento del Estado de los jueces que un viejo maestro francés (5) puso en berlina hace decenios. De acuerdo en que no es bueno un «gobierno judicial». Pero los peligros que de ello pueden derivarse han de ser eliminados de antemano, acotando el campo de acción que les es propio, y estableciendo un control común a toda la actividad pública, capaz de delimitar las competencias de todo organismo y a cuya jurisdicción tampoco los tribunales sean excepción. En todo caso, lo radicalmente negativo es que el conflicto acampe en el desorden y en el tumulto. Los conflictos no son para la intemperie, dando pie a la intervención de interesados propagadores, pescadores de río revuelto, o a improvisados arbitrios, sino para planteados y resueltos en la paz social.

Paz social, en definitiva, la paz. Han caído sobre ella todas las consecuencias que se siguen de la desmedida apología de lo individual y todos los inconvenientes psico-sociales que se derivan de la palabra «orden», calificada de terrible por unos, utilizada como pretexto por otros, defendida con crueldad, a veces, y desprestigiada con ligereza en otras ocasiones.

(5) Hauriou: *Principios de Derecho público y constitucional*. Madrid, 1927, págs. 336 y siguientes.

Y, sin embargo, en conciencia, cuando no se hacen concesiones a la demagogia ni se tiene miedo a las palabras, porque lo que se busca son los hechos esenciales con sinceridad, es preciso reconocer que el orden es indispensable. No se trata de preferir el orden a la justicia. No. En verdad, uno y otra son imprescindibles a la paz. Todo gobernante que se avergüence de pretender el orden, que no lo confiese como instrumento de bien común, fracasará en la implantación de la justicia, ya que acabará sucumbiendo, tumulto tras tumulto, a toda reivindicación por infundada o inmoderada que ésta sea. Propendemos a olvidarnos de los derechos de los pequeños —con este calificativo me refiero ahora a los que no alcanzan el volumen de voz o de amenaza suficiente para asustar o preocupar al «poder público»— con tal de que todo magno griterío sea aplacado, con o sin razón, con o sin preferencia verdadera, por el mero hecho de que molesta, perturba, complica. He aquí un efecto típico —para personas, para grupos sociales, para territorios— que se produce cada vez que un gobernante sustituye el orden que es debido por una concesión indebida o de menos urgencia objetiva: el desorden es «compensado» con la injusticia. Es decir, desorden e injusticia acaban complementándose, como inseparablemente se complementan, para la consecución de la paz, el orden y la justicia.

Además, ¿no ves en aquellas desviaciones un apunte de lo que antes he llamado las vías secretas al totalitarismo? Una mayoría que grita, aplastando a una minoría que calla.

Algunos pretenderán negar el humanismo de quienes defienden el orden, presentándolos como

agentes de la represalia, o como sicarios o verdugos. Los hombres del humanismo social, si buscan la justicia, habrán de tener el valor moral de afirmar el orden con toda la energía que demanden los intereses comunitarios, y, peculiarmente, en estos tiempos de crisis en que ningún principio es considerado como básico, ni fácilmente admitida moral alguna, y en que la organización de la insurrección constituye un arma utilizada a nivel planetario con los más variados fines.

La queja y la reivindicación son indispensables tanto a quien necesita como a quien gobierna, pero no pueden servir de pretexto para el desorden o de instrumento para los enemigos de la paz, agentes de intereses extraños. Tampoco el orden ha de servir de motivo para la continuación de la injusticia. Toda pretensión ha de tener su cauce y ser medida a la luz del conjunto de necesidades y posibilidades de la comunidad, con diáfana explicación de las razones concurrentes en las partes y en quien tiene el poder de decisión.

La expectación de las legiones

La creación de los ejércitos permanentes tuvo, entre otras consecuencias perdurables, la adquisición de una conciencia de misión en sus cuerpos profesionales, es decir, en sus estamentos dirigentes.

Muchas han sido las manifestaciones de esa conciencia. Sobre la misión esencial de defender a la comunidad de las agresiones exteriores, se han perfilado, a lo largo de la historia, otras funciones. Así, por ejemplo, una misión educadora por la que, en

las comunidades con servicios de enseñanza insuficientes, era el ejército una escuela subsidiaria donde la alfabetización encontraba otra oportunidad de la mano de la autoridad de los oficiales; en relación con ésta, se perfiló otra misión, también educadora, como escuela de patriotismo y ciudadanía. Desde otro punto de vista, en las naciones con tensiones interiores, apareció la de defender el orden público de dos maneras: por la disuasión, con su sola presencia, y con la acción directa cuando las fuerzas policiales no bastaban. Asimismo en determinadas circunstancias y países, las fuerzas armadas han asumido la función de protagonistas de la expansión nacional, debiendo anotarse que si ésta fue tarea de los ejércitos en toda la historia humana, la creación de los ejércitos permanentes hizo de ellos no sólo un medio, sino un centro donde se meditaba y cultivaba la doctrina de la expansión de una manera reflexiva y sistemática. Y, en fin, las fuerzas armadas han adoptado muchas veces la misión de establecer o defender un orden político determinado; el pronunciamiento fue una manifestación típica en este sentido, palabra que, como las de guerrilla, junta, desesperado y pasionaria, se ha transmitido en castellano estricto a otras lenguas.

Hoy, este sentido de misión reviste, a lo ancho y a lo largo del mundo, aspectos nuevos. Yo los resumiría en las reflexiones que subsiguen.

En primer término, si me lo permites, diría que en los ejércitos nacionales de hoy existen rasgos que les aproximan, sociológicamente hablando, a las iglesias. Al igual que éstas, conservan como ninguna otra organización humana cierto tipo de valores, cualquiera que sea la suerte que los mismos valores

corran en el resto del cuerpo social; mejor dicho: al contemplar la suerte y el estado de algunas organizaciones eclesiales, se deduce que lo hacen de manera más firme, más radical, más disciplinada, dado que la jerarquía militar ha sufrido menos embates y deterioro que la jerarquía religiosa.

En segundo lugar, han ido incorporando, junto a valores más tradicionalmente poseídos —orden, patriotismo, repudio de la corrupción, heroísmo, camaradería— el de la justicia social y, no pocas veces, la conciencia de que el desarrollo económico es uno de los factores que pueden permitir esa justicia. De algún modo ha influido en esto la nueva condición mesocrática, y no aristocrática, de los mandos.

Finalmente, se perfila algo así como una nueva conciencia para legitimar, en su caso, el uso interior de la fuerza: el golpe para sustituir a un gobernante no es cosa que interese, no es razón válida. Lo sería la revolución o la reforma de la comunidad entera.

En muchos países iberoamericanos, estas reflexiones encuentran una corroboración prácticamente expresa (6). En otros, como el nuestro, la posición institucional —constitucional— del ejército es netamente activa y la conciencia de sus oficiales registra las dos primeras notas que me he permitido destacar —preservación de valores, incluidos los religiosos, y recepción de los nuevos valores de perfil socioeconómico—, siendo, además, notorio su protagonismo en la guerra —la nuestra de 1936— que condujo a un cambio profundo de la comunidad española

(6) Cfr. Virgilio Rafael Beltrán: *El papel político y social de las Fuerzas Armadas en América Latina*. Caracas, 1970.

durante la paz subsiguiente. Las fuerzas armadas de 1936 sabían que aquello que comenzaba no era un simple pronunciamiento, aunque no tuvieran certeza definitiva de los caminos concretos que luego habría de tomar. En los ejércitos de las democracias consolidadas (7) —sigo con esta descripción— se vive bajo la presión del medio político civil, pero no es dudoso que aquellas características morales se den de alguna manera, no obstante el papel formal de «grandes mudos» que se les asigna. Los sucesos de Francia en 1958 —establecimiento del gaullismo— no hubieran tenido viabilidad sin la acción militar que los acompañó: no fue éste su único factor, pero sí un factor *sine qua non* (8).

Así, pues, no es fácil escapar al papel político de los ejércitos a pesar de las premisas teóricas y las especializaciones funcionales vigentes en las distintas naciones. Y yo añadiría otras dos connotaciones a cuanto te vengo diciendo, que son cosas de siempre: una, que los ejércitos, por entrañados que estén sociológicamente en sus pueblos, como toda organización importante —sea eclesiástica, profesional o de clase— siempre guardan cierta relación de alteridad —es decir, cierto sentido de diferenciación— respecto

(7) El sentido de la expresión «democracias estabilizadas» como democracias liberales con regularidad de funcionamiento, en *La démocratie à l'épreuve du XX^e siècle* (Coloquios de Berlín), en el primer estudio, a cargo de Raymond Aron, París, 1960.

(8) De manera gráfica ilustra este aserto el propio De Gaulle en sus *Memoires d'espoir*, 1.^{er} vol. (*Le renouveau*). París, 1970, cap. I, y, en especial, conversación con Le Troquer, página 30.

del todo social y, de una manera singular, miran y analizan, entre otras cosas, la marcha de la vida comunitaria, el comportamiento de los hombres civiles, las grandes líneas del acierto y del desacierto, de la honestidad y de la corrupción, del orden y del desorden, y, por hábito profesional, tienen un especial sentido para percibir las catástrofes en ciernes. Otra connotación es casi de biología social, si me permites la expresión: en un mundo como el de hoy, sin cohesión en torno a valores básicos, con importantes organizaciones humanas en crisis, en pleno drama económico, acusando la insuficiencia de sus formas políticas y el efecto de las grandes tensiones internacionales, la posibilidad de naufragio es enorme. Ante el peligro exorbitante, el afán de vivir de los pueblos, los hace buscar una tabla de salvación y no es aventurado conjeturar que, sociológicamente hablando, las organizaciones militares de las naciones pueden ofrecer más posibilidades de supervivencia que las de otra naturaleza.

Se me dirá que las armas nucleares y la tecnología en general hacen y harán cambiar a los ejércitos reduciéndoles a laboratorios y centros balísticos de gran alcance y terrible efecto destructor. Este fenómeno científico tiene una extraordinaria importancia, qué duda cabe. Pero no puede cambiar *enteramente* la naturaleza de los ejércitos, ya que, antes de apelar a aquellos medios, siempre habrá que intentar otros igualmente militares, pero no decisivos para el ser o no ser de la vida terrestre, seguirá habiendo conflictos locales, y, en último término, habrá que prever la ocupación de los espacios que barrieran las armas nucleares para la más elemental explotación del éxito. Dicho de una manera gráfica, la infantería

es un elemento imborrable de los ejércitos (9) y la infantería —*lato sensu*— es el hecho orgánico que hace de las fuerzas armadas el factor a que me vengo refiriendo.

Alguien ha dicho: ¡guardaos del furor de las legiones! Yo diría simplemente: observad la expectación de las legiones. Porque en la frase spengleriana sobre el pelotón de soldados que decide la suerte de las civilizaciones no hay una verdad absoluta, pero sí se refleja un fenómeno histórico frecuente.

No es esto, querido amigo, una disgresión. Hemos de contemplar el hecho político en su globalidad. Y quisiera, además, que retuviéramos dos ideas, entre otras, después de todo esto, en punto al humanismo que buscamos: primero, que un ejército imbuido de ideales —de sus ideales, entre los que, contra lo que vulgarmente se cree, no abunda el afán de guerrear por guerrear— puede ser un factor coadyuvante para la mejora moral del hombre y de la comunidad. Y, en segundo lugar, que la comunidad, eminentemente civil, ha de esforzarse por encontrar soluciones también civiles —morales, sociales, económicas, políticas—, que hagan innecesaria la apelación a la fuerza organizada por excelencia: los ejércitos, es decir, alegóricamente, las legiones.

(9) Ver en este sentido las connotaciones de King en *La muerte del ejército*. Buenos Aires, 1973, págs. 158 y sigs.

III. LA INSUFICIENCIA DEL ESTADO MODERNO

«El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta. La imaginación es el poder liberador que el hombre tiene.»

José Ortega y Gasset.

Insinuación y reforma

Un movimiento de ideas —constituya o no una ideología propiamente dicha—, cuando alcanza su consolidación tras un proceso histórico, produce, al menos, dos tipos de efectos. De una parte, la creación de un ámbito que le es estrictamente propio. De otra, la generación de una influencia que trasciende de aquel ámbito para afectar a otros que le son extraños.

Así, los planteamientos morales del cristianismo, con independencia de radicarse en sus iglesias, alcanzan en actitudes y lenguaje a campos intelectuales que no son propiamente cristianos: el pensamiento agnóstico y racionalista del siglo XVIII está en buena parte influido —aunque deformadamente— por un moralismo en que las ideas de virtud y de pecado están en labios de protagonistas y heroínas, en máximas y en tesis políticas o filosóficas. Igualmente, el lenguaje marxista, a la par que domina hoy esferas que son estrictamente suyas, ha impregnado la

expresión sociopolítica, económica o usual de gentes que le son ajenas (estructura y superestructura, base, aparato, *praxis*...).

Del mismo modo, el constitucionalismo o liberalismo político, a la par que informa espacios concretos —las democracias liberales— se proyecta sobre otros mundos. Y ello, a dos vertientes: uno es el caso de las naciones que lo proclaman sin practicarlo —como ocurre, por ejemplo, en los nuevos Estados africanos (1)— y, otro, más significativo, el de los países que, profesando una ideología netamente contraria, han recibido y mantienen los planteamientos formales del constitucionalismo. Así ocurre en los Estados comunistas, entre otros. Las leyes fundamentales de la Unión Soviética y de Yugoslavia, pongamos por testimonio, no obstante confesar una fe política de claro fuste marxista y, por ende, anti-liberal, presentan esquemas de organización poco diferentes de los establecidos en las democracias occidentales: parlamentos, métodos electorales, competencias judiciales, subordinación teórica del ejecutivo, listas de derechos individuales...

Diría, por tanto, que el constitucionalismo ha llegado a informar la estructura política formal de toda clase de regímenes. Y, aunque no se me escapa que lo más decisivo es el fondo de las cosas —los contenidos y prácticas efectivas, y, sobre todo, los pensamientos y propósitos esenciales— tampoco puede negarse que la cuestión de las formas políticas

(1) Cfr. en este sentido a Schwartzberg: *Sociologie politique*. París, 1974, págs. 311 y sigs., y a A. Mahiou: *L'avènement du parti unique en Afrique noire*. París, 1969.

es meridianamente importante, ya que, al fin y al cabo, esas formas imponen unos métodos, una necesidad de justificar de algún modo los propios actos, y su adopción supone el tributo de reconocimiento a una supuesta virtud.

Por esta razón, la cuestión de las formas políticas se hace universal. No quiero derivar esta carta hacia los andamiajes y mecánicas constitucionales, pero es preciso detenerse un poco en ciertas señales a las que, en conjunto, me permito llamar *insinuación*: la insinuación de que las formas no han cambiado ni cambian al ritmo de los tiempos.

Hasta décadas recientes no existían los medios de comunicación fulminantes con que ahora contamos. Conectar con miles o millones de personas para inquirir su opinión y que miles o millones de personas conecten con los centros de decisión para hacerla llegar, conservar ordenada y operativamente infinidad de datos, y conocer, en el acto y a escala planetaria, cualquier suceso, son cosas relativamente nuevas. Pues bien, la representación política, que nació para establecer relación entre ámbitos, esferas y personas distantes entre sí —hacer presente es representar—, y para aportar datos y aspiraciones donde correspondiera, sigue, en esencia, bajo la concepción anterior a los nuevos fenómenos de comunicación.

A sus efectos, nada ha cambiado. En pocas palabras: *mientras la ciencia ha revolucionado montones de cosas directamente afectantes al hecho político, las formas políticas han permanecido invariadas, nadie se ha dado por aludido.*

Conste, y en otro lugar insistiré en ello, que no estoy propugnando la concepción meramente cien-

tífica del Estado, concepción que me parece un error de bulto. Pero una cosa es ésta y otra la indiferencia ante *las consecuencias políticas del hecho científico*.

Tampoco es éste un alegato contra la representación política. Nada más necesario que su existencia. Pero cabe pensar que el cambio tecnológico la ha de afectar de alguna manera en cuanto a su concepción, fines y formas.

Las cuestiones y ejemplos que pueden aprontarse en este sentido —cambio de los fenómenos e invariabilidad de las formas y soluciones— son muchos.

Continuamos pensando casi en exclusiva en los jueces-juristas, ya que son los litigios resolubles con arreglo a derecho los que ocupan nuestra atención técnica. Pero los conflictos más graves y trascendentales del tiempo que vivimos son de otro tipo: entre expectativas, sobre temas poco menos que ilegales, confrontándose beneficios, salarios y precios. Si es un imperativo de cultura la solución pacífica de los conflictos, ¿no es hora de perfilar un nuevo tipo de arbitraje que pueda dar respuesta a esas contiendas?

Buena parte de la paz social se ha conseguido, a lo largo de la historia, no desde el Estado, sino desde la comunidad. No me gusta la expresión «control social», pero refleja de algún modo lo que quiero decir: familias, iglesias, escuelas, pensadores, grupos sociales de la más diversa naturaleza han contribuido a dicha paz con actitudes —algunas veces con excesos, qué duda cabe—, haciendo menos necesario el ejercicio del poder público a los mismos fines de pacificación. En la medida que dichos grupos se disuelvan, apunten a otros fines o partan de premisas

distintas, el necesario nivel de paz tendrá que buscarse por otras vías. ¿Acaso uno de los dramas de la actual crisis norteamericana no es que su constitución política fue pensada para una sociedad diferente, en la que el poder de la república y de los estados podía desentenderse de multitud de cosas que le venían dadas o resueltas por otros grupos humanos? De este fenómeno, que es universal, se siguen, a su vez, dos meditaciones: la que obliga a repensar el papel de la autoridad en punto a la paz colectiva y la que obliga a salvaguardar la persona humana frente a los excesos que pudieran derivarse de este nuevo papel.

Las leyes políticas se esfuerzan en preservar los derechos humanos. Pero están calculadas para ciertos tipos de agresión característicos que constituyen extralimitaciones muy «clásicas». Frente a las intromisiones indebidas de la autoridad con medios técnicos nuevos, exquisitos, imperceptibles y debeladores de la intimidad, ¿qué respuesta tienen aquellas leyes?

La reparación de las injurias y calumnias se basa en procedimientos largos y costosos que, a la postre, aun obteniendo sentencia favorable, cuentan con una mínima eficacia social contra la fuerza expansiva que, técnica y sociológicamente, tiene hoy el libelo. ¿Tiene esto réplica adecuada? Los jueces no pueden proteger adecuadamente a las víctimas.

La regulación de la libertad arranca básicamente de una ciudadanía normal y de coincidencias éticas generalizadas. ¿Cómo afrontar los fenómenos promovidos desde el nihilismo más espeluznante o azuzados por fuerzas exteriores interesadas en el desorden y la demolición?

Se ha dicho (2): Un parlamento, ¿para qué? Si se quiere salvar a esta necesaria institución, forzoso será remodelarla: reconocer los escollos que para ella nacen de toda función legislativa que no sea básica, a causa de las exigencias técnicas de nuestro tiempo; tomar nota de que el control de la cosa pública debe corresponder, en ciertos casos, a magistraturas alejadas de la pasión política; intuir el peligro de que, a pretexto de engrandecerla, se la embarque en discusiones secundarias, privándola de su más importante misión u obscureciéndola: marcar el camino del Estado mediante decisiones básicas de valor jurídico superior.

Con el aparato heredado del constitucionalismo y, por ende, basado en una concepción muy restringida de los fines del Estado, se adentraron las naciones en el llamado Estado social. Las tensiones a que, con ello, se vio sometido dicho aparato —la insuficiencia funcional generó insuficiencia orgánica— han ocupado durante medio siglo a los publicistas. Hoy, sin estar agotada aún aquella fase, la del Estado social, se pretende hacer frente, con parejos esquemas orgánicos y, por añadidura, a la sociedad industrial y post-industrial con toda su problemática. Una denuncia muy lúcida (3) ha evidenciado esta cuestión: el Estado que ha de prestar servicios vitales y redistribuir la riqueza, el Estado que vive acosado por la triple angustia del pleno empleo, la estabilidad de

(2) Chandernagor: *Un parlement, pourquoi faire?*. Saint-Amand, 1967.

(3) Forsthoff: *El Estado de la sociedad industrial*. Madrid, 1975, pág. 130.

los precios y la balanza comercial, tiene una organización arcaica.

Y, en fin, realidades como la empresa, el sindicalismo, la multinacionalidad de las organizaciones y las relaciones internacionales siguen, en casi todo el mundo, acampadas fuera de los esquemas constitucionales, a pesar de su transcendencia fáctica en el juego político. De ahí que rompan los moldes formales con su fuerza vital (4).

Encontrar la respuesta

Estas y otras señales o signos hacen pensar en la necesidad de reformas y, más exactamente, de una reforma global que constituya una respuesta completa.

De lo contrario, si la rutina impide la necesaria remodelación, legalidad y realidad estarán cada vez más separadas. Aquí, entre los españoles, se encuentra sobre el tapete la cuestión de la reforma constitucional. Quisiera, al hilo de ello, hacerte dos puntualizaciones según mi personal opinión: una, que no se me oculta la conveniencia de cierta homologación con el método representativo de otras naciones; otra, que el verdadero problema no es éste, sino la prospección de la realidad profunda y del futuro previ-

(4) Cfr. sobre la acción de los grupos de intereses en este sentido respecto de Francia; Schwartzberg, *Op. cit.*, páginas 451 y sigs., testimoniando el manifiesto de los presidentes de comisión de la Asamblea Nacional, gaullistas, contra la actividad de las organizaciones socioprofesionales; respecto de Alemania, Grosser y Menudier en *La vie politique en Allemagne fédérale*. París, 1970, páginas 240 y siguientes.

sible en función de las grandes y esenciales cuestiones. Bien entendido que las actuales estructuras perfiladas por la constitución española contienen, junto a deficiencias, materiales de gran importancia, ya acopiados, de cara a ese futuro, más remoto, de las nuevas leyes políticas de los pueblos.

¿Dónde buscar las respuestas? Estamos ante la necesidad de un esfuerzo imaginativo y atrapados por nuestra propia formación, por lo que Mannheim llamaría los ídolos. Todo intento de aproximación, una vez expresado, da sensación de pequeñez, de encogimiento. Vemos algunas cosas por ser más evidentes o menos ocultas. Pero no vemos bien la totalidad del problema. Habrá que remontarse a las grandes realidades para configurar el proyecto: valores, fuerzas, formas, espacios... y las exigencias derivadas de la condición humana. De ahí que el humanismo social haya de jugar un papel en este tema.

Partamos de un hecho. Rigurosamente hablando, se ha demostrado que el Estado no es la forma política universal de la historia: es tan sólo una de las formas políticas, subsiguiente —para no hablar más que de nuestra civilización— a la *polis* y al imperio (5), y, según algunos, al feudalismo como forma también independiente. La crisis del Estado denota que podemos estar en vísperas de nuevas formas políticas, de una forma política que lo sustituya.

(5) Cfr. sobre este tema a Galán: *Un estudio de teoría del Estado*, Madrid, 1952, y «Los conceptos de Estado y nación, como categorías de la ciencia política y del derecho internacional», separata de la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, del mismo año.

Ya es insuficiente, por ejemplo, hablar de la soberanía del Estado o del Estado como persona jurídica. Las realidades esenciales subyacentes a estas ideas, que son, respectivamente, el poder y la ética, son las que deben ocupar nuestro pensamiento de cara a la configuración del futuro. Te señalo este caso por considerarlo, a la vez que fundamental, ilustrativo: hemos de partir de las cosas más esenciales y no de las formulaciones concretas que hayan tenido en el devenir histórico y que hoy embargan nuestro lenguaje y nuestro pensamiento.

La comunidad, de otra parte, ha de ser meditada a la luz de las fuerzas reales o presentes en ella: junto al propio Estado, los empresarios, los obreros, los campesinos, los intelectuales, la prensa, los grupos políticos en sentido estricto, los consumidores, la juventud, las comunidades territoriales, las fuerzas actuando en el exterior y desde el exterior... Ante esta concurrencia de factores diferentes, la teoría clásica de la división de poderes o funciones palidece, como muy bien ha sido puesto de relieve (6) y evidencian continuamente los hechos.

Precisamente por eso, todo el mundo repara en la necesidad de pactos sociales, de una concordia o concierto entre todas las fuerzas legítimas. ¿Cómo en el angosto marco de unas formas estatales envejecidas? Como primera urgencia, la organización política del futuro tendrá que asentarse en la nítida diferenciación de aquellas fuerzas y la habilitación de áreas específicas para la discusión y el acuerdo. No basta con su canalización hacia organismos

(6) Jean François Revel: *La tentation totalitaire*. París, 1976, páginas 317 y siguientes.

—cámaras, por ejemplo— que a todas abarquen —y cuán poco se ha hecho siquiera en este primer sentido por el constitucionalismo moderno—, sino que se hace precisa, además, la creación de espacios en que pacífica y dialécticamente puedan ventilar sus diferencias e integrarse en una tarea colectiva con un programa común. No basta, tampoco, por lo que acabo de decir, que esas fuerzas expresen en una cámara conjunta sus puntos de vista sobre los proyectos de ley; en esas áreas han de discutir, además, sus conflictos generales para encontrar soluciones.

En consecuencia, deberán incorporarse a las leyes políticas los factores socioeconómicos de la comunidad, ya que son uno de sus componentes *vitales*, con sus protagonistas y su dinámica, dándoles el mismo valor que a los factores estrictamente tenidos por políticos. Se impondrá, en suma, la institucionalización o formalización de las fuerzas sociales.

De otro lado, será preciso plantear la *consulta popular directa* como una institución normal de la vida pública: si factible tradicionalmente en pequeños ámbitos —concejo abierto español, democracia directa de los cantones suizos—, ¿es que podemos desconocer que los modernos medios de comunicación «empequeñecen» los espacios? De la misma manera la *encuesta social* habrá de ser una institución política ordinaria y no un simple método indagatorio de efectos secundarios, cuando no irrelevantes. Una y otra —consulta directa y encuesta— no son incompatibles con la representación que es, a mi modo de ver, una vía más cotidiana de participación popular y un canal para los pactos sociales necesarios, funciones ambas enteramente imprescindibles.

En este mismo sentido, los datos recopilados con todo rigor técnico y la objetividad que de ellos resulte, si bien no exclusivamente, tienen que constituir un factor de obligada consideración, previa a la decisión del gobernante.

En otra dirección, las estructuras judiciales tendrán que remodelarse de forma que puedan arbitrar en función de datos y exigencias socioeconómicas, allí donde las leyes no pueden brindar más que principios muy generales y procedimientos, a causa de la naturaleza de los conflictos. Y deberá, en todo caso, establecerse y practicarse el principio de que el ejercicio de los derechos debe tener un mecanismo de responsabilidad por abuso y desviación, en manos de los jueces.

Y, en fin, la prospectiva, la planificación, la ciencia, la tecnología y la informática habrán de ser contempladas como elementos verdaderamente influyentes en la acción política, extrayendo todas sus consecuencias en la justa medida —nunca deshumanizando— como las extraen la medicina, la docencia y la ingeniería.

Hice mi tesis doctoral, como sabes, sobre un proyecto de constitución de los Estados Unidos (7), en que, con todas las salvedades, reconozco que había un esfuerzo de imaginación para adecuar las estructuras políticas a los nuevos fenómenos y realidades, rompiendo los moldes de una constitución tan proto-

(7) «Una nueva constitución de los Estados Unidos. Administración y Economía» en relación con el documento *Constitution for a United Republics of America*, contenido en *The Center Magazine* del *Center for the Study of Democratic Institutions* de Santa Bárbara, último cuatrimestre de 1970.

típica como la norteamericana actual. Allí se conjugaban con ambición, la política, de una parte, y las consecuencias derivadas del planeamiento, la ciencia y la información, de otra. Bien es verdad que faltaba el aliento humanista que nosotros deseamos, pero había un esfuerzo profundo de renovación constitucional. Conviene tomar nota del intento.

Es éste otro reto. Aunque afecta a formas políticas, tiene unas raíces profundas. Es preciso reconducirlo al servicio del hombre y la comunidad. No fríamente. Si el humanismo social no sabe reducir a síntesis las exigencias humanas y las consecuencias políticas de la modernidad; si no es capaz de aunar pasión y técnica; si no puede aproximar deber ser y realidad, por difícil que todo ello resulte, se convertirá en una ilusión romántica, será simple epigonía de pasados humanismos, se engañará a sí mismo y quedará a mitad del camino, frustrado.

La última misión del Estado

Constituye, empero, un grave problema el papel del Estado en esta época de transición. En la medida que se le dé por extinto o por definitivamente mediatisado y tanto en cuanto se le crea ya incapaz de realizar o contribuir desde su poder a una gran misión cultural y humana relegándolo a un transitorio prestador de servicios y funciones públicas, como parece desprenderse de múltiples afirmaciones y alegatos, se pondrán en grave riesgo al hombre y a la comunidad del presente y del inmediato futuro. El Estado, en cuanto director de una realidad humanamente sustantiva —la comunidad— no puede abdicar ni de-

sertar de su misión a la vez instrumental y decisiva. La aniquilación anticipada del Estado o la aceptación de su insignificancia comportaría, cuando todavía no están consolidadas otras formas políticas, el abandono de los hombres y de los pueblos a las leyes selváticas de la fuerza bruta. El descubrimiento de las nuevas formas, la consolidación de los valores necesarios, los cambios intermedios, la humanización de las comunidades y el progreso en el desarrollo y la justicia han de ser propiciados desde un Estado consciente de sus misiones —aunque no sólo desde él—. Desde este punto de vista, el humanismo social no podría avalar ninguna transición al futuro de los pueblos que no contara con un Estado eficaz, imaginativo, con espíritu de perfectividad y sabedor de su función histórica, aunque sea en vísperas —más o menos próximas— de su sustitución por las nuevas formas políticas hoy en ciernes. Y comprenderás, querido amigo, que ese cambio sustantivo y profundo de la organización política de las comunidades me preocupa más, mucho más, que todo retoque o mutación dentro de los consabidos moldes al uso en las naciones de nuestro tiempo. Lo que se está ventilando a nivel mundial es algo absolutamente renovador. Será la última misión del Estado pero tendrá que hacerla bien.

Posiblemente la futura organización política, las formas en ciernes arrojen ciertos caracteres, deseables unos, otros no:

— Servir un esquema de ideales del que no podrá estar ausente el humanismo, puesto que todo intento de moralización de dichos esquemas habrá de incorporar la persona humana como justificación última del quehacer político. Cosas distintas serán,

de una parte, la sinceridad o autenticidad con que se sirva, y, de otra, la propensión, compenetración o simple proximidad con una ideología determinada en sentido estricto —o sea, como concepción del mundo y de la vida— aparecida o por aparecer.

— En este enfoque general, la noción de comunidad jugará un papel decisivo: moralmente bajo el impulso de las ideas de igualdad y cohesión; materialmente, por lo que, en lenguaje orteguiano —¿por qué se desprecian las demostradas cualidades proféticas de este autor?— podemos llamar el continuado advenimiento de las masas.

— Por su parte, la ciencia aspirará, como veremos, a la conducción de la política y a erigirse en una ideología *sui generis*, a modo de consagración del positivismo. Surgirán dos posibilidades para ella: ser puesta al servicio del hombre y la comunidad, o constituirse en la base del hecho político, lo que he llamado la consagración del positivismo; ser dominada o dominante. Como te digo, más adelante hablaremos de ello. En todo caso, su asepsia la mostrará como una solución a la que volverán sus ojos muchos hombres, a la vez que esa misma asepsia la hará débil o impotente ante fenómenos profundos del espíritu humano encarnados en minorías proféticas decididas (8) que tratarán de ventilar entre sí el futuro inmediato de la tierra.

(8) Utilizo esta expresión en el sentido de Maritain: *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, 1952, págs. 161 y sigs., y de Karl W. Deutsch: *Los nervios del Gobierno*, Buenos Aires, 1969, págs. 195 y siguientes.

— Las dislocaciones inherentes al cambio y la disolución de los valores hacen conjeturar el incremento de las formas y medios de autoridad e intervención, abriéndose así un tremendo capítulo acerca de los problemas éticos del nuevo poder.

— La noción de comunidad inundará las concepciones políticas y anonadará lentamente las de Estado y sociedad, redimensionando el papel del primero en términos de un aparato ejecutor; posiblemente, ideas como la de representación política, jurisdicción y control serán emancipadas de los cuadros estatales y de la noción de Estado, para dejar en éste el solo gobierno y administración, y situar las otras en un marco más amplio. Es posible, pues, que «Estado» se parezca más a *government* y que, aun estando dotado de una autoridad insigne, sea un concepto menos general que ahora.

— La búsqueda de los pactos sociales será la expresión más viva y dinámica de la democracia y de la posibilidad de limitar el poder mediante concordias específicas que hagan innecesaria su intervención. O la vida social hace obra de paz o la hace el poder.

— Estos dos últimos fenómenos —reducción de la idea de Estado y pactos sociales— serán, por ende, posibilidades éticas o de moralización de un poder de suyo fuerte. Buena parte de la lucha entre autoridad y ética se librará dentro de estas coordenadas y saldrán de ahí o formas puras o formas brutas.

— Todo ello conlleva, obviamente, una formalización de las fuerzas sociales. Esta formalización

es la que disputará —a través de la representación y la participación— el campo a la teoría y realidad del Estado.

— Paralelamente, la idea y la práctica de la planificación ganarán terreno hasta hacer del plan —no necesariamente vinculante e impositivo— un factor esencial de cohesión. Sólo la descentralización de la acción en comunidades menores o su concierto con personas privadas podrán —y deberán— compensar un fenómeno de semejante porte.

— Tendrá que haber respuestas a la mundialización de los problemas y de las fuerzas. El coste de la independencia comunitaria será muy alto. También aquí, o las formas de cooperación y ayuda se trascienden de principios éticos, o la inercia conducirá a imperialismos apenas disimulados.

Puede conjeturarse, si no somos capaces de remediarlo, remediando las causas, que la jerarquización y la autoridad tendrán una tendencia ascendente que sólo una ética asumida por dirigentes y dirigidos podrá humanizar. Sin adelantar las últimas reflexiones que en estas cartas se contienen, debo darte mi personal opinión de que *tan sólo una visión trascendente de la vida podrá brindar la ética que precisan la libertad y la cultura*. En la medida que el mundo se distancie —y se distancia— de esas raíces, el panorama se tornará esencialmente sombrío. Se busca la libertad creando —con el desorden— los supuestos del autoritarismo. Se ignora lo trascendente, sustituyéndolo con mil sucedáneos, incluida la superstición, gran paradoja de un mundo que se dice racional y es racionalista. Las sombras tienen sus causas. Los hombres, la palabra.

Saliendo al paso de una tendencia

El positivismo, como es sabido, interpretó la historia de la humanidad como en tres etapas sucesivas (9): una, originaria, teológica, en que la religión y la explicación religiosa de los hechos primaba absolutamente; otra, metafísica en que igual papel, ya en el plano meramente natural, incumbió a la filosofía; y, en fin, una última etapa, positiva, en que la ciencia sería la clave de todo el pensar y el hacer humano, etapa en que según aquella escuela estamos ya inmersos desde el pasado siglo.

Entre políticos y escritores conservadores de nuestros días —es éste un conservadurismo que no participa de su tradicional dogma, de origen nietscheano (10), sobre el eterno retorno— se habla con esperanza del *Estado científico* y de la consolidación del mismo como forma política del inmediato futuro (11).

Por otros (12), se ha reconocido —no propugnado—, la misma preponderancia sucesiva de la teología, la metafísica, la moral y el complejo económico-técnico de saberes. Y se ha formulado

(9) Cfr. Comte: *Discours sur l'esprit positif*.

(10) Recordado hace poco por Armin Mohler en su ensayo: *Die Konservative Gedanke in Deutschland, 1918-1932*, recapitulado en el n.º 23 de *Nouvelle Ecole*, págs. 94 y sigs.

(11) Cfr. Poniatowski: *Conduire le changement*, Vienne, 1975, páginas 137, 165 y sigs., y Don K. Price: *The scientific State*. New York, 1965.

(12) Carl Schmitt: *Estudios políticos. La época de la neutralidad*. Madrid, 1975, págs. 15 y siguientes.

una crítica perfectamente suscribible incluso por quienes no compartimos los fundamentos filosóficos de esta otra escuela. Dicha crítica, en síntesis, argumenta, con razón, que la técnica (y la ciencia) son de suyo neutrales y lo mismo pueden estar al servicio, por ejemplo, de la reacción que de la revolución.

Importa insistir en esta cuestión. En primer término, es preciso hacerse oír contra esa imagen absolutamente «sucesiva» de los planteamientos y saberes. Es obvio que cada época tiene preocupaciones específicas más acusadas que otras. Pero la unilateralidad es negativa. Una sociedad cerrada a todo otro planteamiento que uno solo, sea el que fuese, es una sociedad imperfecta, incompleta, unidimensional. En el orden social, la coexistencia de planteamientos y saberes espirituales y científico-naturales es deseable, porque sólo ella puede dar una visión completa de los problemas y de sus respuestas. Y en realidad, ¿qué está sucediendo? En la misma medida que la sociedad occidental se repliega hacia el Estado científico o augura con parabienes su total implantación, los espíritus inquietos y, singularmente, los jóvenes, registran una acusada atención hacia el marxismo. Paradójicamente, la filosofía materialista, exponente por antonomasia del advenimiento del economicismo, genera destellos intelectuales que, más allá de la ciencia y de la técnica, ejercen un atractivo sobre la inquietud humana. ¿No están en la memoria de todos los efectos de la obra de Marcuse? El movimiento «hippy» en lo que tuvo de sincero, ¿no fue otra respuesta a meditar? ¿Acaso —en fin— el retorno al *folklore* bajo nuevas formas no es otra llamada de atención?

La respuesta científica, como respuesta absoluta, es una respuesta neutral ante los problemas del espíritu, es la *no respuesta*, y un Estado puramente inspirado en tales supuestos sería una organización sin contenido adecuado a los problemas del hombre.

La ciencia tiene su papel y un papel liberador y objetivante a la vez. Pero no un valor absoluto. Es liberadora por cuando puede eliminar servidumbres de las que aquejan a la humanidad: hambre, enfermedad, trabajos odiosos. Es objetivante, porque una red informática, por ejemplo, puede constituir una base de datos deseadamente imparcial para tomar decisiones justas y jerarquizar prioridades. Pero hay y seguirá habiendo cosas inmensurables, movimientos del espíritu, actos de voluntad, a los que la máquina no puede llegar. Al fin, el gobernante seguirá solo en los momentos estelares de las grandes decisiones, pues aparato alguno le resolverá la cuestión definitiva. Y las aspiraciones populares —aún más complejas— ni son ni serán clasificables y jerarquizables por el automatismo de las computadoras. Deseos encontrados, diferencias de valoración, supuestos espirituales distintos... Toda la gama de fenómenos en que se asienta la condición humana, personal y colectivamente considerada, impiden la entronización de la ciencia como solución definitiva de la organización política.

El optimismo científico —que sin visión entroncan algunos superficiales como el platonismo— tiene a su favor el auge mismo de la ciencia que, con su progreso, parece consagrar las teorías positivistas. Cierta es la reducción progresiva del misterio por la razón. Pero ¿es ilimitado este proceso de reducción? A la postre, siempre queda el misterio:

misterio de la trascendencia y misterio del espíritu humano incluso en los seres aparentemente más toscos (13).

Sin olvidar, de otra parte, una grave cuestión. La ciencia y la técnica, abandonadas a su propia dinámica, pueden llegar a resultados imprevisibles; precisamente uno de los principales problemas del Estado moderno, como muy bien se ha dicho, es el de su capacidad o incapacidad para orientar adecuadamente el proceso científico (14). La humanidad habrá de tener el valor de renunciar a resultados científicos, por deslumbrantes que sean, si atentan a las exigencias de la ética; pensemos, a título de ejemplo, en posibles conquistas de la genética, perfectamente intuibles, o en algunos descubrimientos, unos ya consumados y otros por consumir, en materia de destrucción.

De la misma manera, si la ciencia cae en manos de cualesquiera políticas, las consecuencias pueden ser funestas. La rebelión de algunos científicos —naturalmente, no me refiero ahora a los que pudieran estar en connivencia con potencias enemigas de su nación— frente al uso indebido de sus saberes y conocimientos es, de suyo, una actitud perfectamente comprensible.

De todos estos problemas, nacidos de la inevitable relación entre ciencia y política, se desprende,

(13) Cfr. en este sentido: Fernando Sebastián: *El descubrimiento de Dios y la vocación humana del intelectual*. La Rábida, 1975, págs. 32 y sigs. Lubac: *Sur les chemins de Dieu*. Poitiers, 1966, y Rahner: *¿Crees en Dios?*. Madrid, 1971, págs. 83 y siguientes.

(14) Forsthoff: *Op. cit.*, págs. 61 y siguientes.

a mi juicio, la imposibilidad del pretendido Estado científico. Nadie puede desconocer el valor de la ciencia para la comunidad y las consecuencias que de ella pueden y deben seguirse en el orden político, dados sus efectos liberadores y objetivantes. Pero la ciencia, al igual que el Estado —o la forma política que le sustituya—, necesitan orientación desde un plano ético. Una y otro deben estar al servicio del hombre y de la comunidad, sin ser mundos encerrados en sí mismos.

Contra el falso idealismo

Pero quede bien claro que necesitamos de la técnica. Si desde el humanismo social se quiere desarrollar una política y una serie de políticas —es decir, desarrollar a la par que una gran política de bien común, una serie de acciones coherentes que versen sobre los diversos problemas planteados—, ha de contarse con un excelente arsenal de técnicas bien manejadas por expertos adecuados.

Hemos visto actitudes ideales quebradas por la falta de eficacia. No es ésta una incitación al eficismismo; es, simplemente, una incitación a la seriedad y al rigor.

Tenemos el deber de ser eficaces. Debemos profesar verdadera pasión por la viabilidad de lo que concebimos y por la buena ejecución de lo que proponemos.

En primer término, porque quedarse en las palabras es defraudar a quien tiene la legítima esperanza y el derecho a la obra bien hecha. También, porque la ineficacia desacreditaría todo el cúmulo

de pensamientos, intenciones y propósitos —ideales, en definitiva— tejidos en torno al humanismo social. Y, en fin, porque quienes en una comunidad determinada piensan realizar aquellos ideales —que juzgan buenos y útiles— han de pensar igualmente que sus ideas, su esfuerzo y su experiencia pueden ser beneficiosos para otras comunidades. El humanismo social debe tener vocación universal, es decir, hacia todos los hombres y hacia todos los pueblos. El descrédito de la ineficacia liquidaría todas sus posibilidades interiores y exteriores.

Debemos rememorar aquí la pasión ilustrada de un personaje tan querido por nosotros: «Conocer la naturaleza para perfeccionar vuestro ser; aplicar este conocimiento al socorro de vuestras necesidades, al servicio de vuestra patria y al bien del género humano» (15).

(15) Gaspar Melchor de Jovellanos: «Oración pronunciada en el Instituto Asturiano sobre el estudio de las Ciencias Naturales». *Obras escogidas*. Madrid, 1956, vol. III, página 117.

IV. LA POLITICA SOCIAL COMO OBRA PERMANENTE

«Las palabras han de ser prendas de las obras, y así han de tener el valor.»

Baltasar Gracián.

Perspectivas para la justicia

Todo humanismo con ambiciones de bien colectivo ha de incorporar, como antes te decía, una vocación social y, dentro de ella, una voluntad resuelta de afrontar positivamente la cuestión obrera. No limito este calificativo al conjunto de hombres que trabajan en las plantas industriales. Lo extiendo a todos cuantos, asalariados, realizan su labor en cualesquiera empresas, sean industriales, agrarias o de servicios.

Condición obrera. Es una referencia global a una realidad heterogénea desde muchos puntos de vista: económicos, culturales, psicológicos, profesionales. Una realidad en que todo intento de análisis, cuando se trata de las naciones desarrolladas o en vías de serlo, choca con datos desconcertantes que dificultan el exacto juicio.

Así, de un lado, la extensión del consumo les sirve a algunos observadores o responsables de razón o pretexto para relegar la importancia de la

cuestión obrera. De otro, la subsistencia de zonas territoriales o de grupos sociales con deficiente nivel de vida les impide, por la propia amargura que tales situaciones comportan, desconocer el sentido de la evolución general y los progresos conseguidos, y les hacen reverdecer los planteamientos de épocas pasadas cargadas de angustia y de irritación. Y, en fin, queda siempre en pie el problema de la manipulación de la cuestión obrera por ideólogos y políticos.

La cuestión existe. A niveles y situaciones variadas, con problemas comunes y con problemas específicos. Pero existe y tiene carácter de urgencia por razones a la vez humanas y comunitarias.

En el orden humano supone un problema de satisfacción de necesidades y aspiraciones concretas, personales y familiares, que reclama la movilización de toda energía. En el orden comunitario viene dado por los imperativos de igualdad, de solidaridad, de integración y de paz sociales.

Creo preciso para exponerte mi pensamiento a este respecto trazar un esquema de cuestiones. En principio podrían éstas agruparse desde tres perspectivas: entorno social, ámbito empresarial y planteamiento político.

Crear un *entorno social* que propicie y verifique la justicia, es una de las premisas indispensables.

A estos efectos, y en conexión con cuanto te decía en la segunda carta sobre la creación de los climas de igualdad y de seguridad que a la comunidad incumbe establecer, surge como base indispensable la exigencia de un *sistema fiscal progresivo*. El tema, lo sé, está siendo muy manido. Pero, a diferencia de otras cuestiones que se manosean sin merecerlo

—por su utopismo o por su escasa sustancia—, ésta es insoslayable. Sus planteamientos, obviamente, rebasan la cuestión obrera, ya que de la justeza del sistema fiscal dependen, también, el equilibrio de toda la comunidad, el desarrollo económico y cultural, la potencia militar y científica y la eficacia de los servicios públicos. En efecto. Pero, de una parte, todas y cada una de esas consecuencias generales revierten indefectiblemente en la cuestión obrera y, de otra, ésta acredita una específica sensibilidad al sistema fiscal. Y ello por tres razones, entre otras, muy principales: un sistema fiscal progresivo crea una situación de cooperación total —de todas las clases— con un efecto legitimador (el obrero percibe que los económicamente más fuertes hacen a la comunidad la aportación inequívoca de los tributos); se produce una aproximación de las clases (el impuesto progresivo es un arma contra la desigualdad), y, en fin, la comunidad se hace con la masa de recursos necesarios para llevar a cabo servicios y prestaciones que muy especialmente benefician a los obreros, ya que, *proporcionalmente*, su economía y bienestar son los más favorecidos.

En esas mismas *prestaciones y servicios* radica otra necesaria base del entorno social deseado. Me limito ahora a recordar los que más radicalmente se precisan: enseñanza, cultura, salud, pensiones, facilidades para la vivienda social con entorno humano y posibilidad de obtener alimentos básicos a precio estable y con calidad adecuada. Con esto no prejuzgo quién —qué órgano o entidad, pública o privada—, ha de gestionarlos. Subrayo tan sólo que es la comunidad la que ha de pro-

curar primordialmente los medios precisos para su inexcusable realización. Todo ello entraña políticas de subvención, crédito o acción estatal directa que sólo una comunidad financieramente fuerte puede acometer.

Dentro del entorno social es preciso referirse también a la creación de un clima que propicie la *movilidad de clase*. Toda medida encaminada a que la capacidad, vocación y esfuerzo de cada persona sea la que cuente a la hora de la obtención de grados académicos o puestos de trabajo cualificados, por encima de su condición social, aportará un triple beneficio comunitario: un procedimiento objetivador para la promoción personal; posibilidades para los de menor poder económico, y limitaciones para los favorecidos por las desigualdades económicas, de modo que su condición, ya beneficiosa de por sí, no sirva, además, para subsanar sus posibles faltas de aptitud.

También el entorno social adecuado reclama otra cosa: la ruptura de ese incondicional criterio por el que, sin más, un nivel académico-profesional ha de estar necesariamente mejor retribuido que los que le siguen. Hay una presunción de principio, plenamente admisible, siempre que aquel nivel sea preciso en la función efectivamente desempeñada. Por ello no debe suponer la ignorancia o postergación de otros factores: antigüedad en la empresa, asiduidad, peligrosidad, responsabilidad, productividad. De esta cuestión sacaría, mi querido amigo, dos conclusiones: la necesidad de valorar todos los factores que concurren en una función, a la hora de retribuirlos, sin fetichismo por las titulaciones formales, y, obviamente, no tener la obsesión de las

titulaciones a la hora de configurar las características de un puesto de trabajo.

El entorno social pide igualmente una rigurosa atención a los problemas específicamente derivados hacia el obrero a causa de las *situaciones inflacionarias*. La estabilidad de los precios de los alimentos básicos, la holgura de las facilidades establecidas y la gratuidad de ciertos servicios —me remito a lo dicho anteriormente— pueden contribuir al resultado deseable. Pero no puede echarse en saco roto otro aspecto: la continua desmoralización del ahorro a causa de la inflación. La destrucción del ahorro conlleva, obviamente, grandes consecuencias: en lo colectivo, la transformación de los métodos de financiación del desarrollo, trasladando el acento, en defecto de la necesaria masa de ahorro, a los medios coactivos de obtención de recursos y, por ende, abriendo otro camino al totalitarismo; en el orden personal, auspicia un cierto tipo de escepticismo, contrario a todo estímulo, y una serie de actitudes humanas negativas: vivir al día, desconfiar del sistema social en su conjunto y malbaratar lo que tanto cuesta conseguir, en bienes banales o secundarios. De ahí que la responsabilidad de los gobernantes en este punto no sea puramente la responsabilidad del bien llevar los asuntos económicos de la comunidad, sino que trasciende al orden social, y de éste, al político y moral (1).

Se ha dicho que «los obreros no se sentirán verdaderamente como en su propia casa en su país,

(1) Sobre esta relación, por su claridad, cfr. Romanyshyn: *Social Welfare*, págs. 155 y siguientes.

miembros responsables del país, hasta que se sientan como en su casa en la fábrica cuando trabajan en ella» (2). Este pensamiento nos sitúa en una cuestión central: la integración del trabajador en la empresa. Estriba en esto uno de los objetivos primordiales de un humanismo moderno. No es éste el momento de trazar programas, sino de esbozar líneas muy generales. Sin embargo, no pueden pasarse por alto —cualquiera que sea la naturaleza y organización de la empresa de que se trate, desde la sociedad anónima a la cooperativa o a la empresa familiar— ciertos perfiles de la búsqueda humanización. No hace falta recordar, por más repetida, la necesidad de un salario justo, destinado a satisfacer con holgura las exigencias de una vida digna y no concebido como objeto de regateo al amparo de las leyes del mercado. Vuelvo a recordarte, de otro lado, que el salario debe ser rescatado del fetichismo de las titulaciones y que son muchos, diferentes, los factores que, por razones de justicia, han de concurrir a su conformación. Quisiera insistir ahora, esquemáticamente, en otros aspectos reclamados por una verdadera integración del obrero en la empresa.

En esencia, te anticiparía como ideas básicas a este respecto las de participación, toma de conciencia y desarrollo personal.

Cuando hablo ahora de participación no me refiero a las posibilidades de futura organización de la empresa. Deliberadamente dejo esta cuestión a un lado en estos momentos, ya que persigo más

(2) Simone Weil: *La condition ouvrière*, Saint-Amand, 1951, pág. 341.

la reflexión sobre los aspectos humanos y permanentes de los problemas que sobre tales o cuales soluciones orgánicas concretas. De todos modos, creo que en este orden habrá que asegurarse, antes de toda reforma institucional, de cuáles son las verdaderas aspiraciones de los obreros en tal sentido y de cuáles son las exigencias de la realidad. Mi preocupación del presente es que no se demoren las cuestiones humanas esenciales, y que no se pospongan a futuras reformas. Parto del hecho de que existe una variedad notable de tipos de empresa, en estado de actividad, que ocupan a millones de hombres en el mundo entero, y que, cualquiera que sea el tipo de empresa, hay temas insoslayables que deben ser serenamente abordados y resueltos. Entre esos tipos de empresa actualmente existentes figura también, claro es, el adoptado en el mundo del Este, paradójica expresión, sobradamente conocida, de la doctrina marxista, donde todo tema verdaderamente progresivo en torno a la condición obrera no parece tener un horizonte excesivamente amplio; no pretendo negar los logros industriales colectivos que allí se han producido; pero me parece ocioso subrayar la pobreza de las conquistas auténticamente humanas; es ésta una de tantas evidencias, hoy ignoradas con ligereza por quienes pretenden respuestas marxistas a los problemas de nuestro tiempo, o las miran con benevolencia. No es aventurado conjeturar que ese tipo de organización socioeconómica ha de ser poco receptivo a todo mensaje de renovación humanística.

En este plano de la renovación humanista sitúo el tema de la participación, por cuanto entiendo que ésta es necesaria y posible en cualquiera de los

tipos de empresa —privada o pública— ajenos al mundo comunista y sin perjuicio de que se profundice seriamente en el tema de la empresa del futuro y su organización.

Sin ignorar las exigencias del gobierno de la empresa, cabe dar respuesta por vía de participación a determinadas cuestiones del más sobresaliente valor integrador. Así, uno de los objetivos ha de ser el establecimiento de una información adecuada en dos aspectos: de una parte, que todo trabajador pueda hacer evidente su propia experiencia a efectos de la mejora de las actividades de la empresa, y, de otra, que el obrero obtenga toda aquella otra información que le permita fijar el sentido de su trabajo y el conocimiento del medio en que se mueve. Por la primera de estas vertientes informativas han de circular la capacidad de iniciativa y todos aquellos datos que el propio trabajo proporciona, y no sólo en orden a la humanización del clima laboral, sino también para el mejor aprovechamiento de los recursos y medios técnicos en presencia. Por la otra, hay que eliminar la situación demoledora del ocupante de un puesto de trabajo, absorto en su concreto quehacer, como simple eslabón de una cadena, víctima de todas las rutinas y de todas las inercias, sin otra evasión que meditar una y otra vez los propios problemas personales y familiares al amparo del automatismo manual conseguido día tras día. Huelga decir, querido amigo, que el cambio deseado comporta el auge de las prácticas de equipo, el contacto continuo y una mentalización de todos los elementos de la empresa, con un muy singular papel de lo que comúnmente llamamos mandos intermedios.

Te hablaba también de la necesidad de una toma de conciencia específica. Me refiero ahora en concreto a la del trabajador. Pero, salvo casos excepcionales, ésta no será posible sin propiciar el clima adecuado para ello. Toma de conciencia del valor de su trabajo —en íntima conexión con la cuestión informativa—, del sentido de su aportación —y para ello hay que evidenciar el valor que como tal tiene su trabajo— y del significado de la empresa y su actividad en el conjunto comunitario.

Finalmente está la cuestión del desarrollo personal, sin paternalismos —palabra que se usa unas veces con certeza, pero otras como ariete con que se pretende demoler todo intento de reforma—, y con plena resolución. Tanto en cuanto el hombre se encuentra en una empresa —aunque no sólo desde ella, sino también desde el entorno social y político—, es preciso ayudarle al encuentro consigo mismo y con su vocación perfectiva. Por las horas consumidas en la empresa —la mayor parte del tiempo útil— y por el alcance del trabajo en la totalidad de la vida personal, buena parte de esa tarea de incitación y ayuda para un mejor ser personal ha de tener lugar en el ámbito de la empresa misma. Ignorarlo equivale a ignorar las posibilidades reales para producir el cambio.

¿Palabrería? ¿Quién aceptará el reto de reducir la cuestión obrera a una cuestión de salario o de demorar su resolución a hipotéticas reformas del Estado o de la empresa? Quiero decir que no basta con el salario y que el tema es un tema permanente bajo cualquier régimen político o empresarial. Insisto en ello: no es demorable en absoluto.

Como tampoco es, demorable, no lo olvidemos, la fortaleza y expansión económica de la comunidad y de las empresas. Son, también, cuestiones de todos los días porque son permanentes, porque va en ello la salud del todo y la propia posibilidad de una justicia social eficaz. Por ello, la perspectiva empresarial necesaria no sólo ha de consistir en un clima humano como el que acabo de postular, sino, además, en un hecho económico y técnicamente sólido, capaz de crear y de rendir.

Tras estas reflexiones, para mí básicas, sobre el entorno social y empresarial precisos, paso al tema político.

Líderes y ensayistas

Veo, entre otros, dos riesgos, nada nuevos por cierto, en torno al tema obrero y en perjuicio de los obreros: la acción demagógica y las hipótesis de los ensayistas.

Por la primera, el líder político busca el voto y el apoyo obrero a través de la promesa inviable o en la coyuntura provechosa: no en función de la justicia, sino del juego político, de la composición de fuerzas y del logro de sus propósitos de conquista del poder, ya sea al servicio de una idea o al servicio propio. Nota que, por tanto, también incluyo aquí a quienes pretenden servir una idea sea cual sea, es decir, incluso a quienes desde el punto de vista personal no se comportan con miras egoístas; por ejemplo, a quienes sinceramente creen en el marxismo y esgrimen el *eritis sicut diis* de la dictadura del proletariado. Incluyo a todos los que no consi-

deran en cada caso y momento la justicia social como un objetivo en sí mismo y prefieren demorarla para un Estado futuro hecho a su gusto, utilizando, entre tanto, la reivindicación, no como instrumento de pretensiones sociales, sino como arma política de demolición. Que la fuerza obrera debe participar en el juego político es evidente; que ha de participar en el poder y la vida pública también; que no puede limitarse a ser una fuerza meramente especializada en los problemas que de forma más directa le atañen, por supuesto.

Pero ¿con qué propósito y a qué fin? Ni para sostener una causa distinta de la comunitaria, ni para destruirla al servicio de unos profesionales de la revolución —por idealistas que sean o parezcan—, sino para participar en el todo y defender sus derechos específicos. Una y otra vez tendremos que insistir en este doble papel del hombre y del grupo social: vocación y acción en el todo, vocación y acción en lo que más inmediatamente les concierna. Frente a la pretendida dictadura del proletariado, es necesaria la participación del pueblo.

No quiero pasar por alto una alusión a las paradojas que el marxismo evidencia en estos momentos y que muchos o no quieren o no pueden ver. En síntesis: nacido con una vocación netamente internacionalista, trata hoy de alzarse con la bandera de las más variadas aspiraciones nacionalistas (3); tenido por expresión de la modernidad y culminación

(3) Con independencia de los acontecimientos de la descolonización, conviene tener en cuenta, en el orden doctrinal, obras como la de Horace B. Davis: *Nacionalismo y socialismo*, Barcelona, 1972, por su expresividad en este sentido.

del proceso histórico, asoma señales innegables de arcaísmo: nace en los orígenes de la explosión científico-técnica, pero se elabora desde premisas anteriores a la efectiva realización y auge de la tecnología y este fenómeno presiona hoy sobre sus planteamientos doctrinales (4); pretendido como ideología de redención obrera, donde se implanta, el hombre es objeto de toda clase de vinculaciones que inmovilizan su vida (5); su contextura doctrinal, socialista, flexiona ante la necesidad de un humanismo (6), y, en fin, defensor del determinismo histórico, son sus hombres los que con tenacidad y riesgo —no cabe negarlo— presionan el proceso histórico imponiendo su voluntad a los hechos y las cosas. Cada vez se perfila más como un colosal hecho de fuerza a escala universal. Creo, mi querido amigo, que todas estas paradojas son para meditar y sacar conclusiones.

El otro riesgo a que me refería son las hipótesis de laboratorio. Si el primero es un riesgo que suele venir de lo que común y convencionalmente llamamos izquierda, este segundo procede con más frecuencia de lo que ordinariamente llamamos derecha y centro.

-
- (4) En el mismo sentido, Forsthoff (*El Estado y la sociedad industrial*, Madrid, 1975, págs. 51 y sigs., y 72 y sigs.); Poniatowski (*Conduire le changement*, Vienne, 1975, páginas 134 y sigs.); Revel (*Ni Marx ni Jesús*, París, 1970, páginas 255 y sigs.), y, en cierto sentido, Salomon (*Science et politique*, París, 1970, págs. 75 y siguientes).
- (5) Soljenitsin: *Carta a los dirigentes de la Unión Soviética*. Barcelona, 1974, págs. 45 y siguientes.
- (6) Cfr. *Humanismo socialista*, bajo la dirección de Erich Fromm. Buenos Aires, 1968.

Un grupo de hombres estudiosos —y no es raro ver en la tarea algún equipo completamente aficionado— comienza a meditar posibles reformas sociales sin conexión virtual alguna con dos tipos de personas indispensables: obreros y empresarios. Su meditación y razonamiento se va alejando progresivamente de la realidad y sumergiéndose en el clima de ensayos, proclamas y libros. Se crea un círculo cerrado entre estudiosos y políticos —lo que normalmente llamamos políticos— y comienza un intercambio de conceptos cada vez más teóricos, lejos de las aspiraciones y problemas de los directamente interesados y del fondo de las cosas. Acabarán por convertir en tónica la reforma de la empresa como hace años lo consiguieron con la reforma agraria.

Todo ello nos lleva de la mano a ciertas reflexiones sobre los aspectos más estrictamente políticos de la cuestión obrera.

Te he hablado ya del tema de la participación política del obrero tanto en las cuestiones generales —no lo olvidemos— como en las que más directamente le atañen. Y no me refiero —insisto— tan sólo a su participación como ciudadano en la misma medida que todo otro miembro de la comunidad, sino, en este momento, a su específica condición obrera: también desde ésta debe participar —sindicatos por medio a estos efectos— de los temas generales. Debo recordar cuanto dije líneas arriba sobre la configuración real de la comunidad, sus componentes vitales y la reforma del constitucionalismo, ya insinuada por los grandes hechos.

Ahora quisiera recalcar algunas cosas. Empezaré por un deseo: quisiera ver obreros en puestos

gobernantes de la comunidad. Sí, querido amigo, en los gobiernos, en las alcaldías, en la presidencia de corporaciones públicas. ¡Ah! ¡Cómo se desgañitan algunos poniendo como ejemplo a los graduados superiores que proceden, por sí o por descendencia, del mundo obrero! No basta. Es mucho exigir que pasen por el rasero de la titulación. ¿Por qué? Mi deseo —que creo inspirado en necesidades de auténtica composición política— se refiere al obrero-obrero. Veamos: ¿Es que el sentido común y el conocimiento de los problemas pueden estar vedados a quien acredite talento para ello por el hecho de no contar con un determinado tipo de formación? ¿Es que todas las técnicas se aprenden universitariamente? ¿Es que los puestos gobernantes reclaman tan sólo técnicos como posibles titulares? Y cuando te digo estas cosas no me refiero a esa respuesta a ras de suelo que permitiría que un obrero fuera ministro-de-trabajo. No, querido Juan. Ahí, por tener la tentación tan humana de actuar como juez y parte, es hacia donde menos dirijo mi propósito. (Del mismo modo que los más altos gestores públicos de cada sector de actividad han de ser extraídos de fuera de ella, porque un gobernante no es un intermediario de intereses por legítimos que sean, sino un agente de la comunidad entera). Me refiero a otros puestos tenidos por muy delicados: educación, salud pública, obras comunitarias... los que sean, sobre la base de una idoneidad..., la misma que hay que exigir a los que vienen escudados por largos y cuantiosos estudios, que éstos no bastan para asegurarla. Para lo estrictamente técnico —en el sentido usual que damos a esta palabra— ya contará con los equipos que sean adecuados. Y todo ello sin

perjuicio del acceso de los miembros de sus familias a los estudios superiores. Son dos cuestiones distintas, aunque emparentadas.

Si esto recabo para la cosa pública en general —concurrancia de los obreros en altos puestos de mando—, calcula con qué convicción no voy a pedir para ellos el ejercicio del propio liderato obrero en su peculiar organización.

Sus organizaciones son, de otra parte, el otro tema que quería aludir. No pienso entrar en ciertas definiciones que se discuten con la más variada intención por los expertos y los políticos. Me interesa más el fondo de la cuestión, lo que reclamaría para un sindicalismo obrero: autonomía respecto del Gobierno y la administración, representación interior, capacidad de pacto social, independencia de los órganos ideológicos y políticos, respeto a las normas, colaboración en la paz social y el desarrollo. Estos me parecen los requisitos esenciales que a ninguna otra cosa deben sacrificarse. Y tengo por sospechoso de ulteriores intenciones pedir alguna de estas cosas sin las otras, porque sólo juntas pueden crear el soporte político de un verdadero movimiento obrero bien entrañado en la comunidad nacional.

El olvido de la cuestión campesina

Me quiero referir ahora únicamente a los campesinos independientes, ya que el obrero agrario queda para mí —con el industrial— comprendido en las anteriores reflexiones.

No hará falta insistir que cuanto he dicho sobre la participación política y la configuración de una

fuerza social propia, reza igualmente para este campesinado al que deseo recordar en las líneas que subsiguen. También, claro es, cuanto he expresado en torno a los problemas generales del hombre y la comunidad. Si hago una específica mención, siquiera breve, es por la creciente gravedad de un problema que nos afecta a todos en conjunto y a ellos como grupo social calificado.

El deslumbramiento de la sociedad industrial está generando en este orden de cosas olvidos y confusiones. No sé si alguna de las crisis económicas que se avecinan, entre las que, tarde o temprano, figurará la de la nutrición humana de los pueblos desarrollados —para los que no lo son esa crisis es cruel, endémica y aplastante—, no sé, digo, si tal tipo de crisis hará reflexionar de una vez sobre la cuestión agraria, sacándola de esa especie de ingrato olvido en que la hemos metido a fuer de progresivos y de obsesionados por el hecho industrial, hecho decisivo, pero no único en el orden socio-económico.

Se oyen a veces palabras aparentemente generosas sobre el tema, aunque en el fondo transidas del mayor egoísmo colectivo. Las conoces: la emigración hacia las ciudades y desde el campo destruye los núcleos de valores espirituales que en éste se residenciaban, al desarraigarse personas y familias e incrustarse en nuevos contextos sociales; el escándalo de los precios agrarios en comparación con los de consumo; la situación de servicios de los pequeños poblados... En el fondo, y sin desconocer la buena intención con que a veces se dicen estas cosas, uno se barrunta lo peor: que son como para salir del paso —la lamentación ha sido siempre, en

los inactivos, una forma de tranquilizar la conciencia—, o que sirven para poner de relieve un sentimiento tan poco solidario como éste: es una lástima que siéndonos tan útil un campesinado estable y sano en sus convicciones lo vayamos a perder por mor de la situación agraria. Hablando en serio, este planteamiento es monstruoso.

Hay, en efecto, hechos inevitables, y entre ellos, tres: que la vida industrial proporcionará más puestos de trabajo —reclamando mayores cambios demográficos— que la producción agraria; que ésta, como consecuencia de los adelantos técnicos, requerirá menos brazos que bajo las formas tradicionales de explotación, y que la diseminación de poblados mínimos —en muchos países, como el nuestro, absolutamente extremosa— invita a reagrupamientos humanos de alguna consideración, como única vía para conseguir un marco más vividero, con toda clase de servicios esenciales, en núcleos comarcas de dimensión suficiente.

Pero todos estos fenómenos no han de ser obstáculo para plantear el problema agrario con criterio verdaderamente riguroso. No he de ocultarte mi pasmo ante las pasividades y resistencias que suscita una cosa cuyos datos esenciales son a la vez tan claros y tan convergentes hacia una misma solución como la de los precios: si poco es el precio que el campesino obtiene de sus productos y mucho el que paga el consumidor en los mercados —de ahí, paradójicamente, la convergencia evidente de intereses—, ¿cómo no caer en la cuenta de que, al estriar ahí una gran parte del problema campesino y del problema social de la comunidad, ha de ser esta cuestión uno de los objetos esenciales de la

acción ordenadora del Estado? Si la generalización de ésta es imposible o difícil, habrá que convenir que, al menos, una serie de productos básicos han de ser tratados, bajo directrices públicas, de una manera especial, de forma que el campesino sepa, al producirlos, que el destino final de aquéllos es seguro y retributivo, y el consumidor sepa, a su vez, que cuenta con una gama de alimentos cuyo precio y calidad son estables y adecuados. Pero no quiero hacer una digresión con un tema cuyo detalle se sale de la naturaleza de estas reflexiones. Lo traigo a colación, no sólo como un testimonio de cosas que hay que hacer e incomprensiblemente no se hacen, sino también porque creo que esta cuestión concreta de la retribución de la tierra y el trabajo campesinos es una de las claves de todo reformismo social, tanto desde el punto de vista agrario como desde la perspectiva de la comunidad en su conjunto.

Una política campesina obliga a perfilar y conseguir objetivos. Por lo dicho, uno ha de ser la transformación del comercio agrario. Otro, la puesta en el mejor uso de las tierras, la introducción —en su medida— de métodos de empresa en el medio agrícola, la aplicación de técnicas adecuadas, el mantenimiento de investigaciones científicas útiles. En el orden social, crear estructuras de servicios básicos para el medio rural, propiciando las agrupaciones que sean razonables. Si no cada poblado, sí cada comarca puede ser preservada de la extinción y lanzada, voluntariamente agrupados sus habitantes, hacia una vida nueva y digna.

Tengamos conciencia de que en esta encrucijada del campo se ventila, no sólo el destino de muchos seres humanos —los que en él viven—, sino

también una parte del destino común, por cuanto constituye aquél una de las fuentes de que se nutren la supervivencia y el desarrollo colectivos.

Las comunidades deprimidas

Dejando para otro lugar en estas mismas cartas la cuestión de la ayuda a las naciones subdesarrolladas, me interesa ahora llamar tu atención sobre el tema de aquellas comunidades que, dentro de la nacional, son, a su vez, víctimas del subdesarrollo.

Es este problema uno de los más graves y urgentes de una política social permanente. Poco me importa el nombre que se le dé, sea el de equilibrio regional o cualquier otro. El tema creo, no obstante, que ha de ser objeto de globalización, es decir, que aparezca primariamente como un tema de regiones consideradas en su conjunto. Es una cuestión de regiones, las comunidades interiores por excelencia.

A poco que meditemos la cuestión, se vienen a juntar aquí varias de las cosas que hemos comentado. Cuando te hablaba de la condición del gobernante, me refería a aquella pésima característica del mismo que le hace mirar más a la presión que a la justicia. Pues bien: buena parte del descuido de que las regiones deprimidas han sido objeto, tiene su raíz en que muchos dirigentes públicos han estado preferentemente atentos a la voz más audible de regiones poderosas que a la débil llamada de las pobres; primera meditación: que no tengan éstas que apelar al vocerío para ser oídas. A su vez, cuando reflexionábamos acerca del imperativo de la paz, decíamos que el desorden y la injusticia eran tan correlativos

como el orden y la justicia, y aludíamos a que el grito impide muchas veces establecer las prioridades verdaderamente justas; en efecto, las comunidades deprimidas han de ser objeto de prioridad por encima de toda otra pretensión territorial. De otro lado, cuando traíamos a colación el tema de la solidaridad comunitaria nos referíamos a la cohesión colectiva como uno de sus aspectos: en el tema que nos ocupa se encuentra una de sus grandes pruebas. Y, en fin, cada vez que hemos hablado de objetivar los datos sociales, de poner la técnica informática al servicio de la comunidad y de la necesidad de que los gobernantes cuenten con ella como un factor de decisión, decíamos también algo válido para esta cuestión: es evidente que toda objetivación de datos —como hicimos nosotros en nuestras etapas de acción gubernamental— habría de recoger las necesidades existentes, y, de rechazo, influir categóricamente, sin dar pie a discusiones egoístas, a una programación favorable para las comunidades deprimidas. La ley de los datos favorece, en este caso, al pobre.

Con la ilusión de una gran empresa colectiva, el humanismo social tendrá que postular enérgicamente esta rehabilitación de las comunidades dolientes. La plenitud de la nación no está sólo en una política social de cara a las clases más necesitadas, sino también en una política —social igualmente por sus consecuencias— con vistas a la redención de las regiones. Digámoslo de una vez: el regionalismo de estos tiempos no sólo ha de consistir —y debe hacerlo— en preservar culturas peculiares, organizar adecuadamente la vida regional y darle representación a nivel nacional; debe, con más

rigor si cabe, incorporar el anhelo constructivo y justiciero de facilitar a todas las regiones una vida social y económica verdaderamente humana. Los privilegios a que pueda haber lugar han de ser precisamente para quienes lo necesiten y en tanto lo necesiten en orden a su total redención. Las peculiaridades a reconocer son todas, pero la ayuda urgente ha de ser para los que vitalmente la requieren.

Nuestra patria —y no sólo la nuestra— es un pueblo de pueblos. También aquí reza el principio de igualdad.

El sentido de una política social

Las consideraciones que preceden no sé si bastan a delimitar la preocupación por cosas que, con urgencia, hay que llevar a cabo y respecto de las que el actual grado de conocimiento de los problemas y de las posibles soluciones —por avanzado— hace pensar que es más bien la falta de voluntad y resolución lo que motiva su estancamiento y deterioro. Los logros conseguidos y la barrera de polvo del consumo generalizado no deben desorientarnos, ni cabe dar por terminada la cuestión.

Porque, en definitiva, ¿de dónde partimos y adónde vamos?, ¿adónde queremos ir? Si de veras lo sabemos, y, sobre todo, lo sentimos, creo que nos será a todos más fácil la prosecución del camino y la aceleración de las decisiones.

Debemos partir, ante todo, de la condición humana y de la comunidad. Respecto del tema que ahora nos ocupa, una y otra aprestan una misma y profunda palabra: *la igualdad*. La creación de un

clima de igualdad, la lucha contra las desigualdades y la movilidad social vienen impulsadas desde ambos órdenes: el humano y el comunitario. Desde el primero surge una afirmación ética inapelable, peculiarmente formulada en la esfera de los principios cristianos: la unidad del género humano y la consiguiente igualdad esencial de los hombres. Diferencias económicas, sociales, raciales y de todo tipo han cerrado el paso, a lo largo de la historia, a este principio sustantivo que reclama una serie de consecuencias jurídicas y fácticas a causa precisamente de que lo esencial es ser hombre y no la circunstancia en que éste se encuentre. Quisiera expresarme con toda claridad: cuando hablamos de igualdad esencial nos inclinamos, sin querer, a cierta tergiversación o prostitución del concepto; algo así como si dijéramos «en lo esencial somos iguales, claro es, pero lo demás es otra cosa». Y no es así. Es otra la interpretación. Lo esencial es ser hombre y si en esto se da, como se da, tan sustancial identidad —que nos delimita frente a todos los demás seres o criaturas— hay que ajustar las relaciones humanas de tal modo que se evite la deshumanización a causa de la desigualdad: la de unos, víctimas de su pobreza, la de otros, enredados en su demasía. Dicho en otras palabras: la igualdad en lo esencial reclama menos desigualdad en las circunstancias vitales. Reiterando la idea: lo decisivo es ser hombre y la unidad de linaje no puede tolerar, éticamente hablando, la desigualdad heredada del pasado histórico.

Desde el punto de vista de la comunidad la respuesta viene imperada por sus propios fines —la realización de la justicia— y sus propias nece-

sidades: el logro de la paz social, el equilibrio, la renovación de sus dirigentes, y, sobre todo, la integración de cada persona en el todo social desde una circunstancia que le permita la voluntad de incorporación, que le brinde los supuestos culturales y materiales de la plena participación. Tocqueville (7) denunció certeramente, con sorprendente valor profético, que ahí estribaría el gran problema de los tiempos que se avecinaban.

Naturalmente, el ideal de igualdad también tiene sus caricaturas y sus falsificaciones. Así aquel tipo de «igualdad» que sustituye, a pretexto de conseguirla, la pluralidad de situaciones y circunstancias por dos grandes categorías, la de los gobernantes y la de los gobernados, aunque todo ello se cubra con el nombre de dictadura del proletariado. También, el pensar que el camino de la igualdad conduce o ha de conducir al achatamiento y el hormiguero. Mil factores de diverso signo contribuyen a la diversidad. Creo que las metas han de quedar bien definidas: han de ser preservados, como te he dicho, y sin agresividad, el estímulo y el esfuerzo humanos; incumbe a la comunidad la creación de un clima que propicie y suscite la igualdad mediante los caminos de la cultura, la fiscalidad, la movilidad de clase y la prestación directa o indirecta de los servicios adecuados; ha de ser erradicada la pobreza; deben aproximarse los niveles, reduciendo la dispersión social, y debe, en fin, ser salvada la libertad personal.

(7) *De la démocratie en Amérique*. París, 1961, vol. II, páginas 336 y siguientes.

A estos fines creo que es preciso no confundir la energía con el odio, ni incurrir en la falta de sentido común; y creo, también, que no se conseguirán plenamente los objetivos éticos y sociológicos que se persiguen, si a la acción de los poderes públicos no se une la cooperación de la comunidad entera. Consecuentemente, el papel de un humanismo social como conjunto de ideales, ha de consistir, no sólo en la inspiración de una política, sino también en el establecimiento de un ambiente que propicie las necesarias reformas.

Puede haber medrosos. Convendrá que piensen que los rumbos de la historia pueden convertir en desastre colectivo lo que aún es, gracias al esfuerzo de muchos, materia de reforma, de nueva orientación, de perfeccionamiento del acontecer histórico por la voluntad humana.

La meta del bienestar material es inexcusable, y también lo es la cultura. No hace falta insistir en el valor de la satisfacción de las necesidades, en los decoros y bienes que se siguen de aquel primer tipo de bienestar, del acceso a alimentos, servicios y garantías de seguridad humana. Pero en paralelo y, a la vez, como coronación de todo, está *el objetivo cultural*. Comprendo en él muchas cosas. Y lo miro, después de tensas experiencias sobradamente conocidas, vividas con ilusión y tenacidad, como un camino en el que es más hacedera la igualdad: amén de que no siempre el bienestar económico va acompañado del nivel cultural correcto, siempre será más factible *a plazo corto*. generalizar la cultura que reorganizar la vida económico-social de una comunidad.

Te decía que comprendo en este objetivo muchas cosas. Quisiera enunciarlas brevemente: instrucción, educación, preparación profesional, acceso por el mérito a los niveles más altos del saber, adquisición de sensibilidad para las artes, vocación de conocimiento, imaginación creadora, comprensión de las realidades, capacidad de análisis, voluntad de compromiso comunitario, recepción de valores...

Con todo ello se perfila otro objetivo: que las gentes sean, en profundidad, no leguleyamente, más dueñas de sí mismas, conscientes de lo que aporten a la comunidad y de lo que reciban de ella.

Hay una legítima mística del trabajo obrero. En ocasiones he oído decir la necedad de que el consumo ha embrutecido al mundo del trabajo. No desconozco los efectos negativos del consumismo —cosa distinta—, pero he afirmado y afirmo dos cosas: que sólo por el consumo se accede a cierto tipo de bienes y que resulta farisaico que hablen de tales «envilecimientos» quienes se hallan instalados en el bienestar material; y, de otra parte, que tras esa lucha por la posesión de las cosas —que sólo una cultura adecuada orientará certeramente— se encuentra el esfuerzo y el sudor de millones de hombres y mujeres. Ahí está la raíz de tantos fenómenos no siempre bien interpretados. La raíz es profunda y más que respetable: el trabajo humano.



V. LA RESPUESTA HUMANISTA

«No te fatigues en responder mucho, sino en responder bien, a tiempo y en razón.»

Juan Luis Vives.

Por una posición dialéctica

Se ha dicho, con razón, que todo humanismo ha asumido una posición dialéctica en relación con los problemas más agudos de su tiempo, ha constituido una respuesta. Las concepciones desorbitadas del poder político o los excesos teocéntricos —no precisamente religiosos en puridad— han sido origen, por vía de réplica, de los distintos humanismos. El humanismo ha tenido inevitablemente una función dialéctica. Le han hecho nacer, en cada caso, fenómenos y circunstancias que ponían en peligro al hombre. No ha sido la respuesta su única causa, pero ha sido siempre uno de sus perfiles.

En la actualidad, se acumulan las razones que abonan una nueva réplica humanista. También aparece el sentido dialéctico. He aquí, a mi juicio, algunas de las respuestas necesarias.

— Afirmar la naturaleza humana en su integridad, devolviendo al hombre su capacidad de esperanza y saliendo al paso de ese proceso intelectual en curso que pretende reducirlo, primero, a

simple biología y, tras esto, a una interpretación química o matemática de su integridad (1).

— Liberar al hombre del desorden, con sus costos humanos y sociales, y desterrar el falso humanismo en que la anarquía pretende establecer su campamento.

— Contener los excesos de la técnica aunque sólo sus excesos, conscientes de la función de aquélla en la liberación de tantas servidumbres.

— Ayudar al hombre para que adquiera y desarrolle plena conciencia de su identidad personal frente a los procesos de masificación.

— Desarrollar el sentido comunitario del hombre pese a las tendencias egoístas y disgregadoras.

— Y, en fin, humanizar la comunidad política.

La vocación de cambio

Las transformaciones de nuestro tiempo han hecho del cambio un tema capital. De otra parte, cierto tipo de progresismo ha venido a sentar, dogmáticamente, que el cambio, todo cambio, es de suyo positivo. En el fondo de esta posición late la idea de que el devenir histórico conduce inevitablemente a ciertas metas perfectamente delimitadas y deseadas en que se suponen óptimas situaciones de libertad, racionalismo y cientifismo, así como el

(1) Sobre este problema conviene recordar el ejemplar trabajo de Joachim Illies «Biología y teología en el siglo XX», incluido en el volumen I de la obra *La teología en siglo XX*, Madrid, 1973, en lo que concierne al impacto de las ciencias biológicas sobre la teología.

definitivo abandono de todo legado espiritual recibido del pasado.

Entiendo, mi querido amigo, que es preciso plantear el tema desde otras premisas. El cambio es, efectivamente, una constante que verifica el postulado heracliteo de que todo fluye y todo pasa. La cuestión estriba en el sentido del cambio y en la posibilidad de que la voluntad humana pueda influir en él, moralizándolo. En el fondo de estas cuestiones se encuentra el problema del determinismo histórico.

Es evidente que los factores operantes en una etapa concreta y el impulso recibido de la historia actúan como condicionantes y permiten dibujar o profetizar una trayectoria futura. Sin que medien leyes inexorables como en el mundo de la física, la filosofía de la historia ha puesto en evidencia cierto tipo de postulados que, dejando a un lado más antiguos intentos interpretativos, son la expresión eminente de una cadena de pensadores: Vico, Kant, Herder, Hegel, Marx, Seligman, Spengler, Ortega, Toynbee... A causa de ello ha podido nacer, después, una prospectiva: Khan, Wiener, Jouvenel, Mac Luhan, Töpfler...

Pero a raíz del marxismo, el tema se ha oscurecido; de una parte, se ha puesto la interpretación histórica al servicio de una ideología; de otra, se ha considerado la economía como factor exclusivo, y, en fin, se ha venido a exaltar el determinismo histórico.

La primera respuesta de un humanismo ha de ser la adopción de una postura que, basada en la realidad, restituya al hombre y a los hombres la convicción de su operatividad histórica: la voluntad

humana puede influir en el acontecer. Cada descubrimiento científico nacido de la tenacidad investigadora, cada decisión política, cada actitud resoluta interfiere el ciego curso de los hechos y confluye en la riada de las causas —de la causalidad— para incorporar su impronta, cuando no cambiar, incluso, el rumbo de los acontecimientos. Pensemos en un ejemplo esclarecedor: tan cierto como que la caída de Constantinopla y el cierre de las rutas orientales impulsó la búsqueda de nuevos caminos para el aprovisionamiento de unas especias necesarias a la economía alimenticia de Europa, tan cierto como esto es —digo— que la decisión de un hombre y la decisión de un Estado hicieron posible el —no directamente perseguido— descubrimiento de América. Creo que se unen aquí cinco factores repetidamente conjuntados en la historia humana: una causalidad económica, una consecuencia nacida de ella —la búsqueda—, una resolución personal —la colombina—, una resolución organizada y organizadora —la del Estado español— y un elemento de azar —el encuentro de un nuevo continente— al que yo llamo providencia. En el resultado final, todos concurren como causas y hacen plural y compleja la causalidad histórica.

La segunda respuesta humanista ha de ser, a mi juicio, la afirmación de que, en todo caso, es posible la moralización del proceso histórico, en el sentido que dio a esta expresión un pensador francés (2). Para ello es preciso, naturalmente, el

(2) Maritain: *Filosofía de la historia*. Buenos Aires, 1962, en especial págs. 35 y sigs. y 97 y siguientes.

previo reconocimiento y renovado descubrimiento de un esquema de valores. El cambio —salvo para los fanáticos del progresismo— no es en sí mismo ni bueno ni malo: ello depende de sus metas, de los procedimientos seguidos, del saldo que arroje al cotejarlo con un esquema de valores, de sus resultados. Los hechos socializantes de nuestro tiempo pueden tener, lo hemos visto ya, un sentido humano o un sentido gregario; es decir, pueden revestir o no una significación moralmente positiva.

En tercer lugar, el cambio puede venirnos dado o puede ser promovido por nosotros mismos. El humanismo, partiendo de la perfectibilidad de las personas, de los hechos y de las cosas, ha de tener una vocación de cambio, de promoción del mismo en la búsqueda del bien. Se trata ahora de una posición radicalmente activa y protagonista, no de sola influencia sobre los procesos ya en curso. Esta debe ser, para mí, la tercera respuesta del humanismo social en punto a la cuestión del cambio. Ello, desde el punto de vista comunitario, comporta una tarea de aprendizaje social en el moderno sentido de la expresión (3): es decir, de reconversión de recursos y medios hacia nuevas metas y objetivos.

Y, en fin, quedan en pie dos cuestiones, que conviene recordar: la de la integración y la de la intangibilidad de los valores esenciales a la naturaleza humana. El cambio, como muy bien se ha puesto de relieve (4), conlleva dislocaciones, desagregacio-

(3) Cfr. Karl W. Deutsch: *Los nervios del gobierno*. Buenos Aires, 1969, págs. 188 y siguientes.

(4) Einsedstadt: *Modernización, movimientos de protesta y cambio social*. Buenos Aires, 1968, págs. 41 y siguientes.

nes y conflictos. Es preciso contestarlos con un afán de integración, aminorando sus efectos o evitando su estallido, buscando continuamente la necesaria articulación y agregación de intereses (5). Y el cambio, no sólo ha de reconocer unos valores esenciales, intangibles, sino contribuir a su permanencia y propagación. Nada más lejos de mi intención que proliferar el número de categorías intocables, amparando bajo su protección cosas que no lo merecen, que no valen la pena, que no son sino mitos o intereses egoístas. Creo en la necesidad de depurar en nosotros mismos cuanto, tenido por intangible, no lo es. Pero sin un quicio de verdad y de ética, cuando todo se cuestiona y nada se tiene por permanente o esencial, se falta a las exigencias de la realidad y de la condición humana, y se ponen en peligro la dignidad y seguridad del hombre.

La búsqueda de la hermandad entre las naciones

El tiempo y los hechos han trastornado algunas ideas; entre ellas las de cooperación y ayuda internacional. ¿En qué medida puede hablarse de verdadera cooperación y de verdadera ayuda si la desigualdad entre los pueblos ha sido incrementada por la intención de dominio de los más fuertes? (6). Un

(5) Almond y Powell: *Comparative politics*. Boston 1966, capítulo IV.

(6) Aun sin compartir sus tesis íntegramente, no es desdeñable el problema planteado por Teresa Hayter: *Aid as imperialism*. Harmondsworth, 1971.

mundo disputado es un mundo objeto, un mero objeto de los protagonistas de la disputa.

Por ello, es preciso redimensionar el problema sobre conceptos más prometedores. Yo expondría a tu consideración algunos.

En primer lugar, la profunda significación moral que debe tener la ayuda entre pueblos distintos. La ayuda como ayuda, no como encubrimiento de ambiguos tipos de expansión. Es más: la necesidad de clarificar las cosas exige el establecimiento de una neta distinción entre la cooperación concertada con prestaciones recíprocas y la ayuda en sentido estricto, nacida de la conciencia de solidaridad con las naciones dolientes. Cada comunidad, en la medida que vaya saliendo de sus propios agobios, ha de instaurar un fondo específico, entre sus obligaciones presupuestarias nacionales, con fines de asistencia internacional, libre de contrapartidas. ¿Utopía? Bastará la voluntad decidida de hacerlo y tengo la seguridad de que, de ello, se seguirán importantes bienes morales para los pueblos que presten a otros este tipo de ayuda: si más no, el sentido de empresa común y empresa generosa que ha de repercutir en la capacidad de cohesión y aglutinamiento de la comunidad. No descuidemos este significativo aspecto: la conciencia colectiva de contribuir al remedio de los males de la tierra es un factor de cohesión interior.

Obviamente, no excluyo la cooperación basada en contraprestaciones. Pero reclamo para ello, en primer lugar, lo ya dicho: que en cada supuesto quede netamente separada de la ayuda y, de otra parte, que no lleva aparejada una presencia *estructural* y *permanentemente condicionante* de la nación

más fuerte sobre la nación más débil. El derecho de los pueblos a su propia determinación no ha de desbaratarse por mor de la cooperación internacional. Pienso que tales prestaciones han de tener su plazo y su término, sin dejar en la nación más débil los gérmenes de la dominación encubierta.

Añadiría en esta materia otra cuestión: todo pueblo —y éste es nuestro caso— que haya pasado por experiencias de desarrollo más recientes, tiene el deber moral de abrir el conocimiento de su propio ejemplo, con sus logros y fracasos, a quienes se encuentran en el inicio de un camino similar. Frente a las homologaciones de laboratorio, a las que tan propensos son ciertos organismos internacionales, es precisa la exposición diáfana y clara de las experiencias realmente vividas. Es una obligada función de testimonio.

Y, en fin, está la cuestión de la aportación cultural. La cultura, en cuanto conjunto de valores y de creaciones del espíritu, es uno de los grandes fenómenos humanos. Sin negar la existencia de un común hecho cultural humano, es indudable la heterogeneidad de su composición, la pluralidad de aportaciones: ahondar en la cultura propia para obtener de ella nuevos desarrollos, presentarla cada vez más esclarecidamente y ponerla a disposición —movilizarla— al servicio de todos los hombres, es otro deber de las naciones o familias de naciones, sobre todo de las que han perfilado más específicamente un hecho cultural bien definido.

Estas cuatro connotaciones son, pues, mi querido amigo, las que deseaba someter a reflexión, en este orden: la ayuda a los demás pueblos concebida como empresa moral; una cooperación internacional total-

mente liberada de pretensiones de dominación; la manifestación adecuada de las culturas de las diversas comunidades, y la puesta en común de las experiencias útiles a los demás. En suma, la moralización de las relaciones internacionales como base de la hermandad entre los pueblos.

Y si esto es válido respecto de todas las naciones de la tierra, para nosotros, españoles, es peculiarmente válido respecto de los pueblos iberoamericanos.

Creer algunos que todo gesto solidario hacia las demás naciones ha de conllevar la pérdida de la propia identidad. Nada menos cierto. Del mismo modo que, en el orden humano, el amor hacia los demás fortifica y enriquece la personalidad, la solidaridad internacional, en sus distintas formas, vigoriza el sentido comunitario. Ejercen, sí, algunos, un tipo de internacionalismo olvidadizo de lo propio, que se traduce, fundamentalmente, en la creencia del fin de las naciones y en una propensión mimética a la que sacrifican toda originalidad y la propia identidad nacional. El humanismo social debe huir de esta especie de universalismo fraguado en una gelidez paleta o con una intención torcida. Debe buscar la solidaridad de las naciones partiendo de la afirmación de cada comunidad, no como un centro de intereses egoístas, pero sí como un hecho bien definido en el orden cultural e histórico, y, sobre todo, como una responsabilidad concreta en el orden mundial, ya que eso es precisamente cada comunidad: *una responsabilidad específica* que afecta a un grupo humano perfilado por la historia y la cultura y que consiste en una tarea común. No debemos desdeñar la emoción del paisaje propio —la

pedra, el río, el árbol— ni la emoción del entorno creado por las generaciones precedentes —ciudades, iglesias, fábricas—. Y como cosa más importante aún, hemos de rememorar la condición humana de los que crearon aquel entorno. Pero, finalmente, tenemos que reconocer en nosotros mismos, en nuestra misma humanidad, el deber y la alegría de proseguir la empresa común, plasmándola en nuevos proyectos y sugerencias. Una comunidad, bajo diversas formas, peregrina de generación en generación, a través de los tiempos, realizándose en la fortuna y en el dolor, en el acierto y en el desvarío. Su meta —aunque a veces se desdibuje en las crisis de conciencia colectiva— es el logro de la plenitud, plenitud que, a la luz de la ética, sólo puede consistir en la paz, la justicia y la libertad.

VI. EPILOGO

«A Dios lo que es de Dios.»

Llegó el punto final de cuanto quería expresarte. Tú me conoces lo suficiente para saber cuáles son mis supuestos. No soy un intelectual, aunque he procurado cuidar mi formación y encontrar respuesta a todas las inquietudes de aquella naturaleza que se me planteaban y plantean. Por tanto, ni mi lenguaje ni mi autoridad son los de un pensador. Sólo puedo hablar desde mi sensibilidad, desde mis convicciones, desde mi vocación y atención a la política —en su teoría y en su práctica— y desde las experiencias acumuladas a lo largo del tiempo. Tiempo en el estudio, en la administración, en la empresa, en las cámaras, en el gobierno, y, sobre todo, tiempo la vida misma, en el trato con las gentes. He podido conocer, por mi origen, la condición obrera y la condición campesina. Y he ido conociendo a intelectuales, políticos, artistas, empresarios, trabajadores, funcionarios. Profeso unos ideales a los que he dedicado y dedico mi vida, ideales que, de alguna manera, han quedado reflejados en estas páginas.

Como te puse de manifiesto al principio de esta carta, iba a decirte alguna cosa sobre la cuestión ideológica. Vaya por delante, una vez más, que uso la palabra ideología en su acepción más estricta y

más profunda: como concepción del mundo y de la vida. Lo he dicho muchas veces: no todo esquema de ideales, no toda gama de aspiraciones, constituye una ideología, aunque, usualmente, se llamen cuestiones ideológicas a cuestiones que no lo son, que se mueven a otro nivel, por digno e importante que éste sea.

Mi pronunciamiento ideológico no es más que uno: *el cristianismo*. Sé que esto compromete mucho y que disto mucho, también, de ser consecuente con esta afirmación. Pero esa es, digamos, mi aspiración ideológica. Yuxtaponer, en uno mismo, a la cristiana, otra concepción del mundo y de la vida, me parece poco factible. No digo que el cristianismo sea incompatible con la adopción de ciertos esquemas de ideales o ciertos propósitos elaborados en otros ámbitos ideológicos. No. Pero sí creo dos cosas: primero, que es incompatible con toda filosofía materialista, sea marxista, racista o cualquiera otra de aquella naturaleza; segundo, que la concepción cristiana de la vida es difícil de acoplar, en el orden personal, para mí imposible, con toda otra que tenga vocación de globalidad, requisito éste que me parece consustancial a una ideología propiamente dicha. ¿Cómo hacer coexistir, *dentro de una misma persona*, el cristianismo con una ideología que niega la trascendencia o con otra que diga que es ésta una cuestión indiferente?

Un reciente testimonio de Jean Lacroix llega a la misma conclusión.

Por ello, el humanismo social no es para mí una ideología, sino un esquema de ideales, esquema que creo profesable por personas no creyentes y por personas que no tengan mi propio punto de vista

sobre la compatibilidad interior —en cada hombre— de ideologías distintas. No lleva, por tanto, mi manera de ver el problema a la intransigencia religiosa. En modo alguno. Conduce, por el contrario, al terreno de los planteamientos personales, de sus posibilidades y de sus razones. Yo parto hacia el humanismo social desde mi fe religiosa y desde el sentido de la vida que deduzco de ella. Otros partirán de supuestos distintos hacia la coincidencia.

El humanismo, con sus fortunas y desdichas a lo largo de la historia, es el fruto de una civilización. Dentro de ésta han sido muchas y distintas las corrientes de pensamiento que han desembocado en el humanismo, o partido de él, eje de aquella civilización. Unas corrientes de pensamiento lo han enriquecido más que otras, y, algunas, lo han, incluso a mi juicio, extraviado. Ello pone en evidencia la responsabilidad del intelectual, la trascendencia de su obra. Su misión ha de ser la búsqueda de la verdad, la propagación de la paz, el hacer frente al odio, a la angustia y a la duda, el cultivo de lo verdadero, de lo bello y de lo ético. Por el contrario, se aparta de ella si usa el pensamiento y la palabra para destruir, para demoler, para propagar las bajezas humanas, para suscitar el odio entre hombres, pueblos, clases o generaciones o para negar la existencia de todo orden moral, incluso el que universalmente se alberga en la conciencia humana.

Para los cristianos, el mensaje de salvación —que está, por supuesto, más allá de toda civilización concreta—, tiene un signo humanista inequívoco: la encarnación del Verbo, la naturaleza humana a la par que divina de Jesucristo, el sentido

personal —no sólo comunitario— de la trascendencia, el mandato de amor al prójimo... El humanismo cristiano o, si lo prefieres, el contenido humano del mensaje cristiano, es el más elevado humanismo y la raíz más profunda que el humanismo puede tener.

De ello se deduce para mí que la profesión del cristianismo no sólo embarga la posición ideológica del cristiano, sino que le brinda la forma más elevada de humanismo. Yo parto, pues, lo repito, del cristianismo en mis planteamientos de humanismo y de humanismo social.

Naturalmente, este punto de partida abarca también el sentido cristiano de la vida. Un sentido activo: la vida es la oportunidad de participar en el plan divino de creación y redención, de hacerlo libremente y, por lo tanto, humanamente, desde nuestras opiniones y decisiones personales.

En el orden político veo claras, además, otras cosas a la luz de cuanto te vengo diciendo: que el político cristiano tiene que dar testimonio de su fe, sin tentaciones teocráticas; que la religión es un bien social cuya propagación constituye un derecho que ha de ser preservado por la comunidad, en un clima, a su vez, de libertad religiosa; que los desarrollos en el orden de los ideales y de los hechos han de ser bajo la personal responsabilidad de cada uno, sin escudarse en la santidad de la fe, ni comprometer el nombre del cristianismo en las múltiples opciones temporales posibles; ni, en fin, atribuirse la exclusiva interpretación de los contenidos evangélicos.

¿Por qué te digo estas cosas que casi rozan la intimidad? Porque precisamente creo que hay que

dar testimonio de ellas, porque no son estrictamente íntimas y porque —a la postre— es preciso incitar a la reflexión sobre el tema tan espinoso, pero tan digno de atención, de las relaciones entre el hecho político y el hecho religioso que no se agota —ni mucho menos— con el manido problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Adiós, mi querido amigo. Deseo que otros tengáis mejor fortuna que yo en la construcción lo más sólida posible del humanismo social. Estas son, por ahora, mis reflexiones personales. Unas más arraigadas, otras más influidas por la circunstancia histórica. En todo caso, desde mi compromiso personal.

CRUZ MARTINEZ ESTERUELAS.

Primavera de 1976.

ACUSE DE RECIBO

D. Cruz Martínez Esteruelas.
Madrid.

Querido Cruz:

Acabo de concluir la lectura de tu manuscrito, Cartas para el Humanismo Social, que tan cariñosamente me has dirigido. Con excesiva premura, sin tener a mano libros suficientes para contrastar citas, me lanzo a la difícil tarea de acusarte recibo. Me has escrito cinco cartas y un Epílogo. Todo habla por sí mismo, pero has centrado en mí unos documentos tan valiosos que, en la medida de mis fuerzas, creo obligado que debo contestarlos.

¿Por qué lo considero así? Hace casi treinta años en la revista Alférez, me planteé el problema de la posible compatibilidad entre la socialización y la libertad. Discutí aquel breve manuscrito mucho, lo recuerdo, con dos buenas cabezas: Tomás Ducay y Miguel Sánchez-Mazas. Los tres hemos tomado caminos, hasta geográficamente, dispares. Pero los tres, mientras paseábamos por los caminos y playas de Monte Corbán, en aquel verano de 1948, ansiábamos encontrar la voz que nos aclarase el tema.

Había lanzado en la Universidad Internacional «Menéndez Pelayo» su mensaje Eucken; se traducía

a Hayek, y se le dedicaban elogiosos comentarios desde Moneda y Crédito; en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, una intervención de Ventosa y Calvell y el discurso de ingreso del profesor Olariaga, indicaban una incompatibilidad esencial entre libertad y socialización. Para buscar modos de salida, me leí por aquellos días abundantísima literatura socialista: desde Attlee hasta Lenin, pasando por Mac Donald y Varga. Estudié la planificación socialista. Escuché personalmente a Beveridge explicarnos el famoso Libro Blanco. No quedé satisfecho ni con laboristas, ni con comunistas, ni con liberales de izquierda.

Continuamente volvía a rebuscar en la única persona que comenzaba a plantear de modo, en mi humilde opinión, correctamente el tema: José Antonio. Me asombró el casi nulo desarrollo que de sus ideas se había hecho en los años 1936 a 1948. En cuanto a glosas, había algunas buenas. Por ejemplo, el Prólogo a la Antología del pensamiento de José Antonio, firmado por Gonzalo Torrente Ballester. Que conste que siento sacar a la luz este fantasma, por lo que sobre su personal vida política escribe Torrente en Los Cuadernos de la Romana. No me apetece revolver conciencias ajenas, pero de este Prólogo no habla, y sí de la intención críptica del Viaje del joven Tobías, que yo no alcancé a descifrar cuando por aquellos años lo leí. Desarrollos colaterales sí encontré en Antonio Tovar y en Santiago Montero Díaz. Pero si la Falange debía asumir un programa de creciente socialización y de radical respeto al hombre, ¿cómo podría lograrlo?

Revisé por estas fechas lo que se decía en los Congresos Sindicales que se celebraban, y donde se hablaba con bastante más libertad de lo que se creen

los historiadores a la violeta que ahora proliferan. De pronto, a su hilo, encontré un resumen de una ponencia, y de esta ponencia llegué a un libro que sí incidía de lleno en este lema: Los valores morales del nacionalsindicalismo, de Lain Entralgo. Después, nada que mereciese la pena.

Mi generación siguió su camino, procurando hallar la respuesta en solitario. Mis eslabones van desde Alférez a la Revista de Economía Política, del Instituto de Estudios Políticos. Al entrar en la misma, el profesor Conde nos habló de un proyecto de Reforma Agraria que había elevado, no recuerdo ahora bien —tendría que consultar notas que aquí no tengo— al Caudillo o a la Junta Política. También de sus planes para modificar el Código Civil y el Código de Comercio, y las acusaciones que recibía «por ser socialista». En el medio están los trabajos en La Hora, De Economía y en la Sección de Economía de Arriba.

Pocas veces recibimos ayuda intelectual en nuestra solitaria aventura. Por eso he de señalar dos libros que, al coger el toro que nos obsesionaba por los cuernos, nos causaron un fuerte impacto: el de Rodrigo Fernández Carvajal, Los diálogos perdidos, y el de Torcuato Fernández-Miranda, El problema político de nuestro tiempo.

Después, en lo que yo conozco, un absoluto silencio. El desarrollo español, al que contribuimos con nuestro esfuerzo personal e intelectual, trató de resolver el tema, ya con la famosa Economía social de mercado, que hundía sus lejanas raíces en el grupo Ordo y cuya dura crítica efectué, ya con el tema de la subsidiariedad. Un famoso artículo del director —dalla Torre— en el Osservatore Romano sobre el socialismo, me había llenado de gozo. Pero pronto los intereses que se ligan

a la Democracia Cristiana, acuñaron este término, subsidiariedad, que, lo confieso, siempre me repugnó en el fondo de mi cerebro. Mientras trabajaba en temas del sector público y de la socialización —en ocasiones para grupos obreros que estaban o habían estado ligados a la HOAC, o para las Semanas Sociales de España, o para núcleos en donde después observé que arraigaban las ideas del movimiento Cristianos para el Socialismo, como uno que entonces amparaba el doctor Palenzuela, Obispo de Segovia (1), traté de sortear este escollo que se había introducido en excesivos documentos de la Iglesia. En el fondo, he de confesar que procuraba ignorar el tema, pero que no sabía dónde colocar al individuo como persona y al individuo como protagonista de la gran tarea de socialización que trae nuestro tiempo. Por supuesto que observé con gozo el que, primero Juan XXIII, y después Pablo VI, con evidente timidez daban algunos pasos que, naturalmente, eran violentamente rechazados por los pensadores liberales, por los países más ricos, por los patrocinadores de entidades como el Club de Roma.

La praxis tampoco resultaba alentadora. Viví, como director de la Revista de Trabajo, la «primavera de Praga», y observé que tanto la agostaban la invasión salvaje de los tanques soviéticos, como los textos muy poco rigurosos científicamente de Ota Sik, y nada digamos de Dubcek. Contigo, Cruz, estuve en Suecia. Nuestra conversación, cierta noche blanca, sobre

(1) Te recomiendo, para conocer la amplitud y génesis de este movimiento, el número de *Revista de Fomento Social* correspondiente a abril-junio 1970, págs. 113-197, con el débil contrapunto de las págs. 211-21.

socialismo occidental, libertad y pornografía, mientras recorriamos calles y calles de Estocolmo, es difícil que se me olvide. Allí nos encontramos, de pronto, con el impacto de un nombre: «Los nuevos totalitarios». La solución escandinava, pues, al jugar diabólicamente con liberty versus freedom, tampoco me servía.

He aquí que, como una especie de respuesta al interrogante que plantea el profesor Fernández-Miranda, y con ello se recoge ya el hilo del pensamiento que me interesa, me llegan estas Cartas sobre el humanismo social. Lo hacen, además, a esta Universidad de Santa María de la Rábida, y en un momento clave de la misma.

Hace breves momentos que he indicado al Vicerrector Luis Navarro —y hay que confesar que no le han gustado mis disposiciones— que el próximo verano el Seminario Nacional Luis Vives englobaría a estudiantes, profesores y temas hispanoamericanos. Esto se hace a costa, porque el tiempo y el espacio son factores limitados, de cursos de temas históricos hispanoamericanos para hispanoamericanistas y para los mismísimos hispanoamericanos. Creo que España, de cara a sus naciones hermanas de Hispanoamérica, les debe dos cosas con urgencia: a) Un examen crítico de lo que podríamos denominar «el modelo franquista de crecimiento», que este verano cumplirá cuarenta años, y b) La compatibilidad de una mejora en las rentas y en la socialización con fórmulas que se ligen a la democracia y a la libertad esencial del hombre.

Y he aquí que al leer tus frases, y al recordar nuestras conversaciones sobre lo que debe pretender el Seminario Nacional Luis Vives de esta Universidad, me he afianzado más en este sendero que me he fijado, y en qué dirección debía construirlo.

Trabajo así para lo que a veces llamo la «cuarta generación». A la primera, la de los «padres fundadores», pertenecen desde José Antonio a Lain Entralgo. La segunda es a la que pertenezco yo. La tercera, Cruz, es la tuya. La cuarta es la de los jóvenes profesores, la de los recién licenciados españoles e hispano-americanos que pasan por estas aulas.

Sólo para su orientación, y después de la lectura detenida, pero forzosamente rápida, que acabo de efectuar, he subrayado con especial cuidado algunas cuestiones en tus Cartas. Otras serán, posiblemente, las que resulten esenciales para otros. He aquí una somera relación.

1) La noción del «compromiso» del hombre con la comunidad.

2) El «sentido del esfuerzo y de la responsabilidad».

3) El tema de la «condición heroica».

4) El problema de la familia, donde al abordarlo, así como su entorno, enlazas con dos raíces que me vienen de mi maestro, el profesor Perpiñá Grau. Una, al señalar éste que el concepto de renta por habitante debía ser sustituido por el de renta por hogar. Otra, que procede de su Crisis de la economía liberal, el trabajo más serio que he leído en lengua castellana, con una implacable crítica a la grandiosa obra de Von Mises, Acción Humana. No está demás decir que las conferencias que son la base de este libro del profesor Perpiñá Grau se desarrollaron en un ciclo organizado por el Instituto de Cultura Hispánica, que publicó también la primera edición de la Crisis.

5) La noción de Comunidad, para rebasar las antítesis Sociedad-Estado.

6) El complicado tema de la popularidad del político y de la tentación de la demagogia.

7) *El problema de los jueces, que a mi tanto me ha obsesionado después de haber estudiado a Commons, y que me movió a proponer como tesis doctrinal a desarrollar por uno de mis mayores amigos, el análisis crítico que se desprende del talante frente a los problemas económicos de la jurisprudencia de nuestro Tribunal Supremo.*

8) *El papel que pasa a jugar el Ejército, con especial consideración de lo que ocurre en Hispanoamérica. Bien recientes tengo unas largas conversaciones con el profesor Debarbieri, de la Universidad del Pacífico, de Lima, sobre lo ocurrido en su país en relación con este asunto, y el verano pasado, en esta Universidad el profesor de la Sorbona, Bourri-caud, y el general Mercado Farrin, amplia y seriamente hablaron de este tema.*

9) *Las consecuencias políticas del hecho científico, y su proyección sobre la reforma constitucional y el tema del pacto social.*

10) *El tema de la «formalización de las fuerzas sociales», que «disputará» el campo —a través de la representación y la participación— a «la teoría y la realidad del Estado», así como el de que «la comunidad ha de ser crecientemente capaz de renunciar a resultados científicos, por deslumbrantes que sean, si atentan a las exigencias de la ética», que para mí se enlazan con unas palabras del profesor Oppenheimer, cuando pasó a analizar críticamente sus propios descubrimientos.*

11) *La conexión de la cuestión obrera, del sistema fiscal progresivo, de la movilidad social, del peligro de la inflación, de la integración del trabajador en la empresa, de su inserción en la dirección de la comunidad —lo que se vincula más adelante con el*

papel central de la cultura—, y del adecuado juego sindical.

12) La propuesta, rigurosa, de una reforma agraria con talante actual.

13) El tema de un nuevo regionalismo, con el punto de apoyo en la frase de que España es «un pueblo de pueblos».

14) El sentido dialéctico del humanismo.

15) La moralización de las relaciones internacionales.

16) Y, finalmente, el papel del cristianismo en este humanismo social.

Después de subrayar, como digo, estas dieciséis cuestiones, he de hacer una observación a una frase tuya. Señalas que no eres «un intelectual». ¿Y qué es ser un intelectual? Perdona que concluya estas apostillas mías con un exabrupto. Ya estoy harto de los que así se autotitulan. Hablo desde mi docencia universitaria ininterrumpida de treinta años, de los cuales son dieciséis de catedrático, y desde hace dos años, además como Rector de esta incitante Universidad. Despreciable es el «partido intelectual»; despreciables los que quieren, con este adjetivo convertido en sustantivo, gozar de unos privilegios especiales a costa de sus compatriotas. Risible su incultura; nauseabundos sus miedos; lamentables sus ambiciones; estúpidas sus ínfulas. Seamos cultos y no intelectuales. Y, por favor, no mezcles a intelectuales y pensadores. Es confundir la clerigalla con los santos; los ripios con los poemas; la alquimia con la ciencia.

Ya tranquilo, después de aclarar todos mis puntos de vista, he de decirte que me alegra presenciar la botadura del «humanismo social» desde este paisaje que tanto conoce de comienzos que culminaron con

éxitos. Napoleón —gran tipo por el que sabes que siento debilidad— gustaba de rodearse de personas con «buena estrella». Pero en la Geografía también hay localizaciones que la tienen. Desde Colón a Ramón Franco; desde las audaces y rentables navegaciones de los marinos de Palos, hasta este jadeo trepidante que me llega ahora mismo procedente de las luces del Polo de Desarrollo de Huelva, creo que estoy en un lugar con buena estrella. Has escogido bien, me parece el sitio para iniciar la singladura del «humanismo social».

Recibe, pues, con mi abrazo de amigo, la seguridad de que también se hablará de este amanecer.

La Rábida, madrugada del domingo de Pascua de Resurrección, 1976.

JUAN VELARDE FUERTES.

INDICE

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCION.	7
I. Perfiles humanos del hecho político	9
Comprometerse	9
Ciertas actitudes.	11
Dos riesgos del humanismo.	16
Esfuerzo y esperanza.	19
Persona y seguridad colectiva	24
Intimidad, amistad, vocación heroica.	27
La familia, en la base de la personalidad y del hecho político	33
II. La comunidad, fenómeno humano	41
La idea de comunidad	41
El ser humano y los fines colectivos.	44
La condición de gobernante.	48
Las vías secretas al totalitarismo.	52
El imperativo de la paz	54
La expectación de las legiones	58
III. La insuficiencia del Estado moderno.	65
Insinuación y reforma	65
Encontrar las respuestas	71
La última misión del Estado	76
Saliendo al paso de una tendencia.	81
Contra el falso idealismo	85

IV. La política social como obra permanente . . .	87
Perspectivas para la justicia.	87
Líderes y ensayistas	96
El olvido de la cuestión campesina	101
Las comunidades deprimidas	105
El sentido de una política social.	107
V. La respuesta humanista	113
Por una posición dialéctica	113
La vocación de cambio.	114
La búsqueda de la hermandad entre las naciones.	118
VI. Epílogo	123
Acuse de recibo	129

Cruz Martínez Esteruelas nació en Hospitalet de Llobregat, Barcelona, en 1932. Cursó sus estudios de Derecho en la Universidad de Deusto y se doctoró en la de Madrid.

Pertenece a los cuerpos de abogados del Estado y de letrados de las Cortes.

Fue director de la Fundación Juan March. Dictó dos cursos de sociología política en el Instituto de Estudios Políticos.

Ha sido director general del Patrimonio del Estado, delegado nacional de Asociaciones y vicepresidente de la Unión Internacional de Organismos Familiares, ministro de Planificación del Desarrollo y de Educación y Ciencia.

Desde 1965 es procurador en Cortes y consejero nacional, la mayor parte de este tiempo elegido por la provincia de Teruel.

Preside, actualmente, el partido Unión del Pueblo Español.

Ha escrito, entre otros trabajos y ensayos, *La enemistad política*, *Administración y economía en una nueva constitución de los Estados Unidos*, *Monarquía y cambio social*, *Estudios de Sociología Política* y *Dos crisis de la región*.



COLECCION
LA RABIDA