

R347
229



política y espíritu

- Los 25 años de la Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.
- Estructuras socio-económicas y participación popular.
- "La Paz depende también de Ti": Paulo VI.

4154

Política y Espiritu

N° 347

NOVIEMBRE - DICIEMBRE 1973

AÑO XXIX

CUADERNOS DE CULTURA POLITICA ECONOMICA Y SOCIAL

DIRECTOR:

Jaime Castillo Velasco

DIRECCION Y SUSCRIPCIONES:

Avenida Colón N° 3494
Teléfono 382722
Santiago de Chile

EDICIONES COMUNITARIAS CHILENAS LTDA.

Avenida Colón N° 3494

SUSCRIPCION AEREA (12 números)

Sur América	US\$ 17.—
Centroamérica y El Caribe	US\$ 20.—
U.S.A. y Canadá	US\$ 22.—
Europa	US\$ 24.—

Tarapacá, Antofagasta, D. Chañaral,
Chiloé, Aysén y Magallanes E° 3.300.—

CORREO ORDINARIO

Chile (anual, 12 números)	E° 3.000.—
Chile (semestral, 6 números)	E° 1.500.—
Extranjero (anual, 12 números)	US\$ 14.—

Derechos reservados
Registro Nacional de la Propiedad
Intelectual 202

"Política y Espiritu" M. R.

PORTE PAGADO
Publicaciones Periódicas
Inscripción N° 107

VALOR DE ESTE EJEMPLAR E° 300.—

EJEMPLAR ATRASADO E° 300.—

Impresores:

Talleres Gráficos Corporación

I N D I C E

Editorial:

- “No lo toquéis. Nace sagrado”. 3

Artículos:

- Las estructuras socio económicas de la participación popular, Rudolf Rezsöházy. 5
- Ética y Política, II Parte, R. P. Eduardo Kinnen. 12

Homenaje a los 25 años de la Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas:

- La génesis de la Carta de los Derechos del Hombre, René Cassin. 36
- Declaración Universal de los Derechos Humanos. 40
- La Iglesia Católica y los Derechos Humanos. 43

Libros:

- Atria, Bardón, Molina, Ortega y Urzúa: “Hacia un nuevo diagnóstico de Chile”, Gutenberg Martínez. 48
- José Miguel Ibáñez Langlois: “Cristianismo y Marxismo”, Jaime Castillo V. 49

Poesía:

- Tres poemas de Manuel Lagos del Solar:
—Curriculum Vitae; Pregón de Remate; Carta al Espantapájaros 52

Documentos:

- II Remuneraciones, en economía de mercado, Hernán Lacalle. 68
- III El papel de los abogados, Jaime Castillo V. 69
- IV Doctrinas clásicas, Claudio Orrego Vicuña 70
- VII La Paz depende también de ti, Mensaje de S. S. Paulo VI. 74

“¡NO LO TOQUEIS. NACE SAGRADO!”

El humanismo cristiano es un humanismo concreto. No sólo una aspiración ideal. Ni una norma de ética pura. Ni un sueño irrealizable. Ni un arquetipo espiritual. No es otra cosa, en verdad, que la lucha del hombre por realizarse integralmente. Nunca lo logrará aquí en la tierra, según la fe cristiana, de un modo absoluto. No habrá una edad sin tensiones ni luchas, sin progreso y retroceso. La historia no está dada de antemano ni se da de un solo golpe. Los ideales humanos son válidos en su raíz y en su finalidad; pero, se conquistan difícilmente.

Para comprender el sentido humanista de la vida, es preciso colocarse desde todos los ángulos del conocimiento. Ninguno puede ser eliminado so pena de llegar a una visión parcial de la realidad humana. La filosofía suministra un punto de vista universal, pero no investiga los aspectos que necesitan ser alcanzados por la ciencia. Estas últimas se aproximan a lo humano dentro de premisas y métodos de conocimiento que jamás sustituirán a la mirada universalista de la filosofía. De ese modo, el conocimiento del hombre deberá ser integrado al conocimiento de los hombres. La filosofía no se opone a la ciencia ni a la historia. Las ciencias naturales no absorben a las sociales. Estas últimas no agotan ni a la ética, ni a la religión ni al arte.

Los idealismos y los naturalismos, parecen revelar siempre el predominio de un punto de vista parcial. El humanismo verdadero no puede ser sino universal y particular a la vez, abstracto y concreto, metafísico e histórico. Los valores humanos se encarnan en la acción humana. El pensamiento se une a la práctica.

Eso significa formas comunitarias de existencia. Libertad de la persona individual en la amistad de prójimo a prójimo. El Evangelio llama a eso amor. Éticamente es lo que se denomina solidaridad humana. Políticamente, vida en una comunidad de hombres libres. Más concretamente aún: es democracia integral.

Las ideas anteriores fluyen, nos parece, de unas palabras recientes pronunciadas por Paulo VI. Ellas apuntan hacia una refutación, un tanto inesperada quizás, de la

vieja tesis naturalista, según la cual el hombre debe ser descrito exclusivamente desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza. Tal tesis había sido desplazada un tanto con el advenimiento de la teoría marxista. Allí, el ser humano es mirado también desde el ángulo de las ciencias sociales, pero dejando siempre inconclusa la relación entre ese punto de vista social y el punto de vista biológico y físico; entre ese mismo enfoque social y el cultural o espiritual. En algún sentido Paulo VI puede incorporar con razón a las doctrinas refutadas en su discurso citado (Mensaje de Navidad), las ideas marxistas. Pero, ello sólo podría hacerse con muchas precauciones doctrinales.

El fondo de la tesis cristiana —y a ello alude esencialmente el Papa— es la consideración de lo humano como una realidad caracterizada por lo espiritual, pero no totalmente agotada allí: también existe lo material en el hombre. Toda la parte que se dé a la materia, sin embargo, no puede hacer olvidar que el hombre es el ser capaz de amor. Allí viene entonces el énfasis de la doctrina cristiana. Y, por eso, Paulo VI dice esta frase que, hoy y siempre, uno debería recordar.

No sólo cuando se habla en teoría o cuando sobrevienen grandes ocasiones ceremoniales. No sólo cuando uno sufre o cuando es derrotado. También cuando el que sufre es otro. También cuando el reconocimiento del ser espiritual significa que la dureza, la venganza y el odio deben ser abandonados para no proceder como los demás lo hicieron con nosotros. Y lo que Paulo VI dice es esto:

“Así es el hombre. Ay de quien lo toque; nace sagrado
“ a la vida, desde el seno materno. Nace siempre dotado
“ de esa peligrosa prerrogativa, la libertad, educable pero
“ inviolable. Nace persona, suficiente para sí misma, pero
“ necesitada igualmente de convivencia social. . . Nace para
“ la verdad, para el amor”.

Organizar la vida social para que eso sea vivido, progresiva e incesantemente, es humanismo. El resto no lo es.

Las estructuras socio económicas de participación popular

Rudolf Rezsóhazy (*)

I

Independientemente del grado de desarrollo de un país, la participación es hoy una de las aspiraciones mayores de las capas políticamente conscientes de toda población. Para muchos líderes, representa la forma moderna de la democracia total. Promete la asociación de los hombres a las decisiones importantes no sólo en materia política, sino también en la esfera económica, social y cultural. Aparece como la vía de liberación de las formas autoritarias de tomar decisiones, que éstas sean de tipo fascista, burocrático o socialista-estatal.

Especialmente en América Latina, yo creo que debemos rechazar el razonamiento según el cual hay que desarrollar primero y organizar una Sociedad fraternal después. ¿Necesitamos el poder dictatorial de los dirigentes primero para resolver los problemas vitales y asociaremos el pueblo al poder más tarde?

No; el desarrollo y la participación son inseparables. La participación confiere su sentido al desarrollo. El crecimiento de los recursos y de los bienes y la promoción de los diferentes valores humanos son ligados entre sí, el éxito de la una condiciona el acierto de la otra.

Lo que yo acabo de afirmar puede ser sostenido a la vez por argumentos de oportunidad y filosóficos.

Entiendo por argumentos de oportunidad la eficacia de la acción. Pretenden que una acción, cualquiera que sea, alcanza su fin tanto más fácilmente cuanto que los ciudadanos han tenido la oportunidad de apreciar su objetivo, de pre-

parar su realización, de contribuir a su ejecución y de cosechar sus frutos.

Entiendo por argumento filosófico la naturaleza del hombre y lo que le conviene.

En este campo, pretendo que el hombre es un ser eminentemente digno y dispone, por lo menos en estado latente, de la capacidad de reconocer su bien. A esta concepción del hombre corresponde una de la sociedad. Si el hombre —aún analfabeto, explotado, embrutecido— es un ser digno porque es la criatura de Dios y porque desde su nacimiento tiene una vocación de humanidad, entonces las instituciones en las cuales vivirá deben asegurarle el derecho de decidir, de coadministrar, de colaborar, de cooperar, de controlar, de ser el dueño de su destino, es decir, el derecho de intervenir cada vez que se decide de su vida.

Esta concepción confiere su sentido al desarrollo. Yo creo que el progreso no es una noción cuantitativa; no estamos todavía evolucionando cuando la renta nacional crece regularmente. La sociedad efectúa progresos cualitativos, es decir, esenciales, cuando hay más plenitud y más humanidad. Y hay más humanidad cuando los hombres llegan a ser artesanos de su suerte en la lucidez del conocimiento.

Considero, pues, la participación como una forma superior de la organización de la vida social.

II

El problema de la participación se plantea siempre que surge el problema del poder, siempre que los hombres se encuentran frente a problemas colectivos:

— En la economía: para planificar los recursos y el desarrollo de la nación o de una región; para administrar la empresa según la fórmula de la cooperación, de la cogestión o de la autogestión;

(*) El profesor Rezsóhazy es Director del Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Católica de Lovaina.

El presente texto corresponde a la conferencia dictada por el autor en las Primeras Jornadas Internacionales sobre Pensamiento Comunitario, celebradas en Mérida, Venezuela, entre el 16 y el 21 de Julio de 1972. Fue publicado originalmente por el Centro de Investigaciones Económico-Sociales para Latinoamérica (CIESLA) de Caracas, Venezuela.

- en la vida social: para dirigir los sindicatos, para administrar el seguro social, para desarrollar las comunidades, para plantear el crecimiento de las ciudades, para orientar las diferentes asociaciones populares;
- en la vida cultural: para planificar la enseñanza, para administrar las universidades y las escuelas superiores, para hacer vivir los diferentes organismos culturales;
- en la vida política: para legislar en el municipio, en la provincia, en el parlamento, para animar los partidos, definir y realizar sus programas;
- en la Iglesia; por fin, donde el pueblo de Dios, siempre más adulto, no es ya una masa que salvar, sino también el coautor de su salvación.

Evidentemente, la participación toma las formas más diversas según las organizaciones, los problemas que resolver y las personas interesadas. Así, puede escalonarse de la simple presencia hasta la creación. Así, el escalafón inferior, se puede decir que alguien participa en la sociedad cuando simplemente contribuye a conservar-la, a perpetuarla. Pero, en la etapa superior se puede decir que alguien participa en la sociedad cuando es actor consciente y contribuye efectivamente a cambiarla.

La participación alcanza, pues, su significación completa cuando el hombre es ciudadano y actor, decide, controla, lleva responsabilidades, toma parte en la producción de los bienes, de los servicios y del saber.

III

Sin embargo, no podemos encarar la participación únicamente bajo el ángulo doctrinal, teniendo en cuenta una especie de hombre ideal, dotado de sentido cívico innato, que evoluciona en una sociedad armoniosa en la cual todos los problemas se resuelven por cambios de ideas corteses y todo el mundo busca el bien común.

La participación debe ser iniciada en una sociedad en donde encontramos numerosas injusticias, en donde los hombres no se comprenden, se comportan como adversarios y tienen, frente al porvenir, proyectos no sólo divergentes, sino también contradictorios.

Es, pues, imposible tener sobre la participación un concepto realista, sin examinar las condiciones sociales y culturales efectivas de su aparición, de sus conquistas eventuales y de su éxito.

1.—Una de las primeras condiciones sociológicas de la participación es el consentimiento. La participación no tiene sentido sino en un poder cuyos fundamentos y objetivos son reconocidos co-

mo legítimos. Si el consentimiento no existe, reinan la desconfianza, el rechazo de colaborar, de comprometerse, de integrarse, el temor a responsabilizarse.

El grupo social que no reconoce la legitimidad de las bases de la organización donde está presente, quiere naturalmente mantener entera la posibilidad de reivindicar, de protestar, y de construir una u otra organización.

Un ejemplo típico en este sentido es el papel de los estudiantes en la Universidad desde la gran ola de protesta que ha sacudido las instituciones de enseñanza superior en los Estados Unidos, en Europa y en América Latina. Otro ejemplo es el puesto que ocupan los sindicatos en la mayoría de las economías de Europa Occidental, a la vez integrados y en posición de contradicción. Recogemos las palabras de un líder sindical francés quien explica por qué su grupo no quiere participar en la elaboración del plan:

“Hay que apartar los equívocos: el desarrollo del producto nacional en el interés de todos, no basta para crear una verdadera unanimidad. El reparto de los frutos de la economía se hace según una cierta jerarquía social que los trabajadores rechazan. La participación o la firma de un acuerdo puede reducir la distancia que separa los grupos, pero no cambian la naturaleza de sus relaciones.

En un acuerdo de salarios, por ejemplo, el empresario considera el aumento de su precio de costo mientras que el trabajador contempla el mejoramiento de su poder adquisitivo. La evolución económica cambiará rápidamente las condiciones del contrato. ¿Cómo comprometerse para toda la duración de cuatro años de plan cuando los cambios históricos son imprevisibles?”

Se encuentra en mi país, en Bélgica, el mismo papel ambiguo que puede desempeñar el sindicato. Tenemos juntas de desarrollo regional en las cuales participan los representantes de las diferentes fuerzas económicas y los poderes públicos. El representante sindical debe jugar un papel conciliador y colaborador puesto que su aspiración es, como la de los demás, atraer las inversiones a la región para crear empleos nuevos. Pero tan pronto como las inversiones comienzan a fructificar, aparece el carácter reivindicativo del sindicato, con lo cual la participación cede ante la reivindicación, puesto que el objetivo entonces se encamina a que la mayor parte de los beneficios llegue a los trabajadores.

Depende por lo tanto, del grado de conocimiento que prevalece en un conjunto social, que el mismo grupo pueda ser una fuerza de combate o una fuerza de colaboración. Es así que, según el tipo de organización universitaria, po-

demo encontrar movimientos estudiantiles participacionistas o protestarios del mismo modo que del tipo de organización de la empresa nos encontramos obreros unidos en sindicatos de reivindicación o trabajadores asociados en unidades cooperativas.

2.—Menciono como segunda condición de la participación, lo que es una consecuencia de la primera, que es la ausencia de conflictos entre los miembros de la organización o entre éstos y la dirección. La participación es incompatible con una tensión fundamental y permanente. Exige una cierta proximidad social entre los miembros y la dirección; y si la organización es homogénea o comprende elementos complementarios entonces la participación tendrá posibilidades. Podríamos así imaginarnos una serie de situaciones a partir de la participación efectiva hasta la inexistencia completa de toda colaboración, por ejemplo, de asociaciones profesionales de dimensión humana, como una sección sindical de empresa, hasta una nación en estado de revolución abierta donde no hay sino ruptura y lucha.

Vemos, pues, que la participación en un conjunto social es tanto más débil cuanto que los hombres se sitúan lejos del centro del poder y que se sienten impotentes. La más débil participación en las instituciones legales se encuentra, por ejemplo, en las poblaciones marginales. Las capas económicas y socialmente postergadas adoptan una actitud negativa frente a los líderes oficiales y sus organizaciones y proyectos, porque se consideran muy diferentes de ellos y desheredados. De esta manera estos sectores sociales se consideran completamente disociados del poder, y, por consiguiente, se abstienen, de toda acción o se limitan a expresar sus resentimientos.

3.—En tercer lugar, subrayamos la existencia o la ausencia de libertades públicas.

Yo pienso no solamente en las garantías constitucionales de libertades como las de asociación, de opinión, de prensa o de reunión, sin las cuales, con toda evidencia, la participación es imposible, puesto que participar significa también dar libremente su parecer, asociarse con los demás, comunicarse, escoger entre soluciones diferentes.

Y pienso también en la manera que estas libertades se utilizan, se realizan, se viven. Y esto puede variar mucho de un país al otro, aunque las constituciones sean semejantes. En el ejercicio de la libertad lo que favorece la participación es la tolerancia, la receptividad con respeto a las opiniones de los demás, la aceptación de la diversidad, del pluralismo y, más particularmente, un cierto modo de solución de los pro-

blemas que consiste en buscar y encontrar soluciones aceptables a las diferencias que dividen a los hombres, sin romper la unidad. Seguramente, esta mentalidad pública no se haya hoy sino en países cuya historia estuvo relativamente al abrigo de las grandes convulsiones sociales y que pudieron solucionar en el pasado sus problemas más cruciales de modo que las diferentes clases sociales no se miran hoy como enemigas.

4.—Citamos como otro elemento indispensable la formación y la información. Uno no participa sino en lo que comprende.

La formación en vista de la participación pertenece primero a la escuela: la educación cívica; las cooperativas escolares, el estímulo a la creatividad, el despertar del sentido de las responsabilidades, la asociación progresiva de los alumnos para su propia educación, son algunos de los medios principales. Después, habría que reservar a la formación un lugar mucho más importante en los medios de comunicación social. La contribución de los periódicos, de la radio, de la televisión, es insignificante cuando sería posible explicar al público los asuntos sociales, económicos, culturales, de una manera concreta y sencilla. Pero yo atribuyo el papel más considerable a las asociaciones populares como las cooperativas, los sindicatos, las unidades de desarrollo de la comunidad, los movimientos de promoción cultural que deberían ser los lugares de predilección para crear y difundir la madurez cívica. La información comprende la circulación de las noticias y de los mensajes entre la base y la cumbre, en ambas direcciones.

De la base sube a la cumbre la expresión de las aspiraciones, de las necesidades, de los valores, de las opciones concernientes a las grandes líneas de la política a seguir. De la alta dirección se hace llegar a la base la explicación de los problemas a solucionar, de los riesgos de las decisiones a tomar, la definición de las opciones entre las cuales la elección es posible.

Se trata de un movimiento dialéctico, de un flujo que corre hacia todas las partes de la organización, sin interrupción y con toda franqueza.

La formación y la información son las garantías contra la degeneración de la participación que se produce cuando la representación cae entre las manos de los profesionales o de los demagogos que manipulan la base. No invoco aquí un peligro imaginario. Conocemos bien todos en la Universidad a la gente que polarizan la atención sobre problemas emocionales menores para hacer elegir. Una vez dentro del Consejo donde se toman las decisiones estas personas ya no piensan sino en la promoción de

su ideología para la cual la Universidad es un mero instrumento, la promoción de los intereses de los electores se olvida. Conocemos bien, así mismo, las asociaciones populares cuyos dirigentes transformaron su administración en burocracia sindical o en tecnocracia cooperativa, en ruptura o sin contacto con los miembros. Es así que se comprenden las huelgas lanzadas al margen del aparato sindical o las cooperativas que se transforman en empresa capitalista, sirviendo los intereses de unos cuantos, por lo que pierden la adhesión de sus miembros.

5.—Es menester insistir también en la presencia de la autoridad. Así, la dirección responsable es otra condición sociológica de la participación, que tiene una duración suficiente aunque de carácter temporal. Se puede siempre discutir sobre los modos de participación; empero no es permitido discutir la autoridad del dirigente regularmente designado.

Insisto sobre este punto tanto más que las asociaciones populares tiene una tradición de desconfianza frente a toda autoridad, porque son a menudo las víctimas de poderes nacionales o extranjeros opresores.

Pero el movimiento popular donde se practica la participación, el poder ejerce una autoridad de servicio, constituida democráticamente y responsable ante la fuente de su poder. Aquí la participación es practicable si los miembros consideran la jerarquía que han establecido como una emanación de ellos y no como un instrumento de represión. La actitud frecuentemente infantil de protestar a la autoridad que persiste en los movimientos populares es altamente nociva porque conduce al fraccionamiento y a la debilitación.

Por consiguiente, el liderazgo que ha recibido un mandato regular debe ser indiscutible e irrevocable, al contrario de las prácticas anarquistas incapaces de dotar a las fuerzas populares de una dirección permanente con una estrategia clara y segura. En la participación lo que está en juego es su eficacia; pues lo que mata la participación es la "sobreparticipación", su exceso, que proviene del abuso de las reuniones en las discusiones sin fin, las asambleas libres, la política de camarillas y el desaliento que sigue, a todas estas desviaciones de lo que debe significar una auténtica participación.

De este análisis deducimos dos conclusiones:

1. Que las enfermedades mortales de la participación son:
 - las oposiciones profundas entre los ciudadanos.
 - la desconfianza.

- la falta de información y de formación
- los demagogos que acaparan la representación
- la "sobreparticipación" y
- la ineficiencia.

2. De acuerdo al grado de presencia o de ausencia de las condiciones sociológicas de la participación en un conjunto social podemos distinguir tres tipos de entidades.

— las sociedades de participación, es decir, entidades que son en general organizaciones o asociaciones secundarias, con carácter democrático, con miembros que gozan de condiciones semejantes y de una conciencia social responsable.

— las sociedades controladas, es decir, asociaciones secundarias e incluso sociedades globales, con estructuras que permiten la expresión libre, pero que contienen elementos conflictivos, y con miembros que tienen condiciones diferentes pero gozan de una conciencia social consciente. En este caso, existen una participación y una colaboración parciales como objetivo, sin que esta actitud acarree la co-responsabilidad de los miembros. Estos prefieren no identificarse al poder para poder controlarlo o censurarlo mejor. Ya he citado anteriormente en este respecto, la política de los sindicatos europeos frente al poder económico.

— Las sociedades conflictivas, es decir, asociaciones secundarias o sociedades globales cuyos miembros tienen condiciones diferentes y están divididos en cuanto a lo esencial de los objetivos y del funcionamiento de su entidad social. Aquí hay no sólo competencia para el poder, sino también lucha entre el poder y los miembros mismos que no se entienden sobre los principios de su coexistencia.

IV

Entramos ahora más adelante en el estudio de las modalidades de la participación en un conjunto social en el cual las condiciones sociológicas previas están presentes.

Formularé el principio conductor siguiente: no vale participar sino en lo que es importante.

Una de las maneras más seguras para eliminar la participación, es de reservar las decisiones a un círculo de íntimos y de organizar asambleas puramente formales que deliberan sobre problemas banales. La consecuencia cierta de esta práctica es la desaparición del interés que los miembros llevan a los asuntos de la colectividad.

La cuestión es entonces saber cómo delimi-

tar lo que pertenece a la autoridad y lo que exige la participación.

Yo creo, que es posible trazar, en el campo de las decisiones (que sean políticas, económicas, sociales u otras) la línea de separación siguiente:

Hay por un lado, lo que yo llamaría la zona de indiferencia que abarca todos los asuntos que están del orden del ejecutivo ó, a propósito de los cuales, los miembros no tienen una opinión caracterizada. En esta zona su consentimiento es, pues, tácito: dejan actuar el poder que les guía y elige los objetivos y los medios. Es la zona de la autoridad.

Hay por otro lado, lo que yo llamaría la zona de interés vital que abarca todos los asuntos que los miembros juzgan importantes y, a propósito de los cuales, no sólo tienen una opinión, sino que deben ser consultados. En esta zona su consentimiento es, por ende, explícito: quieren expresar su parecer o imponer su elección. Es la zona de la participación.

Otra aproximación para delimitar autoridad y participación consiste en distinguir entre decisión política y decisión técnica.

Las decisiones políticas corresponden a las

opciones generales, son influenciadas por los valores, las ideas, las concepciones. En este campo tenemos que considerar a los ciudadanos como iguales. Es la zona de la participación.

Las decisiones técnicas implican competencia especiales. A este respecto, los ciudadanos no son iguales, puesto que no tienen la misma habilidad. Es la zona de la autoridad que confiere ya sea la delegación de los poderes, ya sea los conocimientos adquiridos.

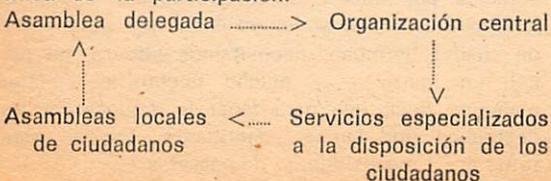
El ideal de la administración es conferir a los problemas un carácter rutinario, es decir, de solucionarlo de una vez, para poder transferirlos de lo político al técnico y encontrarse así sobre lo esencial (ejemplo: del edificio autogestionado donde los residentes podían elegir el día de la semana para el funcionamiento de agua caliente).

Vemos, pues, que el doble criterio para distinguir entre autoridad y participación es la opinión pública y la naturaleza de los problemas.

Para ser más concreto, examinemos un ejemplo con ayuda de un cuadro. Se trata de los problemas que puedan plantearse en el desarrollo regional:

	Decisión política	Administración
expansión económica enseñanza y equipamiento escolar equipamiento cultural equipamiento de servicio público (agua, vialidad, gas, electricidad) obras públicas construcción y alojamiento urbanismo equipamiento de salud protección (policía, bomberos) servicios sociales protección de la naturaleza transportes públicos tráfico equipamiento turístico etc.		

Si queremos organizar estos servicios y equipamientos por el método del desarrollo de la comunidad, que representen en este caso la aplicación de la participación, logramos un esquema doble: la línea de la administración y la línea de la participación.



V

¿Quiénes son las personas presentes en la línea de la participación? ¿Quién tiene derecho para participar?

Podemos contestar a esta interrogación bajo la luz de dos criterios: la manera de organizar la participación depende de la naturaleza del conjunto social de que se trata y del grado de implicación de los miembros.

1. Es claro que la sociedad global, la comunidad regional, las asociaciones secundarias, la

Iglesia, la Universidad, etc., son otros tantos conjuntos sociales muy diferentes. En virtud de su naturaleza diferente, deben recibir órganos y canales de participación que serán también diferentes.

Voy a ilustrar éste por tres ejemplos:

El desarrollo de la comunidad es un método de administración y de desenvolvimiento de las entidades regionales, rurales o urbanas. Está por naturaleza estructurado para funcionar según el principio de la participación: los consejos comunales, los comités de vecindad, los delegados de las asociaciones especializadas (como la de los agricultores, de los comerciantes, de los usuarios de servicios, del movimiento obrero, de las ligas de familia, de los clubes femeninos, etc.) toman parte del poder.

La planificación de la enseñanza ya es una actividad que no depende únicamente de las opiniones de los interesados, si no lleva consigo una parte amplia de tecnicidad. Aquí, las partes participantes son los ministerios interesados, las asociaciones de profesores; las asociaciones de padres y, eventualmente, la Universidad que forma a los profesores. Pero una buena parte de las decisiones controladas, es obra de expertos.

La Iglesia representa un tercer ejemplo, de naturaleza completamente diferente de los mencionados. Aquí la autoridad no viene de los miembros, sino de Dios. No está conferida por delegación de la base, está otorgada y transmitida en la línea de la continuidad apostólica. Sin embargo, la evolución de las costumbres reclama la modificación del ejercicio de esta autoridad a la cual el pueblo de Dios se haya cada vez más asociado. Es así que vemos multiplicarse los organismos de participación, como los consejos presbiterales, y cambiar el proceso de decisión que vuelve mucho más colegial, sin cambiar la naturaleza y el origen de la autoridad.

2. El grado de implicación es el otro criterio que determina el derecho para participar.

En un número elevado de conjuntos sociales, este grado de implicación es por principio igual para todos los miembros y no confiere más derechos a los unos que a los otros. Así, no podemos decir que un ciudadano sea más interesado en los asuntos de la nación que otro; ante la participación política todos los ciudadanos son iguales. Es lo mismo en la vida de una empresa cualquiera que sea su puesto en la cooperativa, cada cooperado tiene un solo voto en la Asamblea General de su sociedad.

Pero existen también conjuntos sociales donde el grado de implicación de los miembros es diferente. A esta diferencia corresponden derechos diferentes para participar. Un ejemplo típico

en este sentido es la Universidad donde el puesto de los profesores y de los investigadores es diferente del puesto de los estudiantes. Para los primeros, la Universidad es el lugar de ejercicio de su profesión, la implicación es total y permanente, pero para los segundos, la Universidad es el lugar de un aprendizaje de duración limitada, la implicación es parcial.

VI

La organización de la participación plantea inevitablemente la pregunta de la delegación de los poderes. De veras en ningún conjunto social, sea el más pequeño, es posible para todos los miembros preocuparse de todo. Los miembros deben constituir una asamblea, un parlamento, un comité, un consejo, un gobierno, etc. y delegar a estos órganos las funciones que se les otorgarán con el carácter de depositarios.

El éxito de la participación depende en larga medida de la manera en que conciben la delegación de los poderes y las responsabilidades que le corresponden.

Me limitaré aquí a mencionar dos principios que me parecen importantes: el de la subsidiariedad y el de la confianza.

El principio de la subsidiariedad expresa la soberanía de los miembros y prescribe que en la jerarquía de los órganos, el poder debe colocarse tan próximo de la base como sea posible. Una competencia no debe ser delegada por un órgano inferior a un órgano superior (p. ej.: por una asamblea a un consejo), sino cuando el órgano superior cumple mejor la tarea en el interés de los miembros.

El principio de la confianza enuncia la práctica que consiste en evitar de tratar los asuntos litigiosos, demasiado delicados o complicados en la asamblea, sino confiarlos a una comisión restringida. La decisión de esta comisión está aceptada de antemano por todos y sin apelación. Se tratan por este método de la confianza, por ejemplo, los asuntos personales, los nombramientos, las promociones, las culpas cometidas por los miembros, etc.

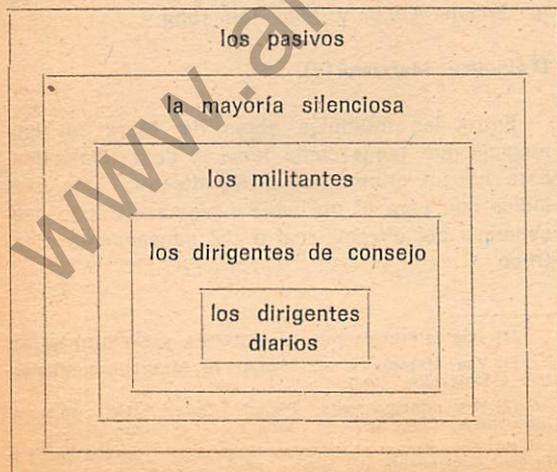
Sin embargo, más allá de la redacción juiciosa de la constitución o de los estatutos que reglamentan la participación, hay algo todavía más importante: el espíritu de los miembros que vivifica o condena la participación. Es de él que depende por último el funcionamiento diario de la organización. Si podemos decir que para pintar un cuadro hermoso, necesitamos pintura, un pincel, un lienzo y..., mucho talento, así mismo podemos decir que para tener la democracia, necesitamos una buena constitución, buenos estatutos y... necesitamos demócratas.

¿Que nos enseña la experiencia? Nos muestra que es difícil de medir el grado de participación de los miembros porque los índices son superficiales o no se definen fácilmente: ¿Tomaremos el número de presencias en las asambleas? ¿El número de votos expresados en una elección? Sea, de ello lo que fuese, las experiencias nos enseñan que la participación real de los miembros varía de un conjunto social al otro e incluso de un miembro al otro en la misma organización.

Uno de los factores decisivos es el grado de vinculación de los miembros que depende del interés que los miembros ponen en los asuntos de su sociedad. Normalmente este interés es más intenso cuando se trata de problemas existenciales, como la defensa y la promoción de una profesión. Es más débil cuando se trata de cosas periféricas, como la rebaja que puede ofrecer una asociación cultural sobre las entradas al cine. El grado de vinculación global puede variar según la actualidad. Es conocido que las asambleas generales de las cooperativas se vacían cuando todo marcha bien y nada importante se anuncia a los miembros, mientras que se llenan cuando los beneficios se reducen o cuando inversiones importantes se deciden.

En la misma organización, encontraremos a miembros que participan con más o menos fervor y asiduidad. Esto depende de factores tan variados como el temperamento, las responsabilidades llevadas, la antigüedad o la experiencia. Unos son líderes verdaderos, se identifican con la organización, están afiliados por convicción. Otros se dejan influenciar, están afiliados por conformidad.

En casi todos los conjuntos sociales encontramos cinco clases de miembros:



La participación no es un regalo gratuito de los dioses. Se halla al cabo de un largo proceso histórico. Como ya lo he subrayado es el resultado de un aprendizaje en el tiempo. Durante este tiempo, por un lado, la sociedad debe transformarse, realizar reformas profundas de estructura, crear instituciones nuevas y, por otro lado, los hombres deben cambiar su mentalidad, elaborar nuevas maneras de vivir, transformar su cultura, aprender a solucionar sus problemas colectivos.

Aunque las etapas de esta evolución se miden por generaciones puesto que los progresos cualitativos son fatalmente lentos, es hoy mismo cuando debemos poner manos a la obra.

Poco importa el orden que seguirán los hombres de progreso para construir en un país nuevo, el tema de la participación queda de actualidad ardiente.

Estos hombres pueden tener la oportunidad — gracias a elecciones victoriosas o a otras coyunturas favorables — de pasar rápidamente a realizar reformas de estructura. En este caso, la creación de las instituciones precede al trabajo de preparación a la participación, la educación. Pero la obra de formación debe intervenir inmediatamente so pena de constituir organizaciones vacías, sin alma.

Puede ocurrir también que la acción transformadora de las estructuras, sea demasiado lenta o se choque con obstáculos. En este caso, el trabajo de preparación a la participación, la educación en las asociaciones populares es una obra estratégica. En efecto, a medida que se esparcen y se arrigan las asociaciones populares y se despierta la conciencia popular, se acerca la hora de los cambios globales y profundos. Y cuando, finalmente, la base popular ya está suficientemente sólida para pasar a la toma del poder, a las reformas de estructuras, las instituciones nuevas se edifican más rápidamente porque sus miembros se han preparado para participar en ellas.

Supongo que mis amigos venezolanos planean también el problema de escoger el camino más rápido y más seguro hacia este mundo de justicia y de libertad al cual aspiramos a ambos lados del océano. Buscan, sin duda, ante todo disminuir los sufrimientos de los hombres, liberarles de la servidumbre de sus condiciones materiales. Este trabajo, hay que hacerlo no solo para los hombres, sino también con los hombres. La conquista ofrecida a los demás puede ser un lindo regalo. Pero solamente las conquistas realizadas comunitariamente tienen un precio y pueden dar la belleza a la vida.

Ética y Política

(Segunda Parte) *

R. P. Eduardo Kinnen

El Marxismo-Leninismo.

Se sabe que C. Marx formó su primer pensamiento filosófico en la escuela de los hegelianos. Aunque después se haya separado de dicha escuela, y la haya combatido con vehemencia, es indudable que su pensamiento quedó marcado para siempre por las primeras influencias recibidas. El mismo dejó en claro desde sus primeros escritos, que rechazada de plano el sistema hegeliano, pero que mantenía en cierto sentido el método dialéctico de su antiguo maestro. Por su parte, sus continuadores tenían la misma actitud frente a Hegel, y muchas veces volvían a las fuentes del pensamiento dialéctico, o sea la "Lógica" de Hegel, por encima de Marx.

No es extraño, por lo tanto, que la dialéctica marxista presente las mismas virtudes y los mismos vicios que la dialéctica hegeliana, y quizás más aun los vicios que las virtudes. En vista de la importancia del pensamiento marxista en nuestros días, y sobre todo en la política actual, en el mundo entero, conviene, por consiguiente, analizar el contenido de la dialéctica marxista, en Marx y en sus continuadores hasta Mao Tse Tung, y las aplicaciones de dicha dialéctica en la teoría revolucionaria. Así se entenderá por qué la ética está subordinada a la política, en el marxismo-leninismo igual que en Hegel, y quizás más que en éste.

I LA DIALECTICA MARXISTA.

Si se abre un manual soviético de "Dialéctica marxista-leninista", se verá que entre los autores básicos citados el nombre de Marx está casi au-

sente, pero que los de Engels y Lenin aparecen en cada instante (1). Este solo hecho basta para darse cuenta de que la dialéctica marxista, en su forma actual, es bastante diferente de la concebida por el fundador principal del movimiento comunista. De hecho, como se mostró en diversas obras (2), en el transcurso de los años el pensamiento y la "praxis" marxistas se alejaron cada vez más de los conceptos iniciales. Quizás a eso se debe la subordinación total de lo que queda de ética, en el movimiento comunista, a la praxis política.

Conviene, por lo tanto, analizar una por una las diversas etapas en la evolución del pensamiento dialéctico marxista, empezando con el mismo Marx, para, en seguida, estudiar la dialéctica en los principales continuadores de éste: Engels, Lenin y Mao Tse Tung.

Dialéctica Marxiana (3).

Entre las múltiples obras de Marx no hay ninguna que tenga como tema el de la dialéctica. Este es un primer hecho significativo, que nos indica que para él no había ninguna dialéctica separada del devenir real o del pensamiento científico.

(*) Ver la Primera Parte en POLITICA Y ESPIRITU N.º 436

(1) Vea Makarov y o., Manual de Materialismo Dialéctico (Montevideo 1963).

(2) Vea principalmente: Eduardo Kinnen, ¿Ha muerto el Marxismo? IDEP, Santiago, 1973.

(3) Empleamos el término "marxiano" cuando se trata del pensamiento del mismo Marx.

En efecto, la dialéctica tiene en Marx ese doble sentido: ella es, en primer lugar, un método de investigación científica; pero, sobre todo, es el **devenir real** del hombre y de la sociedad, el cual es captado por el pensamiento dialéctico, cuya expresión máxima es el "materialismo histórico". Desde luego, el aspecto más importante de la dialéctica (tanto "marxiana" como, después, "marxista") es el segundo, porque incluye toda una interpretación del hombre y de la evolución social e histórica.

Se puede decir que la dialéctica en cuanto método de investigación no es sino un método que corresponde a un pensamiento auténticamente científico, principalmente en las ciencias humanas. Marx lo practicó en todas sus obras sociológicas, y sobre todo en su gran obra "El Capital", cuyo contenido es de crítica económica a la vez que sociológica. En un famoso texto, escrito unos años antes de la publicación del primer libro de "El Capital", el autor expone con toda claridad en qué consiste dicho método (4). Para el autor marxista francés contemporáneo, L. Althusser, es éste también el principal aspecto de la dialéctica marxiana (5).

Como lo explica con toda claridad el intérprete moderno, en ese sentido la dialéctica consiste en un análisis en tres etapas, las cuales tienen alguna relación (lejana) con el esquema dialéctico hegeliano. El sociólogo, por ejemplo, que quiere analizar la realidad de la población de un país parte de un concepto aparentemente concreto, pero muy general, de "población". En una segunda etapa, el científico tiene que analizar y, por eso, descomponer, el primer concepto en una serie de otros conceptos más "abstractos" como son: clases, composición y evolución demográfica, base económica, renta, gastos, alimentación, etc. Después de la segunda etapa (analítica), viene la tercera, sintética: en ella el científico vuelve de lo abstracto a lo concreto, para formarse un concepto sintético de lo que es, realmente, la población de un país, en un momento dado. Como lo muestra Althusser en la segunda obra, "Leer el Capital", ese es el método empleado por Marx en su análisis de la economía capitalista, para formar el "concepto" de capitalismo. En el plano meramente científico no hay nada que objetar a dicho método, el cual no corresponde sino a las exigencias de un pensamiento realmente científico y moderno.

(4) Vea: "Contribución a la Crítica de la Economía Política, Prólogo" (texto de 1859).

(5) Vea: L. Althusser, "Pour Marx" y "Lire le Capital". La primera obra ha sido traducida por M. Harnacker, con el título: "La Revolución teórica de Marx" (ed. Siglo XX, México).

Pero, contrariamente a la tesis del autor marxista francés, pensamos que ni el pensamiento de Marx en general, ni su dialéctica en particular, se limitan a ese aspecto (6). El "materialismo dialéctico e histórico" del autor de "El Capital", y coautor del "Manifiesto Comunista", incluye toda una antropología y una filosofía social, las cuales ha mantenido, en lo esencial, hasta sus últimos escritos. Y la "dialéctica" no es sino un aspecto, no tanto de su antropología como de su filosofía social.

Para Marx el hombre es un producto, no de la materia, sino de la "naturaleza". El es un "ser natural", pero esencialmente distinto de los animales, por la universalidad de su conciencia y de su inteligencia, por su libertad, y por su actividad productiva o su "trabajo". En efecto, los caracteres distintos del hombre se manifiestan principalmente en su actividad productora, la cual consiste sobre todo en transformar la naturaleza, para "humanizarla" y, así, humanizarse así mismo y más perfectamente.

En todo eso se manifiesta la dialéctica "real", según la concepción marxiana, la cual es esencialmente una dialéctica "hombre-naturaleza", o sea un incesante intercambio entre el "sujeto y el objeto", intercambio que tiene como resultado una incesante y mutua transformación de los dos (7). Esta concepción, que Marx desarrolla en detalle en uno de sus primeros escritos, los "Manuscritos Económico-filosóficos" (de 1844), el autor la mantuvo durante toda su vida, como la manifiestan textos explícitos de la "Ideología Alemana" (1845), del libro I de "El Capital" (1867) y del libro III de la misma obra (publicado sólo después de la muerte del autor). Como el contenido de "El Capital" es principalmente económico, es obvio que su autor insiste allí sobre su concepción del trabajo humano, en cuanto manifestación de la dialéctica hombre-naturaleza, concepción que por lo demás es el núcleo básico de dicha dialéctica.

En efecto, según algunos textos famosos de los "Manuscritos", la personalidad del hombre se constituye y se realiza principalmente a través del "trabajo", o sea del acto productivo. Según dichos textos, el carácter "humano" del tra-

(6) Vea nuestro estudio: "El Marxismo, ¿Humanismo o antihumanismo?" (IDEP 1972). Es significativo que en la FLACSO, instituto de posgraduados (/), se admite como dogma la interpretación althusseriana y se ignora olímpicamente cualquier otra interpretación del marxismo. Esta actitud nos parece contraria al verdadero espíritu científico, el cual exige el análisis y la confrontación de las tesis más opuestas, considerando sobretodo que la inmensa mayoría de los intérpretes de Marx no comparten la tesis de Althusser. Tal actitud cerrada y dogmática no habla precisamente en favor de estas últimas...

(7) cf. J. I. Calvez, el Pensamiento de C. Marx, parte III "La Dialéctica".

bajo, en oposición a la actividad animal, le proviene de la conciencia, de la universalidad de la inteligencia que lo concibe y que "proyecta" su resultado, y de la libertad, con lo cual se realiza. Ahora bien, en el primer libro de "El Capital" —publicado más de veinte años más tarde— Marx mantiene exactamente la misma concepción y la desarrolla todavía más, así que se puede decir que allí se encuentra toda una filosofía del trabajo. En el capítulo V del mismo libro indica los conceptos generales de dicha filosofía, insistiendo sobre el hecho que el trabajo humano tiene **las mismas características en los regímenes económicos más diversos**, lo que confirma que se trata realmente de una "filosofía general" del trabajo. Más adelante aplica sus conceptos generales al desarrollo de la industria capitalista, mostrando como el desarrollo y la "complejificación" de la maquinaria, herramienta fundamental de la industria capitalista, es una evolución necesaria e inevitable, y que caracteriza las diversas fases del régimen capitalista. En efecto, según su filosofía del trabajo, el elemento básico del acto productor es la herramienta, o "instrumento" del trabajo, el cual es sometido a un inevitable y continuo perfeccionamiento, y constituye así el factor principal de esta constante transformación tanto de la naturaleza como del hombre.

Ahora bien, en esa dialéctica marxiana hombre-naturaleza, hay un aspecto que a veces se olvida, pero que es fundamental: el de la fase negativa o "alienación", sin el cual no se trataría de una verdadera dialéctica, sino de una mera evolución unilineal. No hay que olvidar, en efecto, el origen hegeliano de la concepción. El autor mismo no deja ninguna duda al respecto. En el capítulo de los "Manuscritos" relativo a la "Crítica de la dialéctica hegeliana" dice explícitamente que el único valor de la dialéctica de su antiguo maestro es precisamente el "valor positivo de la negatividad". Según ese texto, la fase negativa es inevitable y necesaria, en la evolución individual y social: sólo superando lo "negativo" de la alienación se puede llegar a una síntesis superior, y a un verdadero progreso. La misma doctrina se expone en la "Ideología Alemana", obra básica del materialismo histórico (cuyo coautor es Engels, el cual, por lo tanto, comparte la concepción marxiana). Y en un texto posterior a la publicación del libro I de "El Capital" Marx se refiere explícitamente a la dialéctica hegeliana criticándola como de costumbre, pero insistiendo igual que en los "Manuscritos", sobre el "núcleo racional" de la misma, que es, según él, precisamente la negatividad que la dialéctica descubre en todo proce-

so evolutivo. "En su forma racional, dice textualmente, la dialéctica es un escándalo para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque a la **comprensión positiva de lo existente** añade a la vez **la de su negación**, de su necesaria ruina; porque entiende cada forma en **cuanto resultado de una evolución**, pero también en **el flujo del movimiento**, por lo tanto, **según su aspecto perecible...**" (8).

Se trata, por lo tanto, de una doctrina constante en Marx (contrariamente a la interpretación arbitraria del marxista francés Althusser). Y queda claro, también, que la dialéctica es para nuestro autor mucho más que un método científico y lógico; la dialéctica es tan real como la alienación, y esta última puede ser superada sólo por una evolución que tome en cuenta la serie de enajenaciones reales del hombre, individual y social. Según la doctrina expuesta ya en los **Manuscritos**, no basta superar las alienaciones en el plano meramente intelectual-abstracto, como lo intentó Hegel, sino por medios de cambios reales en las estructuras sociales, como las propicia el comunismo.

En efecto, la dialéctica "hombre-naturaleza" no se limita al hombre individual. La antropología de Marx es sólo como una primera aproximación, o una primera etapa, de la filosofía social del autor. El autor de los **Manuscritos** y coautor de la **Ideología Alemana** no es colectivista; para él el hombre es **a la vez individual y social**, y la individualidad tiene su importancia sobre todo en el plano de la "producción" o creatividad espiritual. Pero la relación hombre-naturaleza es perfecta sólo en el plano social; sólo la sociedad, o la comunidad de los hombres, es capaz de llevar a cabo la transformación de la naturaleza y su "humanización".

Pero aquí la dialéctica y la enajenación cobran una nueva dimensión. Precisamente porque el "otro" puede ser y es, en primer lugar, un "objeto" para el hombre, la posibilidad de la enajenación es mucho más grande en la vida social. Así se explican las diversas formas de alienación social, empezando con la enajenación de la mujer, en el primer grupo social, la familia, hasta las diversas formas de explotación "del hombre por el hombre", en la sucesión de los regímenes económicos.

En ese sentido —y no sólo en cuanto método —y no sólo en cuanto método sociológico, como lo sostiene Althusser—, la dialéctica inspira todo el pensamiento marxiano, y en especial el materialismo histórico, cuyo autor esencial es Marx, según el testimonio de su amigo

(8) Vea: Epílogo a la 2ª edición alemana de **El Capital I**

Engels. La evolución de la base económico-social, o "infraestructura", se desarrolla a través de las contradicciones dialécticas entre hombre y naturaleza, por una parte, y entre fuerzas de producción y relaciones de producción, por otra. Esta última contradicción cobra una importancia especial, y hasta cierta autonomía, a través de la lucha de clases.

Y como la tesis de la lucha de clases inspira toda la acción revolucionaria del marxismo y del comunismo (o "marxismo-leninismo") conviene analizar esta dialéctica de la lucha de clases y de la transformación revolucionaria de la sociedad más adelante, y con más detalles.

De todas maneras este rápido análisis de la dialéctica marxiana mostró claramente, a nuestro juicio, que ella es esencialmente una concepción antropológica y de filosofía social, una dialéctica real y vivida y que según su autor tiene que inspirar toda la acción del hombre en el plano individual a la vez que social. Se puede añadir que en lo que respecta a su forma original, y antes de sufrir las modificaciones que se estudiarán en seguida, de por sí no hay una oposición radical entre ella y las normas éticas tradicionales. Al contrario: lo que Marx quiere, es la realización plena del hombre y la superación de todas las enajenaciones. Se podría decir que el ideal que lo inspira es un ideal de igualdad y de justicia: precisamente porque el hombre enajenado está sujeto a toda clase de desigualdades y de injusticias, hay que impulsar, según él, la evolución social, con una dialéctica revolucionaria, para que todos los hombres y sobre todo el proletariado, pueda alcanzar su realización plena como hombres.

Antes de analizar la dialéctica revolucionaria de la lucha de clases, veamos primero los cambios que sufrió la concepción marxiana a partir del colaborador e íntimo amigo de Marx, Fed. Engels.

La Dialéctica de Engels.

El fundador principal del movimiento comunista, en el plano teórico como en el práctico, es sin duda alguna C. Marx. Sin embargo, en el desarrollo posterior del movimiento tuvo una influencia decisiva su amigo de toda la vida, Federico Engels, y eso principalmente por su manera original de definir la dialéctica.

Marx era un filósofo, que por las circunstancias y por su evolución intelectual fue llevado hacia la antropología y la filosofía social, junto con la acción social revolucionaria. Engels, por su parte, es mucho menos filósofo que su amigo; sus intereses se centraban más bien en el

pensamiento científico. Y aunque en eso era más bien autodidacta, hay que reconocer que tenía un conocimiento bastante extenso y profundo de todas las ciencias de su tiempo.

Por eso, mucho más que su amigo, el rechazaba la filosofía "abstracta", y tendía a confundir el pensamiento filosófico con el científico, o con una síntesis científica. Así se entiende que para él la dialéctica no es, como para Marx, en primer lugar una concepción de la evolución del hombre, individual y social, sino un método de pensamiento. Esta tesis la expone claramente en uno de sus principales libros, donde dice textualmente: "No necesitamos de una filosofía como tal filosofía, ni de un sistema, y ni siquiera de un sistema de filosofía natural. La conciencia de que la totalidad de los fenómenos naturales se encuentran en una conexión sistemática, impulsa a la ciencia a indagar esta conexión sistemática en todas partes, lo mismo en los detalles que en su totalidad" (9).

Para la investigación de esta "conexión sistemática de los fenómenos naturales" hay un solo método: la dialéctica. En su otro libro, "La Dialéctica de la Naturaleza", el autor nos explica en detalle como él concibe dicho método. En primer lugar lo define como la "ciencia de las relaciones, en contraste con la metafísica", con lo cual confirma su rechazo de la filosofía y el carácter puramente cientista o "positivista" de su concepción. Pero estas relaciones entre los fenómenos naturales, objeto de la dialéctica, se expresan en "leyes", según el autor, las cuales son descritas de la siguiente manera: "Las leyes de la dialéctica son extraídas de la historia de la naturaleza, lo mismo que de la historia de la sociedad humana, siendo las leyes más generales de ambas fases del desarrollo histórico, así como del pensamiento" (10).

En este texto se define claramente la concepción que tiene el autor de la dialéctica. No se trata, como en Hegel, de meras leyes del pensamiento, o del desarrollo de la "Idea". Según el "materialismo" profesado por Engels, la "Idea" es reemplazada por la "Naturaleza" o la "Materia", la cual evoluciona dialécticamente. Marx también había hecho bajar la dialéctica "del cielo a la tierra"; pero para el autor de "El Capital", la dialéctica era esencialmente una relación viva y vivida entre el hombre y la naturaleza. En

(9) Vea: F. Engels, Anti-Dühring (Ed. Claridad, Buenos Aires 1967) p. 37 Engels expone su concepción de la dialéctica en el libro citado, el cual es una crítica de las tesis de un socialista alemán, de nombre Dühring. El otro libro importante para conocer la concepción del autor es la "Dialéctica de la Naturaleza", conjunto de textos no totalmente elaborados y editados después de su muerte.

(10) op. cit. p. 1.

Engels este lugar central del hombre desaparece y el lugar de la "Idea" hegeliana es ocupado por una "Materia" impersonal, de la cual el hombre no es sino una de las manifestaciones.

Así se explica que, a pesar de su positivismo, Engels llega a elaborar, de hecho, toda una filosofía nueva, o sea una concepción global del mundo, cuyo factor central es la "materia —que evoluciona— dialécticamente". Como su amigo Marx él seguirá diciendo que la ciencia y sus leyes no son sino la representación, en el cerebro de los hombres, de los fenómenos empíricos reales; pero la concepción cambia del todo, por la sustitución de la relación central "hombre-naturaleza" por el conjunto de las relaciones dialécticas entre los fenómenos de la naturaleza "en devenir". Y el hombre, el cual para Marx era realmente sujeto y persona, no será para Engels (y sus continuadores) sino un objeto, producido por la evolución dialéctica de la naturaleza.

Por eso mismo las leyes de la dialéctica, según Engels, son absolutamente universales, y se aplican tanto al mundo de la física y de la química, como al del hombre individual y social. Se trata, por lo tanto, y mucho más que en Marx, de una simple transformación de la dialéctica hegeliana a una concepción materialista o positivista. Así no es extraño que las leyes de la dialéctica son las mismas de Hegel, concepción que no encuentra ni el más mínimo asidero en los textos marxianos.

Ahora bien, ¿Cuáles son dichas leyes?

En las dos obras mencionadas el autor distingue las tres siguientes:

1. La ley de la transformación de la cantidad en calidad, y viceversa.
2. La ley de la interpenetración de los contrarios.
3. La ley de la negación de la negación.

Conviene analizar con algunos detalles cada una de estas leyes, para entender su significado y para comprender mejor en qué consiste la dialéctica según Engels.

De una manera general hay que recordar que las leyes son copiadas textualmente de la Lógica de Hegel, con la diferencia de que para Hegel ellas eran leyes del pensamiento y del desarrollo de la "Idea", pero que para el autor del "Anti-Dühring" son, en primer lugar, las leyes del devenir real de las cosas y de la sociedad humana. Se nota que, para Hegel, ellas no son sino diversas fórmulas para indicar el desarrollo dialéctico de la Idea, a través de la tesis, la antítesis (la cual surge de la misma tesis, y en ese sentido la tesis se "transforma" en antítesis, y las dos se "interpenetran") y la

síntesis. En efecto, esta última es "negación de la negación", y por eso afirmación "superior".

Veremos como Engels hace muchos esfuerzos para justificar su transposición de dichas leyes, del mundo de los conceptos al de los fenómenos reales; pero parece que, a pesar de toda su ingeniosidad, no alcanzó su objetivo. En efecto, los ejemplos de la física, de la química, de la biología, y hasta de las matemáticas que cita el autor para mostrar cómo se verifican sus leyes en la realidad no son muy convincentes.

Para la primera ley los ejemplos son tomados principalmente de la física y de la química. La constitución de los diversos elementos físicos, las transformaciones químicas (por unión o separación de átomos de diversos tipos), así como las transformaciones de las diferentes formas de energía, una en otra, son según el autor otros tantos ejemplos y pruebas de la "transformación de la cantidad en calidad".

Aparentemente tiene razón. Lo que pasa en todos estos casos es que hay cambios cuantitativos, a los cuales corresponden cambios cualitativos. Así los diversos átomos, con sus cualidades muy distintas, se diferencian esencialmente por el número de sus protones y electrones. En las composiciones químicas, basta añadir o sacar uno o más átomos de diverso tipo a una molécula, para que cambien las cualidades de la misma. Lo mismo pasa, aparentemente, en los cambios de una forma de energía en otra.

Pero si se analizan más a fondo dichos procesos, se ve que la explicación no es tan sencilla, y que no hay tal transformación de cantidades en cualidades. Las cualidades físicas y químicas están ligadas en cada caso, evidentemente, a ciertas cantidades de elementos (protones, electrones, átomos, etc.). Ahora bien, si cambian las cantidades de dichos elementos, es inevitable que cambien también las cualidades. Hay una **relación constante** entre ciertas **cantidades** de elementos y **ciertas cualidades**, pero de ninguna manera "transformación de cantidad en calidad".

Lo mismo se puede decir en las transformaciones de una forma de energía en otra. Para producir energía eléctrica, no basta tener una cantidad de agua (sistema hidroeléctrico) o de carbón (sistema térmico). Dichas cantidades no pueden producir, por sí mismas, la energía eléctrica. Lo que hace falta son, en los dos casos, las turbinas, las cuales, por su disposición especial, producen los cambios electromagnéticos, y, gracias a ellos, la energía eléctrica. Se usan, por lo tanto, **las cualidades** de los metales de las turbinas para producir el cambio cualitativo de energía hidráulica y térmica en energía eléctrica.

La segunda ley tiene más bien un sentido filosófico, y es la base de la "cosmovisión" de Engels. Según ella, los "contrarios se interpenetran"; esto significa, de hecho, que según Engels los contrarios, como son: materia, vida, pensamiento, salen uno de otro. O, en otros términos, todo sale de la "materia", la cual contiene su "contrario", la vida. Por su parte, la "vida" meramente sensitiva (de las plantas, de los animales) contiene su "contrario", el pensamiento. Se trata, como se ve, de una concepción peculiar de la evolución biológica, a partir de la materia inerte. Pero Engels no se preocupa de indicar alguna prueba para su tesis: el afirma, sin más, que la evolución biológica se hizo de esta manera. Estamos, por consiguiente, frente a una concepción filosófica, interesante, de por sí, pero no probada.

En efecto, una concepción como la de Teilhard de Chardin, por ejemplo, tiene por lo menos tanta probabilidad de ser exacta como la de Engels. de la materia, como de su contrario, sino que la materia misma es, en cierto modo, animada. La energía psíquica está, en germen, ya en el átomo y en la molécula, y se manifiesta claramente, cuando las condiciones orgánicas están dadas. En esa concepción hay también, si se quiere, una relación "dialéctica" entre las dos energías (la física y la psíquica), pero ninguna "sale" de la otra por oposición, sino que están presentes desde el principio. Hasta se puede decir, a nuestro juicio, que la "cosmovisión" de Teilhard es mucho más probable que la de Engels, porque el primero se basa en un análisis científico y filosófico de los hechos científicos, lo que éste último no hace, en el caso presente por lo menos.

Por lo que nos interesa en este momento es el hecho que la segunda "ley" de Engels es un simple postulado (no demostrado), y por lo tanto no sirve para la explicación de la evolución o del devenir, ni en el plano biológico ni en el social. Con eso no se piensa negar el hecho que en toda la realidad existe una polaridad, o sea aspectos contrarios, los cuales están en una relación dialéctica, se complementan y hasta se condicionan mutuamente.

La tercera ley, la de la "negación de la negación" es, quizás, la que contiene una mayor parte de verdad, aunque no tampoco en el sentido universal de su autor. En efecto, sus ejemplos tomados de las diversas ciencias no son más convincentes que los relativos a las dos leyes anteriores. Según él, la multiplicación de dos cantidades negativas ($-a \times -a$) da un resultado positivo ($+a^2$), lo que para él es un ejemplo de "síntesis" y de "negación de negación"; pero

no se ve por qué la multiplicación de una cantidad negativa por sí misma equivaldría a su negación. Asimismo, según el autor, en geología la superposición de las diversas capas geológicas, en la formación de la tierra, es una serie de "negaciones", las cuales dan, como "síntesis" final, el actual estado de la tierra, una interpretación casi incomprensible hoy día por su extrañeza.

En el plano biológico, Engels ve ejemplos de la misma ley en el ciclo de crecimiento de las plantas, y de los seres vivos en general, lo que, otra vez, parece ser una interpretación bastante arbitraria. El olvida que el crecimiento orgánico es algo continuo, que no se puede dividir arbitrariamente entres fases distintas, que corresponderían al esquema triádico de "tesis", "antítesis" y "síntesis". Es cierto que Marx, también, interpreta el devenir (pero el devenir de las sociedades) de manera dialéctica, pero sin caer en la rigidez del esquema hegeliano. Para él, el método dialéctico hace ver, en el devenir, los aspectos negativos, los cuales preparan siempre síntesis positivas superiores pero sin que se puedan distinguir, como lo hace su amigo, en cada caso las fases correspondientes al esquema dialéctico de Hegel, ni, sobre todo, sin considerarlas como casos específicos de una "ley" universal".

Sin embargo, hay un caso (de devenir social) en el cual, aparentemente, se verifica la ley de "negación de la negación", y que, por lo demás, es interpretado de la misma manera por los dos autores. Se trata de la transición del capitalismo al comunismo de "El Capital", relativo a dicha transición, Marx emplea los términos de "negación de la negación" (refiriéndose al comunismo), y Engels, en el "Anti-Dühring", no hace sino resumir el pensamiento del primero. Para ellos, el capitalismo es "negación" (o "antítesis"), por cuanto se basa en la explotación de los pequeños propietarios (en la fase de la "acumulación originaria"). Los capitalistas son, por lo tanto, "expropiadores". En ese sentido, el comunismo, el cual arrebató a los capitalistas la propiedad de los medios de producción, es "expropiación de los expropiadores", y, por consiguiente, "negación de la negación".

Lo malo es sólo que, en el único caso, en que Marx se ciñe al esquema dialéctico, no le resultó: en efecto, hasta hoy día estamos esperando dicha "expropiación de los expropiadores" por la revolución comunista, en los países capitalistas, según el esquema marxista (ya marxiano). Como se sabe, en ningún país capitalista se produjo la revolución comunista. Esta última se impuso sólo en países subdesarrollados, por

minorías bien organizadas y eficientes, que supieron aprovechar ciertas circunstancias propicias para imponer los regímenes comunistas respectivos. . .

La conclusión que surge de esta rápida discusión de la dialéctica engelsiana, es, a nuestro juicio, la siguiente: las famosas "leyes" de la dialéctica, copiadas de Hegel, pero interpretadas con criterio materialista, son construcciones meramente arbitrarias, que no resisten el menor análisis. No se niega que la realidad sea, en cierto modo, dialéctica, aún la realidad físico-química y biológica. Dentro de ese devenir dialéctico hay, seguramente, ciertas tendencias generales: las de complementación mutua y de progreso en general, pero sin que se puedan establecer leyes estrictas al respecto, como, por lo demás, pensaba el mismo Marx.

A pesar de eso, la concepción dialéctica de Engels tuvo una influencia decisiva sobre el desarrollo del comunismo post-marxiano, aunque la misma haya sufrido cambios importantes a partir de Lenin. Pero se puede decir, en general, que el método de pensamiento del autor del "Anti-Dühring" suscitó en sus discípulos un defecto que señalamos en relación con la dialéctica hegeliana: a pesar de que, de por sí, el pensamiento dialéctico pretende superar todo dogmatismo, a causa de las rígidas categorías que la caracterizan, creó un nuevo dogmatismo.

Así se explica el carácter dogmático del comunismo, a partir de Lenin principalmente. Y, como se verá más adelante, en eso está una de las raíces principales del totalitarismo comunista y de su desprecio por cualquier norma ética, que se oponga a su sistema dogmático y totalitario.

La Dialéctica en LENIN, STALIN Y MAO TSE-TUNG.

A nuestro juicio el pensador más original y auténtico del comunismo después de Marx, ha sido LENIN. Por eso no es extraño que él se haya ocupado especialmente de la doctrina básica de su concepción, o sea la dialéctica. Aunque en su obra principal de doctrina del conocimiento se inspire principalmente en Engels (11), en su interpretación de la dialéctica, desarrolla en otros textos, va más allá de su predecesor inmediato y vuelve a las fuentes de ese pensamiento, o sea a Marx y a Hegel mismo. Por eso, contrariamente a Engels, no insiste en la aplicación rígida de las "leyes" de la dialéctica a toda la realidad, sino más bien en el aspecto dialéctico del devenir en general.

Así para él la dialéctica hegeliana es "la más universal, rica en contenido y profunda doctrina del desarrollo". Y la "gran idea cardinal" de dicha

concepción es que el mundo "no es un conjunto de objetos terminados y acabados", sino que "las cosas que aparecen estables... pasan por una serie ininterrumpida de cambios". "Para la filosofía dialéctica, prosigue, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de perecedero, y no deja en pie más que el **proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior**, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía".

Aunque se trate de una cita textual de Engels, Lenin expresa más bien aquí la concepción original marxiana, que no conoce las rígidas leyes de Engels, y que se interesa sobre todo en el proceso mismo del devenir, con sus aspectos negativos ("lo perecedero") y su continuo ascenso, que es como una serie de sucesivas "síntesis". Más adelante Lenin insiste sobre esta idea del desarrollo continuo, pero el cual, según él, no se hace en línea recta, sino en "espiral", a través de saltos, catástrofes y retrocesos. Sin embargo, a la larga se nota siempre un progreso, representado por la espiral que se dirige siempre hacia arriba.

Es cierto que el autor habla a veces de las "leyes" universales del desarrollo, pero sin especificar ni citar los conceptos engelsianos. Esto es tanto más significativo, por cuanto en su obra fundamental de doctrina del conocimiento él se refiere constantemente a Engels. Mucho más que para su predecesor, la dialéctica es ante todo un proceso real, es la inter-dependencia a íntima "concatenación" de todos los aspectos de cada fenómeno, así que la interdependencia de todos los fenómenos entre sí, los cuales forman "el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer" y el "proceso único y mundial del movimiento". Y la dialéctica en cuanto método y pensamiento no es sino "el reflejo de dicho proceso en el cerebro pensante".

Hay sin embargo una noción de esta dialéctica que es fundamental para Lenin, porque es el reflejo de un aspecto básico de la realidad: se trata de la "contradicción". En efecto, es la contradicción que da el impulso al movimiento de devenir, por el choque de las diversas fuerzas y tendencias contrarias (en los fenómenos naturales, como en el seno de la sociedad humana). De ahí que en la dialéctica leninista, la noción de contradicción sea la noción central, o según su propia expresión, su "esencia".

En su análisis de dicha noción parte de la tesis engelsiana, expresada en la segunda ley, relativa a la "interpenetración de los contrarios". Se puede decir que esta es la única "ley" de su predecesor, a la cual Lenin da alguna importan-

(11) Ver: "Materialismo y Empiricristianismo".

cia. Sin embargo, al mismo tiempo critica la doctrina tradicional (comunista) al respecto, "por no haber penetrado esta ley en el plano filosófico". Y para realizar esta tarea, el autor vuelve directamente a Hegel, al cual dedicó una gran parte de su tiempo de exilio en Suiza (durante la primera guerra mundial). Fruto de dichos estudios y reflexiones es su obra: "Cuadernos sobre la Lógica de Hegel".

A nuestro juicio en dicha obra Lenin muestra que es un auténtico pensador, porque no se limita en reproducir (como Engels) algunos conceptos de Hegel, sino que los piensa a su manera, en cuanto pensador "materialista". El empieza por rechazar el concepto (de Hegel y de Engels) de la "**identidad de los contrarios**", y lo reemplaza por el de "unidad". La diferencia consiste en lo siguiente: **identidad** significaría que en una primera etapa (la de la "tesis") no hay diferencia entre nociones contrarias o contradictorias; por cuanto la **unidad** de los contrarios admite esta distinción desde el principio. La primera noción, es puramente lógica, como corresponde al racionalismo de Hegel; la segunda es ontológica o metafísica, es decir que se refiere a la realidad de las cosas. Lenin sabía perfectamente que en la realidad existen estas tendencias contrarias y contradictorias, las cuales en ningún momento son idénticas, sino que son íntimamente mezcladas. Por eso el prefiere hablar de la "interpenetración" de los contrarios, y no de su identidad. En Engels, por el contrario, los dos conceptos son confundidos.

Según su propia definición, la unidad de los contrarios consiste, por consiguiente, en la existencia de tendencias contradictorias, que se excluyen mutuamente, y antagónicas, en todos los fenómenos de la naturaleza (incluso en el espíritu y en la sociedad)". Como ya indicamos, por lo mismo el autor rechaza una concepción lineal de la evolución, la cual según él es una concepción mecanicista, y que atribuye el movimiento a un agente externo, Dios o el Sujeto. Para él, el movimiento se explica por sí mismo, precisamente por la unión inicial de las tendencias contrarias, unión que después se "desdobra" y pone de manifiesto los dos polos que se excluyen mutuamente, y que están en una relación dialéctica uno con otro. El movimiento se explica precisamente por esta "lucha" de los contrarios antagónico, y es, por consiguiente, un **automovimiento**.

En su análisis de la contradicción, Lenin parte del pensamiento mismo (el cual, según su materialismo básico, no es sino el reflejo de la realidad). Inspirándose directamente en Hegel, el autor pretende encontrar la contradicción en

"cualquier locución", como por ej. las siguientes: "Las hojas del árbol están verdes"; "Ivan es un hombre" etc. En cualquiera de estas proposiciones estamos uniendo un concepto particular (estas hojas, Ivan) con otro general (verde, hombre). Esto basta a Lenin para decir que "lo particular no existe más que en su relación con lo general", "lo general existe únicamente a través de lo particular", y, más aún, que "**los contrarios son idénticos**". Es evidente que en estas fórmulas el autor se dejó influenciar demasiado por Hegel, sobre todo en la última, la cual afirma la **identidad** de los contrarios, que antes había negado.

Más adelante, refiriéndose a la historia del pensamiento filosófico, Lenin hace notar que allí se manifiesta la misma "dialéctica", o sea una oscilación entre los dos "contrarios" que son el materialismo y el idealismo (observación totalmente exacta, por otra parte). Según él, sólo el materialismo dialéctico puede explicar el surgimiento del idealismo, y hasta integrarlo parcialmente a su concepción, por cuanto reconoce la importancia del pensamiento humano (lo que no hace el materialismo "vulgar"). Después dice textualmente: "Este idealismo es una flor estéril, pero una flor estéril que crece en el árbol vivo, **fértil auténtico, poderoso, objetivo, absoluto** del conocimiento humano".

Aquí el autor parece influenciado, otra vez, demasiado por su maestro Hegel, porque el conocimiento humano da una importancia que sorprende por parte de un "materialista", y que va más allá de la concepción de un Engels por ejemplo. Pero, como lo mostramos más en detalle en otro estudio (12), este texto, junto con otros, mostraría más bien que Lenin no es un "materialista" radical, sino un realista, que en el fondo reconoce la superioridad de la inteligencia y del espíritu sobre lo puramente material.

Sin embargo, el aspecto más importante de la dialéctica es para él, evidentemente, el que se manifiesta en la realidad misma, sea en la naturaleza, sea en la sociedad. Por eso insiste más adelante sobre el hecho que las ciencias naturales detectan el proceso dialéctico en la "naturaleza objetiva", o sea "la transformación de lo particular en lo general, de lo casual en lo necesario" y, en general, "las transformaciones, los matices, la relación mutua de los contrarios". En cuanto a la sociedad, se puede ver en la obra principal de Marx, "El Capital", como se manifiestan las contradicciones en su seno, y eso a partir de la noción de "intercambio de mercade-

(12) Vea: ¿Ha muerto el Marxismo?, cap. sobre la epistemología de Lenin.

rias", punto de partida de las investigaciones marxianas. Según el autor, en dicha relación aparentemente sencilla "se manifiestan todas las contradicciones de la sociedad contemporánea", y "la exposición que sigue (en *El Capital*) nos muestra el desarrollo de estas contradicciones y de esta sociedad en la suma de sus partes aisladas, desde su principio hasta su fin".

Por la misma razón, en una famosa carta al Consejo de redacción de una revista filosófica soviética (de 1922, hacia el fin de su vida), Lenin exhorta a los redactores y colaboradores de la revista a cultivar y organizar "el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista, es decir de aquella dialéctica que Marx aplicó también prácticamente en su obra *El Capital* y en sus obras históricas y políticas". Después de manifestar que también los naturalistas "encontrarán en la interpretación materialista de la dialéctica de Hegel una serie de respuestas a las cuestiones filosóficas que plantea la revolución en las ciencias naturales", indica a los colaboradores de la revista las siguientes directivas: "Desarrollar en todos sus aspectos esta dialéctica; publicar en la revista fragmentos de las principales obras de Hegel, interpretarlas de un modo materialista, comentándolas con ayuda de ejemplos de Marx, y también con ejemplos de la dialéctica aplicada al terreno de las relaciones económicas y políticas, ejemplos que la historia contemporánea... nos ofrece en cantidad extraordinariamente abundante".

Si bien es cierto que Lenin, en su concepción de la dialéctica, se inspira en Hegel, igual que Engels, sin embargo, a nuestro juicio, en eso se manifiesta más "marxiano" que "engelsiano". En efecto, en lugar de atenerse a las leyes y categorías rígidas de su predecesor inmediato, él interpreta a Hegel mucho más en el espíritu de Marx. Para él como para el fundador principal del comunismo, la dialéctica es, en primer lugar el flujo incesante del devenir real de las cosas y de la sociedad, devenir que no se puede captar, por el pensamiento, en categorías ni mucho menos leyes rígidas, sino que el espíritu tiene que tratar de entender como un juego interminable de contradicciones, las cuales tienen que ser comprendidas a través del análisis de las circunstancias concretas de cada caso. Este breve estudio de la dialéctica leninista confirma, por lo tanto, las conclusiones de nuestro anterior estudio sobre Lenin(13), en el sentido que Lenin es un auténtico pensador, el cual, en general,

está fiel al espíritu de Marx, y no cae en las exageraciones y simplificaciones de Engels.

Por eso mismo la dialéctica leninista no lleva, quizás, necesariamente a una separación de la ética y de la política, porque mantiene todavía la inspiración humanista de Marx. A pesar de que, a través de su doctrina relativa al Partido Comunista, Lenin someterá todo el proceso revolucionario a una dirección bastante rígida de éste último, sin embargo lo que quiere es el verdadero desarrollo de los hombres, según la fórmula consagrada del 'Manifiesto': "...una sociedad en la cual el libre desarrollo de cada uno sería la condición del libre desarrollo de todos".

Sólo el sucesor de Lenin, Stalin, ha tenido el triste privilegio de llevar a su término una evolución empezada con Engels, por su concepción mucho más rígida y dogmática.

La obra básica de Stalin tiene precisamente como título: "Materialismo dialéctico y materialismo histórico". Se trata, de hecho, de un capítulo de la historia del Partido Comunista, pero publicado a parte y multiplicado, bajo su régimen, en decenas de millones de ejemplares. Y no es sino un resumen brevísimo (de unas cuarenta páginas) de las ideas de Engels y de Lenin al respecto.

En efecto, en dicho texto el autor cita muy pocas veces a Marx, y más a Engels que a Lenin. Sin nombrar explícitamente las tres "leyes" de la dialéctica de Engels, se refiere repetidas veces a la primera y la segunda (pero no a la tercera). Después de haber insistido sobre el hecho que la dialéctica considera los fenómenos naturales en su movimiento, en sus cambios y su desarrollo, declara que, además, según la dialéctica dichos cambios no son un "simple proceso de crecimiento" paulatino, sino "un proceso en que se pasa de los cambios cuantitativos insignificantes y ocultos a los cambios manifiestos, a los cambios radicales y cualitativos" y, además, en que "estos se producen, no de modo gradual, sino repentina y subitamente... y no de un modo casual, sino con arreglo a las leyes, como resultado de la acumulación de una serie de cambios inadvertidos y graduales".

Es evidente que el autor se refiere aquí a la primera ley de Engels, la de la "transformación de la cantidad en calidad". Por lo demás, más adelante lo dice explícitamente, cuando cita a Engels que afirma que "en física todo cambio es una transformación de cantidad en calidad, una consecuencia del cambio cuantitativo de la masa de movimiento de cualquier forma inherente al cuerpo o que se transmite a éste". Asimismo reproduce la afirmación de Engels según la cual

(13) Vea: ¿Ha muerto el Marxismo?

la "química es la ciencia de los cambios cualitativos de los cuerpos por los efectos de los cambios producidos en su composición cuantitativa".

Se ve que la autoridad de Engels le basta al autor. Para él la primera ley de la dialéctica engelsiana es una verdad indiscutible, sin reparar en lo más mínimo en las graves dificultades que hemos señalado.

De la misma manera la segunda ley, relativa a la interpretación de los contrarios, es para Stalin una verdad incontestable. Aquí se refiere más bien a su predecesor inmediato, Lenin. En efecto, para él como para este último no hay una "identidad" de los contrarios, sino "unión" de las tendencias contrapuestas. "Por oposición a la metafísica, dice, la dialéctica parte del criterio de que los objetos y los fenómenos de la naturaleza llevan siempre implícitas contradicciones internas, pues todos ellos tienen su lado positivo y su lado negativo... su lado de caducidad y su lado de desarrollo... Por eso el método dialéctico entiende que el proceso de desarrollo de lo inferior a lo superior no discurre a modo de un proceso de desenvolvimiento armónico de los fenómenos, sino poniendo siempre de relieve las contradicciones inherentes a los objetos y a los fenómenos". Después cita textualmente a Lenin en los siguientes términos: "Dialéctica en sentido estricto —dice Lenin— es el estudio de las contradicciones contenidas **en la esencia misma de los objetos** (subrayado por St.)... El desarrollo es la "lucha de los contrarios".

A pesar de que estas citas son tomadas de los "Cuadernos filosóficos" de Lenin, en los cuales su autor desarrolló una concepción bastante rica y original de la dialéctica, Stalin termina aquí su exposición de la misma, con la frase lapidaria: "Tales son, brevemente expuestos, los rasgos fundamentales del método dialéctico marxista" Con eso muestra que no le interesa un mayor desarrollo de la doctrina, sino su comprensión esquemática, para su posterior aplicación a la acción social y política.

En efecto, después de esta "breve exposición" del método dialéctico, él pasa inmediatamente a aplicarlo a la historia y a la política. "No es difícil comprender, dice, cuan enorme es la importancia que la difusión de los principios del método dialéctico tiene para el estudio de la vida social y de la historia de la sociedad, y qué importancia tan enorme encierra la aplicación de estos principios a la historia de la sociedad y a la actuación práctica del Partido del proletariado".

Más adelante el autor muestra cómo las dos leyes citadas de la dialéctica se aplican a la evolución social, aun antes de explicar los detalles

del materialismo histórico. Según la primera ley, la de la transformación de la cantidad en calidad, los cambios sociales, en la interpretación staliniana por lo menos, deben ser súbitos y violentos. "Esto quiere decir, prosigue, que el paso del capitalismo al socialismo... no puede realizarse por medio de cambios lentos, por medio de reformas, sino solamente mediante la revolución. Esto quiere decir que en política, para no equivocarse, **hay que ser revolucionario y no reformista**".

Habría que decir al respecto que dicha interpretación de la primera ley de la dialéctica es propia de Stalin, y que no se encuentra en sus predecesores. Más aún: parece evidente que la ley en sí misma no justifica la interpretación staliniana; lo que pasó es que Stalin la entiende a la luz de la teoría de la lucha de clases. En efecto, de por sí los cambios cuantitativos, que conducen a los cambios cualitativos, pueden ser lentos y paulatinos, como también repentinos. Sólo la teoría de la lucha de clases exige la revolución violenta y repentina.

Lo mismo pasó con la segunda ley de la dialéctica, en la mente de Stalin. Lo que le interesa no es el significado general de dicha ley, como lo prueba el hecho que, de toda la rica doctrina de su predecesor inmediato, él cita apenas dos frases. Y la única aplicación de la ley que menciona es la relativa a la lucha de clases, la cual es, según él, "un fenómeno perfectamente natural e inevitable", precisamente porque el proceso de desarrollo es "un proceso de revelación de contradicciones internas". "Esto quiere decir, prosigue textualmente, que lo que hay que hacer no es disimular las contradicciones del régimen capitalista, sino ponerlas al desnudo y desplegarlas en toda su extensión, no es amortiguar la lucha de clases, sino llevarla a cabo hasta el fin".

Y la conclusión última que saca el autor de toda esta exposición de la dialéctica es que "en política, para no equivocarse, hay que mantener **una política proletaria de clase, intransigente, y no una política reformista, ... una política oportunista de 'integración gradual' del capitalismo al socialismo**".

Se ve cómo con Stalin la dialéctica se reduce a algunos conceptos sencillos, interpretados todavía más dogmáticamente que en Engels, y puestos esencialmente al servicio, no de una interpretación total del mundo, como en Engels y en Lenin, sino de una política de lucha de clases, "intransigente" y rígida, opuesta a cualquier forma de "oportunismo".

En Mao Tse Tung encontramos una interpretación semejante de la dialéctica, por lo menos

en el sentido de una subordinación total de la misma a la "praxis" política. En efecto, en el plano teórico puro el dirigente chino se inspira más directamente en el Lenin de los "Cuadernos filosóficos", con una insistencia muy grande sobre el concepto de **contradicción** como esencia de la dialéctica.

Hay un solo texto doctrinario de Mao sobre la dialéctica, pero el cual es importantísimo para entender toda la "praxis" comunista de nuestros días, y no sólo la del comunismo chino. Su título es: "Sobre la Contradicción", y se puede decir que el escrito no es sino el desarrollo, bastante original por lo demás, de la doctrina de Lenin. En efecto, todo el estudio es presentado como la explicación de la tesis de este último, y según la cual "la ley de la contradicción en las cosas, es decir la ley de la unidad de los contrarios, es **la ley más fundamental de la dialéctica materialista**".

En un trabajo anterior hemos analizado más detalladamente la concepción maoísta de la dialéctica (1). Aquí nos limitaremos, por lo tanto, en los aspectos esenciales de la misma.

El estudio de Mao es dirigido principalmente contra el "pensamiento dogmático", el cual, según una nota, era un grave error que existía en el partido, en la época de la redacción del mismo (o sea los primeros años de la década del 40). Por eso el autor analiza con muchos detalles los diversos aspectos de las contradicciones: su universalidad, su particularidad y, finalmente, las diversas etapas en el desarrollo de las contradicciones.

En todo eso, el autor no se interesa en desarrollar una doctrina en lo abstracto, sino una teoría que pueda ser útil en la acción social y política. En relación con la "particularidad" de las contradicciones por ejemplo, insiste sobre el hecho que las contradicciones pueden ser "cualitativamente diferentes, y que, por consiguiente, deben ser resueltas por métodos diferentes. Así las respectivas contradicciones entre: proletariado-burguesía, grandes masas populares-sistema feudal; colonia-imperialismo etc. tienen que ser resueltas por los métodos de las revoluciones **socialistas o democráticas** según el caso, o por la "guerra revolucionaria nacional", en el último caso. Según el autor, esta doctrina flexible habilita al marxista-leninista a darse cuenta de la complejidad de las situaciones sociales. El revolucionario será así capaz de estudiar en detalle los diversos grupos y fuerzas que están en contradicción, sobre todo en la "situación sumamente compleja" de la sociedad china, en

la cual subsisten todavía los grupos sociales del sistema feudal, junto con el proletariado moderno, la pequeña burguesía, los imperialistas y sus colaboradores etc. etc. Por eso mismo, y siempre según el autor, el auténtico revolucionario sabrá en cada caso cuál es la mejor estrategia a seguir, adaptada a las circunstancias especiales. El error de los "dogmáticos", en cambio, consistiría en no saber hacer uso del método preconizado y, al contrario, "en sus escritos y discursos recurren siempre a frases vacías u estereotipadas".

A continuación Mao pasa a distinguir, en cada sociedad, dos tipos de contradicciones: la "principal" y la o las "secundarias". De hecho se ocupa sin embargo únicamente de la contradicción principal, o sea de aquella a la cual se reducen "en última instancia" todas las otras. Hay que añadir que aquí el autor pasa directamente a su interpretación propia del materialismo histórico, campo de aplicación preferencial, por lo menos desde Stalin, de la dialéctica.

Ahora bien, se sabe que según la doctrina tradicional (desde Marx y Engels) todas las contradicciones y todos los factores sociales se reducen y explican, en "última instancia", por la contradicción básica existente dentro de la "infraestructura", o sea entre las "fuerzas de producción y la "relaciones de producción" (o relaciones de propiedad). Y, por otra parte, según la misma doctrina, los cambios y revoluciones sociales son promovidos por los cambios dentro de la infraestructura, exactamente dentro de las fuerzas de producción. De ahí provienen todos los cambios, y sobre todo también los correspondientes a la "superestructura" (ideologías, etc.). En una palabra, según la doctrina tradicional los factores "objetivos" son los determinantes en una estructura social.

Es ahí donde Mao Tse-tung introduce, a nuestro juicio, una variante esencial, precisamente por la importancia preponderante que él atribuye a la dialéctica. Según su terminología, en la doctrina "marxiana" el factor principal (de la contradicción principal) son las fuerzas de producción, porque son ellas que determinan todos los cambios esenciales. Pero con su profundo realismo el dirigente chino se daba cuenta que en una sociedad básicamente feudal (como él califica repetidas veces a la sociedad china), con un campesinado inculto, no se podía esperar una evolución natural de la infraestructura, ni mucho menos de las meras fuerzas de producción. Por eso, según él, puede ser que el factor principal de la "contradicción básica" no sean las fuerzas de producción, sino las relaciones de producción o aún la teoría revolucionaria, la cual es un as-

(14) op. cit. pp. 148 - 153.

pecto fundamental de la superestructura. En efecto, en las condiciones de la sociedad china sólo un cambio violento en las relaciones de propiedad, operado desde arriba (por el Estado respectivamente la fuerza militar), y eso gracias a una difusión amplia, entre los dirigentes como en la masa de pueblo, de la teoría revolucionaria, podía producir el cambio necesario en la infra como en la superestructura.

Con eso el dirigente chino resta, evidentemente, importancia a los factores "objetivos", en provecho de los "subjetivos", es decir la voluntad de los dirigentes revolucionarios y militares. Se ve, por lo tanto, cómo la dialéctica de la "contradicción" cobra una importancia tal, que lleva a un cambio del núcleo doctrinario más importante del marxismo, el materialismo histórico.

Más adelante el autor confirma la exactitud de esta interpretación, cuando habla explícitamente de la tesis básica de la dialéctica, la de la "unidad de los contrarios" y su interdependencia y transformación mutua. Al respecto cita una de las frases de Lenin, según la cual "la unidad de los contrarios es condicional, temporal, relativa; la lucha de los contrarios mutuamente excluyente es **absoluta**, como es **absoluto** el desarrollo, el **movimiento**". Si bien se trata de una cita textual de Lenin, a todo parecer el dirigente chino le da una interpretación peculiar. En efecto, para el pensador ruso los factores objetivos quedan más importantes que los subjetivos y, para él, en la síntesis final (de la sociedad comunista) quedan superadas todas las contradicciones fundamentales. Para Mao, en cambio, parece la que la lucha no termina nunca y estamos frente a una "revolución Permanente", mucho más radical y "permanente" que la idea por Trotsky.

En diversos textos posteriores, de Mao mismo o de publicaciones oficiales, se insiste efectivamente en la idea de una especie de "revolución permanente", a causa de la "dialéctica de las contradicciones". Así, en el "Diario del Pueblo" se puede leer, en 1957, un estudio que trató de explicar el por qué de las contradicciones existentes en la sociedad socialista, y el cual culmina en las siguientes frases: "La sociedad socialista se desarrolló igualmente en medio de la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción... Y todo continuará evolucionando de esta manera: iremos **de contradicción en contradicción**; y cuando las antiguas contradicciones habrán sido resueltas, aparecerán otras nuevas".

La misma concepción se manifiesta en muchos otros textos y parece inspirar ciertas medidas políticas. Así una de las tesis dialécticas,

muy difundidas precisamente durante la "revolución cultural", dice que "el Uno se divide en dos", lo que significa que cada unidad, nacida de la síntesis de dos contrarios, se divide inmediatamente otra vez en dos factores antitéticos. No estamos, por lo tanto, frente a la búsqueda de una síntesis final (como en el pensamiento **marxiano**), sino en un movimiento infinito de contradicciones dialécticas, movimiento que se traduce en perpetuos cambios y en la "revolución permanente". Pero hay que tomar en cuenta que para Trotsky, la "revolución permanente" llega a su término con la sociedad comunista, por cuanto para Mao y sus discípulos, aparentemente, ésta no termina nunca.

Comentando dichos textos el pensador comunista francés R. Garaudy estima que, de hecho Mao resucitó, más allá de Marx y de Hegel, una antigua concepción dialéctica china, la del "taoísmo" de Lao Tse, y dice que esta resurrección del taoísmo dentro del marxismo no puede sino "sustituir a una búsqueda científica de las leyes del desarrollo social y a una política fundada sobre las condiciones objetivas, una **visión romántica del devenir sin fin y la exaltación de un idealismo mágico de la rebelión**".

Y, en relación con la interpretación maoísta del materialismo histórico, con la preponderancia de los factores subjetivos de la dialéctica, el mismo autor afirma que esto es "ir mucho más allá del reconocimiento de la autonomía relativa de las superestructuras... para llegar a una subversión pura y simple de los principios del materialismo histórico, a una **concepción subjetivista y voluntarista de la acción histórica**". Más adelante concluye, con una condenación severa del método maoísta, diciendo: "Que se trate de justificar una tendencia nacional o una disposición voluntaria, se adelanta rápidamente una tesis teórica que corresponde a dicha necesidad. La **dialéctica** se hace así **ideología de justificación** de una **política**; la **dialéctica** se transforma en **sofística**" (15). Se puede decir, por consiguiente, que con Mao Tse Tung se llega al final de una evolución dentro de la dialéctica marxista misma, evolución que tiene implicancia directa con el problema central de la relación entre Ética y Política.

En efecto, en Marx hay todavía una cierta subordinación de la Política a la Ética. Es cierto que su Ética es, también, clasista e inspirada por la tesis de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado. Pero, por la inspiración humanista básica de Marx, y el ideal (humanista)

(15) Todas estas citas de Garaudy provienen de su libro: "El Problema chino".

de la "sociedad sin clases", en Marx hay todavía un respeto por los valores esenciales de la moral tradicional. Según la fórmula del manifiesto", Marx quiere realmente que el "libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos". Y, sobre todo, la dialéctica no es un sistema independiente, que dirige todo el proceso; al contrario, la dialéctica (lógica) es, para él, sino la expresión de una dialéctica real, manifiesta en la relación básica hombre-naturaleza y hombre-hombre (dentro de la sociedad).

Engels es, sin duda, el responsable de esta especie de desarrollo autónomo de la dialéctica, con sus conceptos y sus leyes rígidos, los cuales, de hecho, están por encima del desarrollo real de la naturaleza y de la sociedad.

Con Lenin se vuelve a una concepción más realista de la dialéctica, por su insistencia en la noción de contradicción como básica de toda la teoría. Lo que interesa a Lenin, no son los conceptos ni las leyes abstractas, sino el conocimiento auténtico de las contradicciones reales que se manifiestan en la naturaleza y, sobre todo, en la sociedad. Como vimos en relación con Mao Tse-Tung, para Lenin los factores objetivos son los más importantes. Sin embargo, por su doctrina del Partido y la preeminencia que él confirió al mismo y, principalmente a sus dirigentes máximos, él abrió la puerta a una aplicación "subjetiva" de la dialéctica y una sumisión de la "Ética" a la política contingente de los dirigentes del Partido.

Stalin vuelve, otra vez, a la concepción más rígida de las leyes dialécticas de Engels, expuestas con un criterio dogmático y estrecho. Pero, lo que es mucho más grave, —como vimos en el análisis de su exposición del método dialéctico— este último está puesto únicamente al servicio de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado. Y porque Stalin aplicó radicalmente y con espíritu totalitario la doctrina leninista del Partido, como auténtico exponente y guía del proletariado, finalmente la dialéctica se reduce a un dócil instrumento de la política del Partido, es decir de sus dirigentes máximos.

Con eso lo que queda de ética se veía totalmente subordinado a la política. Mas aún: como se sabe, por lo menos en las últimas décadas de su régimen, el "zar rojo" usó la ideología comunista sólo para instalar y fortalecer una dictadura personal y totalitaria, la cual no tenía nada que ver con el ideal soñado por Marx. De esta manera la dialéctica, de método "científico" para conocer la realidad, se hizo simplemente una herramienta útil para someter a los hombres como a las naciones ("satélites") a los objetivos de la tiranía staliniana.

Como ya mencionamos, con Mao Tse Tung esta sumisión de la dialéctica a la política contingente de los dirigentes del Partido llega a su clímax. Con la preponderancia que adquieren los elementos "subjetivos", dentro del mismo materialismo histórico, se prescinde, de hecho, de la dialéctica como de un método de conocimiento. Como afirma el marxista francés Garaudy, con toda razón, la dialéctica se hace "sofística", y sirve para justificar cualquier medida y cualquier acción social o política, que conviene a la "clique" dirigente del momento. Los avatares del régimen de Mao Tse-Tung, después de los primeros años de una sumisión mayor a las categorías soviéticas principalmente, son una prueba de eso.

Con toda razón se puede afirmar, por consiguiente, que así el "socialismo científico" de Marx y de Engels, se transformó en una "aventura revolucionaria" (16), en la cual una sofística dialéctica está siempre dispuesta a justificar cualquier política aventurera.

Ahora si observamos lo que está pasando en los países que tienen regímenes comunistas, y principalmente la manera cómo se están desarrollando las últimas experiencias "socialistas" o de "vías hacia el socialismo", se ve, a nuestro juicio, que de hecho se está imitando el ejemplo chino. Ya no se trata de crear las condiciones objetivas para el surgimiento de la sociedad "socialista", sino de imponer drásticamente los esquemas elaborados por los dirigentes del "proceso revolucionario". De eso tuvimos un ejemplo elocuente en nuestro propio país. Puede ser que los dirigentes de los partidos de Gobierno de la Unidad Popular hayan tenido un plan elaborado y preciso, el cual estaban aplicando. Pero, de todas maneras, no aplicaban las medidas ni los planes anunciados. Sus declaraciones y promesas cambiaban cada cierto momento; pero gracias a su interpretación del método dialéctico, semejante al de Mao, usaban a este último para justificar cada vez la política del momento. En general, para ellos parece que no había ni verdad ni mentira, fidelidad o infidelidad a sus promesas y palabras dadas, "bien" o "mal". Sólo existía la oportunidad del momento, que se trataba siempre, con piruetas de la más perfecta sofística dialéctica, de justificar y de presentar sea como "la" verdad, "la" fidelidad, "la" justicia y "el" bien, sin perjuicio de afirmar, 24 ó 48 horas después, exactamente lo contrario, pero con los mismos epítetos.

(16) Véase el subtítulo de nuestro estudio: ¿Ha muerto el Marxismo?

Es evidente que en estas circunstancias no sólo la ética queda totalmente subordinada a la política, sino que la primera desaparece lisa y llanamente en las piruetas dialécticas de la segunda. Con eso llegamos al final de la evolución y, diríamos, de la **perversión** de la dialéctica hegeliana. Como lo señalamos en el estudio anterior, en Hegel mismo encontramos vestigios de esta utilización maquiavélica de su propio método. En Marx y Engels dicha perversión no era tan obvia, por la insistencia, por ambos, sobre los factores objetivos y por su respeto por los valores éticos esenciales. Lenin, o mucho más Stalin, por la preponderancia conferida al Partido, hicieron posible la sumisión de la ética a la "praxis" política del momento. Pero el honor de haber llegado a cabo la perversión última y perfecta de la dialéctica, con la desaparición de cualquier escrúpulo de conciencia, ha sido reservado a Mao Tse-Tung, y a sus discípulos, conscientes o inconscientes, que existen prácticamente en todos los continentes.

Se trata, ni más ni menos, de un resurgimiento del maquiavelismo, pero en una forma mucho más radical y cínica que la ideada por el autor italiano del siglo 16 y practicado por los "maquiavélicos" del pasado.

II. LA TEORIA DE LA LUCHA DE CLASES.

En el curso de nuestro análisis de la dialéctica marxista, hemos visto cómo ésta sirve sobre todo para la interpretación de la lucha de clases.

Sin embargo, conviene estudiar más en detalle dicha teoría, precisamente en relación con el tema general de nuestro trabajo. En efecto, como la "praxis" comunista se inspira principalmente en la teoría de la lucha de clases, la sumisión de la ética a la praxis política se hace a través de esta teoría.

Uno de los principales textos, en los cuales se expone la misma, es el "Manifiesto Comunista" (publicado por Marx y Engels en 1848). Ahora bien, como el "Manifiesto" es, hasta hoy día, uno de los textos básicos del comunismo, resulta que la teoría sufrió muy pocos cambios. Por eso podemos limitarnos esencialmente en discutirla, en la forma que le dieron sus autores, sin perjuicio de añadir más adelante algunas observaciones relativas a los autores posteriores.

"La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases".

En esta frase lapidaria, una de las primeras del "Manifiesto Comunista", está contenida la

tesis fundamental del marxismo respecto a la lucha de clases. Por su parte, como se sabe, dicha tesis es uno de los aspectos esenciales de la filosofía social del marxismo, o sea del "materialismo histórico". Para entenderla bien, hay que analizarla según los diversos conceptos que incluyen o supone.

El primero de estos conceptos, o conjuntos de conceptos, es la sociología marxiana (y marxista). Según dicha sociología, las sociedades humanas se dividieron siempre, y hoy más que nunca, esencialmente en dos clases: la de los opresores (o "clase dominante") y la de los oprimidos (o "clase dominada"). No podemos entrar a discutir esta concepción, la cual, por lo demás, es en extremo simplista y hoy día superada, tanto por la evolución social, como por el progreso de las ciencias sociales.

Mucho más importante para nosotros es entender la filosofía de la historia implícita en la tesis marxista de la lucha de clases. Según esta concepción se pueden distinguir globalmente cinco períodos en la historia de la humanidad, con cinco regímenes económico-sociales correspondientes: la sociedad primitiva (el "comunismo primitivo"), la Antigüedad (el esclavismo), la Edad Media (régimen feudal), la Edad Moderna (régimen capitalista) y, finalmente, el comunismo (con su ideal de la "sociedad sin clases").

Ahora bien, la tesis marxista consiste en afirmar que la lucha de clases es el motor de la historia y que a ella se debe el cambio de un régimen económico-social a otro y, por ende, el progreso en la evolución social. La causa exacta de dicha lucha de clases consiste en que en los regímenes anteriores al comunismo existe el antagonismo entre la clase dominante y la clase dominada. Por el progreso de la infraestructura económica (esencialmente de la "fuerza de producción", representada por las clases laboriosas: esclavos, siervos y propietarios respectivamente), la clase dominada se hace cada vez más fuerte, hasta el punto de ser capaz de derrocar a la clase dominante y de constituirse, a su vez, en "clase dominante".

Este proceso por "ciclos" que se repiten llegará a su fin gracias a la revolución comunista. Esta revolución consiste en que el proletariado, la clase "oprimida" en el régimen de la burguesía, se apodera de todo el poder económico y político, destruyendo el Estado burgués y derrocando la clase dominante, para establecer la "dictadura del proletariado". Pero el objetivo final de esta toma de poder político y económico, según los términos de Engels (en uno de sus prefacios al "Manifiesto Comunista"), no es sino "emanciparse del yugo de la clase dominante, la

burguesía", con el fin de "emancipar al mismo tiempo, y para siempre, a toda la sociedad de toda explotación, opresión, división de clases y lucha de clases".

La afirmación de que la lucha de clases terminará para siempre con su fase final, la revolución comunista, es por lo tanto parte integrante de la tesis principal. Y en esta afirmación hay que distinguir tres elementos importantes:

— En primer lugar se trata de una especie de "profecía" respecto al porvenir de la sociedad humana. Dicha profecía no es sino la aplicación de las "leyes" del materialismo histórico, las cuales, según sus autores (Marx y Engels) son la expresión de un determinismo económico-social. Una de las formulaciones más claras de dicho determinismo, en su fase final, la de Engels en otro de sus libros. Allí, después de haber recordado al antagonismo existente entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción (o la "apropiación" privada de los medios de producción), causa directa de la lucha de clases, el autor nos dice que el movimiento de la producción capitalista, precisamente a causa de esta contradicción, tiene "que **llegar necesariamente a su terminación, como el movimiento de los planetas, chocando con el centro**". Después sigue: "Es la fuerza propulsora de la anarquía social de la producción la que convierte a la inmensa mayoría de los hombres en proletarios, y estas masas serán, a su vez, las que por último pondrán fin a la anarquía de la producción" (17).

Se trata, por consiguiente, para el marxismo de un movimiento **necesario**, igual que el de los planetas.

— En el mismo texto Engels nos recuerda un factor social que juega un papel preponderante en dicha fase final de la lucha de clases: este factor es **el proletariado**. En eso no hace sino repetir lo que Marx (y él mismo) habían expresado en el "Manifiesto" y en "El Capital". Según todos estos textos el proletariado tiene una misión en cierto sentido mesiánica: la de lograr, a través de su propia emancipación, la emancipación definitiva de la sociedad entera de todo antagonismo de clases. Para la posterior apreciación del marxismo, tanto en su teoría como en su práctica es indispensable recordarse de este elemento. Pero no hay que olvidar tampoco que, cuando Marx y Engels hablan del "proletariado", se refieren a la **clase proletaria entera**. Es la clase entera de los trabajadores la encargada de de dicha "misión mesiánica" de llevar a cabo la revolución final y de preparar de esta manera

el advenimiento de la sociedad sin clases. Y, según las leyes del materialismo histórico, la formación y extensión del proletariado, hasta constituir una fuerza irresistible en su impulso de las fuerzas productivas, y no a otros factores "externos" al proceso económico (como serían la agitación revolucionaria promovida por sindicatos o partidos políticos o, mucho menos todavía, presiones militares).

Como se ve más arriba, estos factores "objetivos" cedieron paulatinamente el paso, a partir de Lenin, a los "subobjetivos", y de esa manera la dialéctica cobró una importancia cada vez mayor.

— Hay, finalmente, un tercer elemento dentro de la concepción marxista de la fase final de la lucha de clases. En efecto, en todos los textos los autores insisten en el hecho de que el objetivo final de la revolución comunista y de la "dictadura del proletariado" es la **emancipación total de la sociedad**, la abolición de los antagonismos de clase, y, por consiguiente, la supresión de toda violencia. Hay que reconocer que Marx anhela realmente un estado de cosas y una sociedad, en la cual no habría más, ni dominación ni explotación, ni ningún tipo de violencia. Su ideal era la superación de todas las alienaciones y la creación de una sociedad, en la cual todos los hombres podrían realizar su anhelo profundo de libertad y de liberación total, y, por consiguiente encontrar el desarrollo pleno de sus personalidades en el mutuo respeto de todos.

Resumiendo se puede decir, por lo tanto, que para el marxismo la violencia es un medio para **llegar a un estado de no-violencia**.

Y para Marx este ideal del estado de no-violencia era algo esencial y correspondía a sus anhelos más profundos. A todo parecer, sin embargo, lo que para el fundador del movimiento era el verdadero objetivo final, para sus seguidores contemporáneos se transformó en una idea vaga, quizás sólo un slogan para la propaganda oficial, pero el cual no corresponde a ninguna convicción profunda ni a un impulso realmente transformador de las estructuras sociales creadas por la etapa "transitoria" del Estado socialista.

En eso consisten los elementos esenciales de la tesis marxista de la lucha de clases. En otros estudios hemos tratado de mostrar la debilidad de la misma, sea porque se basa en una interpretación unilateral de los datos sociológicos, sea porque fracasa en su intento de explicar toda la historia (18).

(17) Véase: "Ant-Dühring, libro en el cual Engels critica las concepciones de un socialista alemán, llamado Dühring, a la vez que expone la doctrina marxista.

(18) Véase: "el Humanismo Social de Marx" cap. IV, II: La Lucha de Clases; "La Violencia en el marxismo y el anarquismo" en Política y no-violencia (IDEP 1973).

En efecto, es falsa la afirmación general de que en toda la historia hubo "lucha de clases". Sin negar la realidad de tensiones o hasta de "conflicto" entre las diversas clases o grupos sociales, no se puede hablar de verdadera "lucha", ni, sobretodo, de una lucha que habría sido el motor de la historia. Además, el marxismo olvida que la diferencia de clases y hasta la dominación de una sobre otras ha sido la condición misma de la evolución social y del progreso de la civilización, fenómeno que es considerado como positivo por Marx.

Pero la teoría falla sobre todo en su explicación de "toda" la historia por la lucha de clases. Esto significa que los cambios de un régimen económico-social a otro, considerado como más perfecto, se explican todos sin excepción por la lucha de clases, y por la suplantación violenta de la clase "dominante" por la antigua clase "dominada". Pero la realidad histórica es muy diferente. El único caso en que se verifica el esquema marxista es el del cambio del régimen feudal al de la burguesía capitalista (cambio que se efectuó sólo, en la mayoría de los países europeos, a fines del siglo 18 y principios del siglo 19). Parece que este único ejemplo inspiró a Marx toda su teoría:

Dialéctica y "praxis".

Por "praxis" el marxismo no entiende sólo la aplicación práctica de su doctrina, sino el conjunto "dialéctico" entre teoría y práctica. Según la dialéctica los diversos elementos de un conjunto, o de una "contradicción", están en continua relación mutua e interdependencia. Así también teoría y práctica —que representan una cierta contradicción— están en una relación continua: la teoría guía a la práctica, pero ésta, a su vez, influye sobre la teoría, no sólo para verificarla, sino para "ajustarla" a las circunstancias imprevisibles o nuevas, o, según el caso, cambiarla en puntos más o menos importantes. De esta manera la "praxis" es un conjunto (de teoría y práctica) que está generándose continuamente. Con eso no se quiere decir, que Marx habría estado de acuerdo con cambios esenciales de su doctrina. ¿Cómo se presenta, entonces, la "praxis" de la lucha de clases?

El aspecto básico de la teoría, para su aplicación práctica, era evidentemente, la incitación a la violencia de clases. Como la clase dominante era considerada, en su conjunto, como explotadora y "acaparadora" de la plusvalía que se debía a los obreros, los marxistas se empeñaban, desde el siglo pasado, a predicar en todas partes y por todos los medios el odio a la clase domi-

nante, y la necesidad de su derrocamiento por todos los medios posibles.

Esto último incluye la tesis de que "el fin justifica los medios", tesis típica del maquiavellismo en todas sus formas. Por consiguiente, la dialéctica tenía que servir principalmente para justificar, de cualquier manera, el uso de medios aún extremos, considerados normalmente como "inmorales", para el fin: el derrocamiento de la clase dominante y la instauración del "socialismo", proclamado como justo y bueno.

Las experiencias de las revoluciones y de los regímenes comunistas contemporáneos —incluso el caso chileno— son la mejor prueba de que la dialéctica comunista ha servido ampliamente a dicho fin.

Pero hay otro aspecto de la dialéctica, tanto o más importante, y a veces olvidado. En efecto, desde fines del siglo pasado, y mucho más en nuestro siglo, asistimos a un cambio significativo dentro de la misma "praxis", cambio que se explica sólo "dialécticamente".

Lo que pasó es lo siguiente:

Las condiciones objetivas exigidas por los autores del materialismo histórico para la realización de la revolución comunista, la generación de un proletariado industrial oprimido, y, por eso, la constitución de la clase totalmente negativa", que sería la fuerza revolucionaria determinante— no se dieron ni en los países capitalistas ni en los menos industrializados, como Rusia y China principalmente. Por la misma relación "dialéctica" entre teoría y práctica dentro de la praxis, los dirigentes revolucionarios —primero Lenin, después de él todos sus seguidores, entre los cuales el más importante era Mao Tse-Tung— se sintieron obligados a cambiar la relación entre los factores "objetivos" y los "subjetivos". Porque el proletariado de los países industrializados siguió una evolución no prevista por Marx, gracias a la elevación constante de su nivel de vida, y porque en los países "en desarrollo" no había ninguna esperanza que el proletariado se constituyera por sí mismo en fuerza revolucionaria; los dirigentes comunistas se decidieron a crear esta última en cierto modo "a la fuerza", por una mayor agitación revolucionaria y una mayor y más estricta organización del Partido como "vanguardia revolucionaria".

Basándose siempre, de manera mas bien general y vaga, en la teoría de la lucha de clases, trataron de fomentar por todos los medios el odio contra las clases dominantes e incitar así al uso de la violencia. Por la fuerza misma de esa dialéctica, el movimiento comunista se vio obligado, por lo tanto, a insistir más y más en

el tema de la violencia y el empleo indiscriminado de ella, en todas sus formas.

¿Cuáles han sido los resultados de esta praxis comunista, desde principios del siglo XX principalmente?

Como se sabe, los regímenes comunistas se instalaron únicamente en países o bien subdesarrollados o bien con desarrollo menor. En una pequeña minoría de ellos dichos regímenes son el resultado de una auténtica revolución, no ya según las "leyes" de la lucha de clases, sino por el empeño y la habilidad de los respectivos partidos comunistas y de sus dirigentes, cuyas figuras máximas son Lenin y Mao Tse-Tung. Aunque en los dos casos principales (Rusia y China) la conquista revolucionaria del poder se debió a circunstancias muy especiales, se respetó por lo menos en grandes líneas el esquema planteado por Marx (con una preponderancia, en el caso chino, de los factores subjetivos sobre los objetivos).

Pero en todos, o casi todos los casos se instaló el régimen comunista por la fuerza militar, sin la menor consulta ni de las masas de los pueblos, ni aun de los proletarios respectivos (en Alemania Oriental, Polonia, Hungría, Bulgaria, los países bálticos, etc.). O sea, como se dijo anteriormente se empleó sin discriminación cualquier tipo de violencia y cualquier medio para lograr el objetivo perseguido: la instalación del comunismo.

Se ve, por lo tanto, cómo la dialéctica estaba esencialmente al servicio de la praxis de lucha de clases. Este tipo de praxis estaba ya latente en Marx y en Lenin, por la insistencia de los mismos sobre el carácter determinista de las leyes del materialismo histórico, y, en el caso de Lenin, por su exaltación del papel director del Partido. Pero a partir de Stalin —maestro de Mao Tse-Tung y, por lo tanto, de todos los posteriores dirigentes comunistas— el nexo entre dialéctica y praxis de la lucha de clases se hace más patente que nunca e indestructible. En su misma exposición de la dialéctica, y antes de hablar del materialismo histórico, Stalin da como únicos ejemplos de aplicación de la dialéctica, los de la lucha de clases (a partir de las contradicciones sociales). Lo mismo se observa en el texto de Mao, relativo a la doctrina de la dialéctica, y cuyo título es: "Sobre la contradicción".

La consecuencia de dicha praxis era obvia. De hecho, los nuevos regímenes, instalados teóricamente para "liberar" a los pueblos y a las clases proletarias en particular, tenían que seguir usando todas las formas de violencia para mantenerse en el poder: política, policial y militar. Así los regímenes "socialistas" se transfor-

maron, sin excepción, en sistemas totalitarios y dictaduras de la peor especie. De nada sirvieron las rebeliones de las masas proletarias contra sus nuevos amos. . . cuando tuvieron la rara ocasión de manifestarse (en Berlín: el 17 de junio de 1951; en Hungría: en 1956; en Checoslovaquia: en 1968, principalmente). Cambiando totalmente el sentido de lo que Marx había llamado la "dictadura del proletariado" (la cual era, según él, la **dictadura de la clase proletaria entera** sobre sus **enemigos de clase**), la minoría de los dirigentes de los respectivos partidos comunistas instaló verdaderas dictaduras político-militares en los países dominados por ellos, usando la fuerza militar y el terror en todas sus formas para aplastar cualquier oposición. Y se sabe que las víctimas de dicho terror no han sido generalmente los "enemigos de clase", sino los mismos camaradas o ex-camaradas de los dirigentes, cuando se atrevían a disentir de estos últimos.

Todos estos excesos, los cuales, evidentemente, no tienen nada que ver con los objetivos perseguidos por los fundadores del marxismo, son siempre justificados por hábiles "piruetas" dialécticas. Por eso no es extraño que dichas prácticas se estén usando de la manera más cínica por el régimen que se caracteriza por haber dado una importancia máxima al factor "subobjetivo" que es la dialéctica, es decir el régimen de Mao Tse-Tung (19). En efecto, desde la época de Stalin ningún gobierno comunista ha cambiado con tanta facilidad sus orientaciones político-económicas, así como sus dirigentes máximos (primero durante la llamada "revolución cultural", después en la fase posterior a dicha revolución, la fase actual, que hizo caer todos los principales jefes anteriores, a pesar de que eran los más íntimos colaboradores de Mao Tse-Tung).

Demás es recordar cómo los diversos representantes de la "Unidad Popular chilena", cual más cual menos, estaban empleando la dialéctica en el mismo sentido. Cualquier error o mentira, cualquier incumplimiento de una promesa, cualquier medida arbitraria encontraban siempre su justificación en las "necesidades de la revolución", o sea las exigencias de la lucha de clases y de la "victoria del proletariado" (el cual, por supuesto, estaba representado única y exclusivamente por la llamada Unidad "Popular"...). Y para eso se usaron todos los recursos de una dialéctica, la cual, aunque no sorprenda al que conoce los avances de la praxis comunista, era bastante hábil para engañar a los incautos e

(19) Véase nuestro estudio sobre Mao Tse-tung en: ¿Ha muerto el Marxismo? (IDEP, Santiago, 1973, pág. 21-24).

ingenuos, los cuales se imaginaban, a lo mejor, que se trataba de meros ejercicios "bizantinos"...

De esa manera los regímenes comunistas, una vez que han logrado acapararse de la "totalidad del poder", se constituyeron inevitablemente en totalitarios y en "maquinarias burocrático-militares", dirigidos por minorías que se arrogan el título de "vanguardia del proletariado". Esa es la consecuencia de la subordinación total de la ética a la política, por las supuestas exigencias de la lucha de clases y a través de una dialéctica que no es sino una nueva sofística.

No hay que olvidar que este resultado no corresponde en lo más mínimo a los anhelos de los fundadores del movimiento, y de Marx en particular, el cual aplicaba el término de "maqui-

naria burocrático-militar" precisamente a los regímenes burgueses, para señalar que esa "maquinaria" tenía que ser destruida violentamente. En el caso de los regímenes totalitarios y comunistas no aparece, sin embargo, de qué manera sus "maquinarias" podrían ser destruidas.

Se ve, por lo tanto, a cuáles extremos llegan las consecuencias de esta sumisión total de la ética a la política, y de esta forma moderna de maquiavelismo, mucho peor y abominable que el tradicional.

A nuestro juicio la salvación puede consistir, por consiguiente, sólo en la superación de todo tipo de maquiavelismo, y en la formulación, o reformulación, de una ética, capaz de guiar a la política —y a los políticos— por los cauces de una auténtica liberación del hombre.

La génesis de la Carta de Derechos del Hombre (*)

René Cassin (*)

Desde el momento en que, en nombre de un racismo monstruoso, Hitler desencadenó su criminal ofensiva contra los derechos del hombre, alemán o extranjero, y contra los principios de 1789: libertad, igualdad, fraternidad; pero sobre todo desde el momento en que su agresión contra otros países empujó el mundo a una nueva guerra, hubo voces cada vez más numerosas y fuertes que calificaron dicha guerra de "cruzada por los derechos y las libertades fundamentales" y dijeron que no podrían lograrse sin incribir entre los fines esenciales de la Organización que debía perpetuar en la paz la unión dictada por la guerra, el respeto y la promoción de esos derechos, llenando así una laguna en el Pacto de la vieja Sociedad de Naciones.

En la Conferencia de San Francisco, dedicada a redactar a mediados de 1945 la Carta de Naciones Unidas, hubo unanimidad sobre ese punto. El espectáculo de los campos de exterminación hitlerianos a los que las fuerzas aliadas habían llegado poco antes despertó tal horror en el mundo que, bajo la presión de la opinión pública, e independientemente del castigo de los autores de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad, los gobiernos tuvieron que prometer a los pueblos la redacción de un Bill of Rights.

Con este fin se creó, por medio del artículo 68 de la Carta de Naciones Unidas, un órgano especial, la Comisión de Derechos Humanos, encargada de someter con carácter prioritario un proyecto de Carta de estos derechos a la consideración de la Asamblea General de Naciones Unidas. En esta atmósfera, y ya en pleno 1946, se creó una División de Derechos del Hombre dentro de la Organización Internacional, puesta

bajo las órdenes de Henri Laugier, Secretario General adjunto de ésta, y un grupo inicial escuchó los deseos de las diversas asociaciones cívicas a ese respecto.

En el local provisorio que las Naciones Unidas encontraron en Lake Success se reunieron, a partir de enero de 1947, los dieciocho miembros de la nueva Comisión para abordar sus tareas con buena voluntad y en un espíritu de "idealismo práctico", excluyendo los debates de tipo filosófico o doctrinal. Esos dieciocho miembros, presididos por Eleanor Roosevelt, venían de todos los continentes y representaban diversas competencias. En cuanto se reunieron, deliberaron sobre el método a seguirse y decidieron conjugar, ocupándose al mismo tiempo de ambas, la redacción de una Declaración Internacional de principios inspirada en ilustres precedentes nacionales con la de una Convención Internacional que fuera precisa, concreta y al mismo tiempo obligatoria.

Un comité de redacción que contaba de ocho miembros me encargó, sobre la base de la excelente documentación preparada por los Profe-

(*) Del "Correo de la Unesco", Enero 1968.

(*) RENE CASSIN, eminente jurista francés, representó a su país en la Sociedad de las Naciones (1924-38), en Naciones Unidas (1946-58); participó en la fundación de la Unesco (1944) y fue el primer relator de la Declaración Universal (1947-48). El Dr. Cassin, ex-presidente de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, preside la Corte Europea de Derechos del Hombre, es miembro del Instituto y asimismo Presidente de la Academia Francesa de Ciencias Morales y Políticas. Entre sus numerosos trabajos jurídicos se cuenta "La Déclaration Universelle et la mise en oeuvre des Droits de l'homme", que data de 1951.

sores John P. Humphrey y Emile Giraud y las proposiciones de ciertos gobiernos (Panamá y Cuba), que redactara un primer anteproyecto de declaración, documento que fue entregado a la Comisión el 3 de junio de 1947.

En el curso de esta primera etapa, el debate tomó pronto por buen camino, especialmente por lo que respecta a los derechos y libertades fundamentales del individuo, proclamados ya en las célebres declaraciones inglesa, estadounidense y francesa y consagrados en casi todas las Constituciones Nacionales de los siglos XIX y XX.

En el curso de su segundo período de sesiones, que tuvo lugar en Ginebra en noviembre de 1947, la Comisión decidió definitivamente, hacer de la futura Carta un tríptico cuyo centro fuera la Declaración, completada por un Pacto obligatorio y por medidas de puesta en práctica. Pero, siguiendo especialmente la iniciativa del delegado de la Unión Soviética, el Embajador Alexander Yefremovich Bogomolov, aquélla dio un buen empujón a la parte central, a la Declaración, para lo cual prestó su mayor atención a las disposiciones relativas a los derechos económicos sociales y culturales del hombre consagrados últimamente en las Constituciones del siglo XX.

El tercer período de sesiones de la Comisión, celebrado en los primeros meses de 1948, fue realmente decisivo. No sólo se adoptaron el Preámbulo y los artículos finales y se tuvieron en cuenta los pareceres de la Comisión que se ocupaba de la condición social y jurídica de la mujer, sino que la Comisión llegó sobre todo a establecer un equilibrio —pero sin fijar jerarquías— entre las dos categorías de derechos: por una parte los civiles y políticos, llamados a menudo derechos-facultades, y por la otra los económicos, sociales y culturales, o "poderes para exigir"; y esto señalando en un texto-acápite (art. 22) que el que los últimos se vean satisfechos depende tanto de la organización de los recursos dentro de cada país como de la cooperación internacional.

Una vez redactado el proyecto de Declaración correspondió al Consejo Económico y Social de Naciones Unidas decidir si debía elevarse a la Asamblea General sin esperar que el proyecto de Pacto —de iniciativa británica— quedara redactado definitivamente, o por el contrario presentar ambos al mismo tiempo. Clement Attlee, Primer Ministro del Reino Unido, se plegó a la opinión general comprendiendo que, si se dejaba pasar un período todavía favorable— aunque hubiera comenzado por ese entonces la "guerra fría"— se corría el riesgo de no obtener ni Declaración, ni Convención, ni nada. En consecuencia, el Consejo Económico y Social elevó el pro-

yecto de Declaración a la Asamblea sin someterlo a debate y para que ésta lo considerara en su período de sesiones correspondiente a 1948.

Este período se inauguró en el Palacio de Chaillot en presencia del Presidente de Francia, Vincent Auriol. A la Comisión de Asuntos Sociales de la Asamblea se le confirió el examen del proyecto de Declaración, mientras que la de Asuntos Jurídicos y Legales debía discutir el proyecto de Convención tendiente a la prevención y represión del genocidio.

Los debates, en los que cada delegación tomó parte activa y muchas veces apasionada —lo cual es particularmente verdad en lo que respecta a las de Asia, de Africa y de la América Latina— tomaron 87 sesiones plenarias de la Comisión presidida por Charles Malik y 10 sesiones de los comités especialmente formados al efecto. Se respetaron el orden general del proyecto inicial —defendido por el delegado de la China, Peng Chun Chang— y particularmente el equilibrio dado al artículo 22 por la Comisión de Derechos del Hombre.

El texto fue aligerado: al Preámbulo y la fórmula dispositiva no siguen sino 30 artículos; pero también se lo mejoró y completó, especialmente en lo que respecta a la condena de toda clase de discriminaciones (art. 2); el derecho de toda persona a un recurso jurisdiccional eficaz (art. 8); el derecho de asilo (art. 14); el derecho a una nacionalidad (art. 15); el derecho al matrimonio; la condición de los esposos y la protección debida a la familia (art. 16); así como la participación en la vida pública (art. 21).

En fin de cuenta, los debates, luego de las tres sesiones plenarias de la Asamblea General, llegaron a un voto positivo de 48 naciones. Sin ninguno en contra, y con la abstención de otras ocho naciones. Al adoptarse definitivamente hubo, como es natural, explicaciones de voto por parte de muchas delegaciones; casi todas ellas dejaron constancia de que la Declaración no tenía una fuerza obligatoria comparable a la de una Convención.

Los seis abstencionistas, pertenecientes a los países de la Europa oriental, dijeron que consideraban la Declaración insuficiente; uno de ellos llegó a calificarla de "anticuada". Mrs. Roosevelt subrayó su calidad de acto histórico. Según el Presidente de la Asamblea —Sr. Hervert Vere Evatt, de Australia— "millones de personas, mujeres, niños, de todas partes del mundo, han de buscar ayuda, guía e inspiración en la Declaración Universal de Derechos Humanos".

Por lo que a mí respecta, yo puse en evidencia las características del documento, la más salientes de las cuales es la universalidad. La

Declaración es universal primeramente por la amplitud de su contenido, ya que comprende el conjunto indivisible de las facultades y derechos indispensables a la dignidad y al desarrollo de la personalidad; derecho a la vida; libertad corporal y jurídica; libertades espirituales y políticas, tales como la libertad de conciencia, la de opinión y la de información; derecho al trabajo, a la propiedad, a la educación, al ocio placentero, a los beneficios de la cultura, libertad de creación intelectual y artística, etc.

Por otra parte, concebida en un principio como una Declaración internacional, obra de los Estados para ciudadanos de Estados, poco a poco fue centrándose progresiva y directamente en torno al Hombre en su relación con sus semejantes y con los grupos sociales más diversos: familia, confesión, profesión, ciudad, Estado y comunidad humana. En este sentido beneficia a todos los miembros de la familia humana considerados como sujetos directos del derecho de gentes, sea cual sea su condición —originaria o adquirida— y su raza, sexo, idioma, religión, nacimiento, fortuna, condición social u opinión política. Los términos de la Declaración se aplican a todos los Estados o territorios habitados, independientes del estatuto, político, jurídico, económico internacional del país y del hecho de que éste sea o no miembro de las Naciones Unidas.

Aunque, como es el caso, los autores de la Declaración no quisieron tachar de ésta la referencia a las consecuencias de actos monstruosos que exigían una protesta de la conciencia humana, también se negaron a hacer de ella una obra de resentimiento por lo pasado, insistiendo por el contrario en levantar un monumento de progreso positivo.

Lo que la hace sólida y durable es el expresar como expresa la aspiración profunda y permanente de todos los seres humanos a la libertad, a la igualdad, a cierta seguridad, se trate de quienes gozan de ciertos derechos esenciales o de los que tienen hambre de pan, de libertad y de instrucción en países todavía no suficientemente desarrollados. La Declaración, en resumen, proclamó un ideal a alcanzar al mismo tiempo que trazaba un vasto programa positivo.

Si uno compara las realidades presentes con ese ideal, ve qué lejos está de alcanzarse. Ningún país, ni siquiera el más adelantado, puede jactarse de satisfacer todas las exigencias de la Declaración. Cuando el recuerdo de la guerra se va desvaneciendo, o una vez que adquieren su independencia, los gobiernos de los Estados tienen cierta propensión a resolver sus dificultades

internas sin la suficiente consideración por los derechos del hombre.

Violaciones repetidas del derecho a la vida, masacres que quedan impunes, injusticia y dureza para la mujer, hambre que atormenta a millones de seres, atentados a la libertad de conciencia, a la libertad de opinión y a la de expresión, graves actos de discriminación racial, "boycotts" arbitrarios a las administraciones; de nada sirve negar hechos tan numerosos y repetidos como estos, hechos que son la vergüenza del mundo.

Pero precisamente la Declaración Universal indica, al finalizar su Prámbulo, los medios principales de lucha contra esos males. En primer lugar está la instrucción, la enseñanza, no solamente de los jóvenes, sino también de las gentes de todas las edades. En este sentido, la Unesco tiene un papel importantísimo que desempeñar.

Después de la enseñanza vienen las medidas nacionales —medidas de que cada país es primordialmente responsable bajo la inspiración común de los órganos y organizaciones de Naciones Unidas o con la colaboración de éstos— y finalmente las medidas internacionales, medidas de prevención y, en última instancia, de corrección y censura.

La Comisión de Derechos Humanos puso 6 años —de 1948 a 1954— en preparar, y la Asamblea General trece —de 1954 a fines de 1966— en discutir y adoptar, los dos grandes Pactos generales que coronan la Carta de los Derechos del Hombre formulando, por una parte, disposiciones obligatorias para los Estados participantes y organizando por la otra medidas de orden práctico para evitar los casos de violación de esos derechos que provoquen quejas de Estados o de particulares o, en caso de no poderlos evitar, para censurarlos.

Pero va a pasar todavía largo tiempo antes de que esos Pactos se vean ratificados por un número suficiente de Estados y puedan entrar en vigencia, a menos que una vigorosa presión de la opinión pública no estimule dentro de cada país la correspondiente ratificación oficial. Tampoco podrá hacerse realidad la Carta de Derechos Humanos sin que se hagan esfuerzos continuos para que sus disposiciones se apliquen efectiva y universalmente.

Aún frente a tales obstáculos, se debe tener confianza en el dinamismo de la Declaración, dinamismo afirmado en sus veinte primeros años de existencia, fuera de los llamamientos y la atención reclamada por las víctimas de toda clase de abusos, por la adhesión de más de sesenta Estados que adquirieron su independen-

cia o ingresaron desde entonces al seno de Naciones Unidas, y también por la fuerza de las corrientes de pensamiento racionalistas o espiritualistas que salieron a apoyarla. En la encíclica "Pacem in Terris" el Papa Juan XXIII prestó su aprobación al documento como uno de los actos más importantes de Naciones Unidas.

Pero esta influencia está llamada a aumentar en el futuro porque se trata de un monumento basado en la unidad del género humano unidad que la ciencia consolida diariamente —tanto para la solidaridad en los beneficios como ¡ay! para los peligros— y basado igualmente en la dignidad de la persona humana. Considerada por algunos como un simple anexo de la Carta de Naciones Unidas, la Declaración, que concreta la ética de una época de la civilización, va levantándose cada vez más como un monumento

duradero que domina las Constituciones de cada nación y los estatutos de todas las organizaciones internacionales, llamadas por fuerza a evolucionar y a transformarse.

Desde que existe la Declaración Universal, algo ha cambiado en el mundo. Ni los verdugos ni el papeleo burocrático pueden ahogar los gritos de las víctimas; razón de más para que el tribunal de la conciencia humana, asaltado por demasiadas quejas, no haga oídos sordos y se organice cada vez mejor.

Disponemos ahora de una palanca para levantar y aliviar el peso de las opresiones y de las iniquidades. Sirvámonos de ella y recordemos junto con Torres Bodet y Maheu, dos directores Generales de la Unesco, que la Declaración Universal compromete la responsabilidad de todos y cada uno de nosotros.

www.archivopatricioayvivi.com

Declaración Universal de Derechos Humanos

Aprobada y proclamada por la Asamblea General
de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948

PREAMBULO

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta, su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre; y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso;

LA ASAMBLEA GENERAL

Proclama

La presente **declaración universal de derechos humanos** como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

Artículo 1 Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2 1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Artículo 3. Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4 Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Artículo 5 Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Artículo 6 Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 7 Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 8 Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

Artículo 9 Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Artículo 10 Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11 1 Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

Artículo 12 Nadie será objeto de ingerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales ingerencias o ataques.

Artículo 13 1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

Artículo 14 1. En el caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 15 1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

Artículo 16 1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 17 1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Artículo 18 Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19 Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 21 1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamen-

te o por medio de representantes libremente escogidos.

2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

Artículo 22 Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23 1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24 Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Artículo 25 1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonios o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Artículo 26 1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al

menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Artículo 27 1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

Artículo 28 Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Artículo 29 1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

3. Estos derechos y libertades no podrán en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 30 Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

La Iglesia Católica y los Derechos Humanos

Versión textual de las partes pertinentes de la Encíclica "Pacem in terris", dada por S. S. Juan XXIII el 11 de Abril de 1963. (*)

I

EL ORDEN ENTRE LOS SERES HUMANOS

Todo ser humano es persona, sujeto de derechos y de deberes.

En toda convivencia bien organizada y fecunda, hay que colocar como fundamento el principio de que todo ser humano es "persona", es decir una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre, y que por lo tanto de esa misma naturaleza directamente nacen al mismo tiempo derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables (1).

Y si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, es forzoso que la estimemos todavía mucho más, dado que el hombre ha sido redimido con la Sangre de Jesucristo, la gracia sobrenatural le ha hecho hijo y amigo de Dios y le ha constituido heredero de la gloria eterna.

LOS DERECHOS

El derecho a la existencia y a un nivel de vida digno.

Todo ser humano tiene derecho a la existencia, a la integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, espe-

cialmente en cuanto se refiere a la alimentación, al vestido, a la habitación, al descanso, a la atención médica, a los servicios sociales necesarios. De aquí el derecho a la seguridad en caso de enfermedad, de invalidez, de viudez, de vejez, de paro, y de cualquier otra eventualidad de pérdida de medios de subsistencia por circunstancias ajenas a su voluntad (2).

Derechos referentes a los valores morales y culturales.

Todo ser humano tiene el derecho natural al debido respeto de su persona, a la buena reputación, a la libertad para buscar la verdad y, dentro de los límites del orden y del bien común, para manifestar y defender sus ideas, para cultivar cualquier arte y finalmente para tener una objetiva información de los sucesos públicos.

También nace de la naturaleza humana el derecho a participar de los bienes de la cultura, y por tanto el derecho a una instrucción fundamental y a una formación técnico-profesional, de acuerdo con el grado de desarrollo de la propia

(*) Textos tomados de la edición hecha por la Editorial Universidad Católica de Chile, Santiago, 1963.

(2) Cf. PII XI Litt. Encycl. Divini Redemptoris, A.A.S. XXIX, 1937, p. 78; et PIJ XII Nuntius radiophoncus, datus in festo Pentecostes, die 1 mensis Iunii anno 1941, A.A.S. XXXIII, 1941, pp. 195-205. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 121, pf. 13; pág. 122, pf. 14.

(1) Cf. PII XII Nuntius radiophoncus, datus prid. Nativ. D. N. I. C. anno 1942, A.A.S. XXXV, 1943, pp. 9-24; et IOANNIS XIII Sermo, habitus die 4 mensis Ianuarii anno 1963., A.A.S. LV, 1963, pp. 89-91.

comunidad política. Y para esto se debe facilitar el acceso a los grados más altos de la instrucción según la capacidad de cada uno, de tal manera que los hombres, en cuanto es posible, puedan ocupar puestos y responsabilidades en la vida social conforme a sus aptitudes y a las capacidades adquiridas (3).

El derecho de honrar a Dios según el dictamen de la recta conciencia.

Entre los derechos del hombre hay que reconocer también el que tiene de honrar a Dios según el dictamen de su recta conciencia y profesar la religión privada y públicamente. Porque, como afirma muy bien Lactancio, "para esto nacemos, para ofrecer a Dios que nos crea los justos y debidos servicios, para buscarle a El solo, para seguirle. Este es el vínculo de piedad que a El nos une y nos liga y del cual deriva el nombre mismo de religión" (4). Y nuestro Predecesor de inmortal memoria, León XIII, afirma: "Esta verdadera y digna libertad de los hijos de Dios, que mantiene alta la dignidad de la persona humana, es mayor que cualquier violencia e injusticia, y la Iglesia la deseó y amó siempre. Esta libertad la reivindicaron intrépidamente los apóstoles, la defendieron con sus escritos los Apologístas y la consagró un número ingente de Mártires con su propia sangre" (5).

El derecho a la elección del propio estado.

Los seres humanos tienen el derecho a la libertad en la elección del propio estado y, por consiguiente, a crear una familia con paridad de derechos y de deberes entre el hombre y la mujer, o también a seguir la vocación al sacerdocio o vida religiosa (6).

La familia, fundada sobre el matrimonio contraído libremente, uno e indisoluble, es y debe ser considerada como el núcleo primario y natural de la sociedad. De lo cual se sigue que se debe atender con mucha diligencia no sólo a la parte económica y social, sino también a la cultural y moral, que consolidan su unidad y facilitan el cumplimiento de su misión peculiar.

Pero antes que nadie son los padres los que

tienen el derecho de mantener y educar a sus propios hijos (7).

Pasando ahora la campo de los problemas económicos, es claro que la misma naturaleza ha conferido al hombre el derecho, no sólo a la libre iniciativa en el campo económico, sino también al trabajo (8).

A estos derechos va inseparablemente unido el derecho a que el hombre deba trabajar en tales condiciones que no sufra daño su integridad física y moral, y que no se perjudique el legítimo desarrollo de los jóvenes; y por lo que toca a la mujer, se le ha de otorgar el derecho a condiciones de trabajo conciliables con sus exigencias y con los deberes de esposa y de madre (9).

De la dignidad de la persona humana, brota también el derecho a desarrollar las actividades económicas en condiciones de responsabilidad (10).

Y de un modo especial hay que poner en relieve el derecho a una retribución del trabajo, determinada según los criterios de la justicia y suficiente, por lo tanto, en las proporciones correspondientes a la riqueza disponible, para consentir al trabajador y a su familia un nivel de vida conforme con la dignidad humana. Sobre este punto Nuestro Predecesor Pío XII, de feliz memoria, afirmaba: "Al deber de trabajar, impuesto al hombre por su naturaleza, corresponde asimismo un derecho natural, en virtud de cual pueda pedir, a cambio de su trabajo, lo necesario para la vida propia y de sus hijos. Tan profundamente está mandada por la naturaleza la conservación del hombre" (11).

También brota de la naturaleza humana el derecho a la propiedad privada sobre los bienes incluso productivos: derechos que, como otras veces hemos enseñado, "constituyen un medio eficaz para la afirmación de la persona humana y para el ejercicio de su responsabilidad en todos los campos, y un elemento de seguridad y de

[7] Cf. PII XI Litt. Encycl. Casti Connubii, A.A.S. XXII, 1930, pp. 539-592; et PII XII Nuntius radiophonicus, datus prid. Nativ. D.N.I.C. anno 1942, A.A.S. XXXV, 1943, pp. 9-24.

[8] Cf. PII XII Nuntius radiophonicus, datus in festo Pentecostes, die 1 mensis Iunii anno 1941, A.A.S. XXXIII 1941, p. 201. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 125, pf. 20.

[9] Cf. LEONIS XIII Litt. Encycl. Rerum Novarum, Acta Leonis XIII, XI, 1891, pp. 128-129. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 32, pf. 31.

[10] Cf. IOANNIS XXIII Litt. Encycl. Mater et Magistra, A.A.S. LIII, 1961, p. 422. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 158, pfs. 48-49.

[11] Cf. Nuntius radiophonicus, datus in festo Pentecostes, die 1 mensis Iunii anno 1941, A.A.S. XXXIII, 1941, p. 201. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 124, pf. 19.

(3) Cf. PII XII Nuntius radiophonicus, datus prid. Nativ. D.N.I.C. anno 1942, A.A.S. XXXV, 1943, pp. 9-24.

(4) Divinae Institutiones. lib. IV, c. 28, 2; PL. 6, 535.

(5) Litt. Encycl. Libertas praestantissimum, Acta Leonis XIII, VIII, 1888, pp. 237-238.

(6) Cf. PII XII Nuntius radiophonicus, datus prid. Nativ. D.N.I.C. anno 1942, A.A.S. XXXV, 1943, pp. 9-24.

serenidad para la vida familiar y de pacífico y ordenado desarrollo de la convivencia" (12). Por lo demás, conviene recordar que al derecho de propiedad privada va inherente una función social (13).

Derecho de asociación.

De la intrínseca sociabilidad de los seres humanos se deriva el derecho de reunión y de asociación, como también el derecho de dar a las asociaciones la estructura que se juzgue conveniente para obtener sus objetivos y el derecho de libre movimiento dentro de ellas bajo propia iniciativa y responsabilidad para el logro concreto de estos objetivos (14).

Ya en la Encíclica *Mater et Magistra* insistíamos en la necesidad insustituible de la creación de una rica gama de asociaciones y entidades intermedias para la consecución de objetivos que los particulares por sí solos no pueden alcanzar. Tales entidades y asociaciones deben considerarse como absolutamente necesarias para salvaguardar la dignidad y libertad de la persona humana, asegurando así su responsabilidad (15).

Derecho de emigración e inmigración.

Todo hombre tiene derecho a la libertad de movimiento y residencia dentro de la comunidad política de la que es ciudadano; y también tiene el derecho de emigrar a otras comunidades políticas y establecer en ellas cuando así lo aconsejen legítimos intereses (16). El hecho de pertenecer a una determinada comunidad política, no impide de ninguna manera el ser miembro de la familia humana y pertenecer en calidad de ciudadano a la comunidad mundial.

Derechos políticos.

De la misma dignidad de la persona humana proviene el derecho a tomar parte activa en la

vida pública y contribuir a la consecución del bien común. "El hombre en cuanto tal", decía Nuestro Predecesor de feliz memoria, Pío XII, "lejos de ser tenido como objeto y elemento pasivo, debe por el contrario ser considerado como sujeto, fundamento y fin de la vida social" (17).

Derecho fundamental de la persona humana es también la defensa jurídica de sus propios derechos: defensa eficaz, imparcial y regida por los principios objetivos de la justicia. El mismo Pío XII, Predecesor Nuestro, insistía: "Del orden jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a su seguridad jurídica y, con esto, a una esfera concreta de derechos defendida de todo ataque arbitrario" (18).

II

DEBERES DE LOS PODERES PUBLICOS Y DERECHOS Y DEBERES DE LAS PERSONAS

En la época moderna se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana. De ahí que los deberes principales de los poderes públicos consistirán sobre todo en reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover aquellos derechos, y en contribuir por consiguiente a hacer más fácil el cumplimiento de los respectivos deberes. "Tutelar el intangible campo de los derechos de la persona humana y hacer fácil el cumplimiento de sus obligaciones, tal es el deber esencial de los poderes públicos" (19).

Por esta razón, aquellos magistrados que no reconozcan los derechos del hombre o los atropellen, no sólo faltan ellos mismos a su deber, sino que carece de obligatoriedad lo que ellos prescriban (20).

Armónica composición y eficaz tutela de los derechos y deberes.

Aparte de esto, los que llevan el timón de un Estado tienen como principal deber el de armo-

(12) Litt. Encycl. *Mater et Magistra*, A.A.S. LIII, 1961, p. 428. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 163, pf. 62.

(13) Cf. *Ibid.*, p. 430. "Las encíclicas sociales". Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 166, pf. 67.

(14) Cf. LEONIS XIII Litt. Encycl. *Rerum Novarum*, Acta Leonis XIII, XI, 1891, pp. 134-142. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol. 1961, pág. 36, pf. 34; PII XI Litt. Encycl. *Quadragesimo Anno*, A.A.S. XXIII, 1931, pp. 199-200. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 84, pf. 87. et PII XII *Epist. Encycl. Sertum Laetitiae*, A.A.S. XXXI, 1939, pp. 635-644.

(15) Cf. A.A.S. LIII, 1961, p. 430.

(16) Cf. PII XII *Nuntius radiophonicus*, *datus prid. Nativ. D.N.I.C. anno 1952*, A.A.S. XLV, 1953, pp. 33-46.

(17) Cf. *Nuntius radiophonicus*, *datus prid. Nativ. D.N.I.C. anno 1944*, A.A.S. XXXVII, 1945, p. 12.

(18) Cf. *Nuntius radiophonicus*, *datus prid. Nativ. D.N.I.C. anno 1942*, A.A.S. XXXV, 1943, p. 21.

(19) Cf. PII XII *Nuntius radiophonicus*, *datus in festo Pentecostes, die 1 mensis Iunii anno 1941*. A.A.S. XXXIII 1941, p. 200. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 122, pf. 15.

(20) Cf. PII XI Litt. Encycl. *Mit brennender Sorge*, A.A.S. XXIX, 1937, p. 159; et Litt. Encycl. *Divini Redemptoris*, A.A.S. XXIX, 1937, p. 79; et PII XII *Nuntius radiophonicus*, *datus prid. Nativ. D.N.I.C. anno 1942*, A.A.S. XXXV, 1943, pp. 9-24.

nizar y regular los derechos con que unos hombres están vinculados a otros en la sociedad, con tal cuidado y precisión que, en primer lugar, los ciudadanos, al defender su derecho, no obstaculicen el ejercicio del de los demás; luego, que el que defiende su derecho, no dificulte a los demás la práctica de sus deberes; en fin, se han de guardar eficazmente los derechos de todos, y si alguno ha sido violado se repare en su totalidad (21).

Promover los derechos de la persona.

Es, además, una exigencia del bien común el que los poderes públicos contribuyan positivamente a la creación de un ambiente humano en el que a todos los miembros del cuerpo social se les haga posible y se les facilite el efectivo ejercicio de los derechos mencionados, como también el cumplimiento de sus respectivos deberes. De hecho la experiencia atestigua que, dondequiera que falte una apropiada acción de los poderes públicos, los desequilibrios económicos, sociales y culturales de los seres humanos tienden, sobre todo en nuestra época, a acentuarse más bien que a reducirse, y se llega por lo mismo a hacer que "derechos y deberes del hombre" no sean más que vocablos desprovistos de toda eficacia.

Es por eso indispensable que los poderes públicos pongan esmerado empeño para que al desarrollo económico corresponda igual progreso social; y en proporción de la eficiencia de los sistemas productivos se desarrollen los servicios esenciales como la red de carreteras, los transportes, el sistema de créditos comerciales, la traída de aguas, la vivienda, la asistencia sanitaria, la instrucción; y por fin la creación de condiciones idóneas tanto para la vida religiosa como para las expansiones recreativas. Habrán de hacer también esfuerzos los que dirigen la administración ciudadana para que en caso de calamidades públicas, o simplemente cuando por alguna otra razón grave se lo exija su puesto oficial de jefes de una gran familia, puedan echar mano de los presupuestos oficiales, a fin de que no falte a los ciudadanos lo indispensable para un tenor de vida digno. Y no menor empeño habrán de poner los que tienen el poder civil en lograr que a los obreros aptos para el trabajo se les ofrezca la oportunidad de conseguir empleos adecuados a sus fuerzas; que la remuneración del trabajo se determine según criterios de justicia

y equidad; que en los complejos productivos se dé a los obreros la posibilidad de sentirse responsables de la empresa en que trabajan; que se puedan constituir unidades intermedias que hagan más fácil y fecunda la convivencia de los ciudadanos; que finalmente todos, por procedimientos aptos y graduales, puedan tener participación en los bienes de la cultura.

Equilibrio entre las dos formas de intervención de los poderes públicos.

Y es que la común utilidad de todos tiene además esta exigencia: que los gobernantes, no sólo al armonizar y proteger sino también al promover los derechos de los ciudadanos, lo hagan con auténtico sentido de equilibrio; evitando por un lado que la precedencia dada a los derechos de algunos particulares o de determinadas empresas, venga a ser origen de una posición de privilegio en la nación; soslayando por otra parte el peligro de que, por mirar sólo a proteger derechos de los ciudadanos, se pongan en la absurda posición de impedirles el pleno ejercicio de esos mismos derechos. "Porque, quede bien asentado que la intervención de la autoridad pública en asuntos económicos, por grande que sea su extensión y por más profundamente que alcance los estratos de la sociedad debe sin embargo ser tal que no sólo no sofoque la libertad privada en su acción, sino que la favorezca, con tal que garantice a los principales derechos de la persona humana su perfecta intangibilidad"(22).

En el mismo principio se deben inspirar los poderes públicos al desarrollar su multiforme acción, dirigida a promover el ejercicio de los derechos y a hacer menos arduo el cumplimiento de los deberes en todos los sectores de la vida social.

III

REALIZACIONES DE ESTOS TIEMPOS

Como es de todos sabido, el 26 de junio de 1945 se fundó la Organización de las Naciones Unidas —conocida con la abreviatura ONU— a la que después se le agregaron otros organismos inferiores compuestos de miembros nombrados por la autoridad pública de las diversas naciones; a éstos se les confiaron asuntos de gran importancia que interesaban a todas las naciones de

(21) Cf. PII LII Litt. *Encycl. Divini Redemptoris*, A.A.S. prid. Nativ. D.N.I.C. anno 1942, A.A.S. XXXV, 1943, pp. 9-24.

(22) *Ioanis XXIII Litt. Encycl. Mater et Magistra*, A.A.S. LIII, 1961, p. 415. "Las encíclicas sociales", Edit. Univ. Catol., 1961, pág. 148, pf. 29.

la tierra y que se referían a la vida económica, social, cultural, educativa y sanitaria. Las Naciones Unidas se propusieron como fin esencial mantener y consolidar la paz de las naciones, fomentando entre ellas relaciones amistosas basadas en los principios de igualdad, mutuo respeto y múltiple cooperación en todos los sectores de la convivencia humana.

La importancia de las Naciones Unidas se manifiesta claramente en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, que la Asamblea General ratificó el 10 de diciembre de 1948. En el preámbulo de esta Declaración se proclama como ideal que todos los pueblos y naciones han de procurar el efectivo reconocimiento y respeto de estos derechos y de las respectivas libertades.

No se nos oculta que algunos capítulos de esta Declaración parecieron a algunos menos dignos de aprobación: y no sin razón. Sin embargo, creemos que esta Declaración se ha de considerar como un primer paso e introducción hacia la organización jurídico-política de la comu-

nidad mundial, ya que en ella solemnemente se reconoce la dignidad de la persona humana de todos los hombres y se afirman los derechos que todos tienen a buscar libremente la verdad, a observar las normas morales, a ejercer los deberes de la justicia, a exigir una vida digna del hombre, y otros derechos que están vinculados a éstos.

Deseamos, pues, vivamente que la Organización de las Naciones Unidas pueda ir acomodando cada vez mejor su estructura y sus medios a la amplitud y nobleza de sus objetivos. Ojalá venga cuanto antes el tiempo en que esta Organización pueda garantizar eficazmente los derechos del hombre: derechos que, por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana, son universales, inviolables e inalienables. Con mayor razón si tomamos en cuenta que los hombres participan hoy cada vez más activamente en los asuntos públicos de sus respectivas naciones, siguen con creciente interés la vida de las otras, y se hacen más consciente de que pertenecen como miembros vivos a una comunidad mundial.

www.archivopatricio.com

HACIA UN NUEVO DIAGNOSTICO DE CHILE.

Atria, Bardón, Molina, Ortega, Urzúa.
Ed. del Pacífico, Santiago, 1973. 176 págs.

Esta publicación, es la continuación de la serie de títulos como "Ciencia y Mito del Análisis Social" y "Chile el Costo Social de la Dependencia Ideológica", que constituyen en su conjunto un valioso aporte para comprender la verdadera realidad chilena, abandonando esquemas atrasados que tratan de forzar la realidad a sus propias dogmas. Este libro consta de cuatro artículos. En el primero Sergio Molina, presenta el diagnóstico en el cual se basó el programa de la Democracia Cristiana el año 1964, justificando plenamente su validez, a la vez, caracteriza la crisis social, económica y política de nuestro país y las variaciones que se producen en nuestra realidad, por los cambios introducidos por el Gobierno de la Democracia Cristiana. Finalmente comenta la necesidad de entender los cambios producidos entre el año 1965 a 1970 y los hechos que han sucedido con posterioridad a dicha fecha. Esto según el autor, constituye un desafío, pues las transformaciones producidas obligan a realizar un análisis y un programa con perspectivas al futuro.

El segundo artículo, realizado por Raúl Atria, Director del Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad Católica de Chile, se refiere a las características y tendencias de la estructura de Partidos Políticos en Chile, en este artículo el autor enfatiza la necesidad de comprender que, los hechos políticos en Chile, fundamentales, no son producto del azar, sino que son fenómenos políticos y sociales que deben ser estudiados como tales analizando el "por qué" de los mismos. Lo cual no implica afirmar que los hechos sociales estén determinados por la estructura social, sino que "los procesos sociales tienen una probabilidad de ocurrir, lo cual es ciertamente distinto a que estén determinados".

En este artículo se realiza un análisis de las tendencias electorales en Chile, haciéndose notar las formaciones políticas dinámicas, que en pocos años no sólo generan áreas de influencia y apoyo electoral, sino que además entran rápidamente a la conquista del poder ejecutivo. Para

ello se ejemplifica con el Partido Socialista, el Partido Agrario Laborista y el Partido Demócrata Cristiano.

El autor señala, que en nuestra sociedad ya no quedan grupos pasivos, a los cuales se pueda activar y que sean la base de nuevas fórmulas políticas y que ya se ha llegado al "techo político". Pero a la vez, el agotamiento del esquema institucional chileno, indica la probabilidad del redespigue de fórmulas políticas populistas nacionalistas o el redespigue del PDC.

El artículo sin duda que es un aporte; sólo habría que preguntarse hasta dónde la sociedad, ha llegado a optar por determinadas líneas ideológicas que institucionalizan la "tripolarización" y que por tanto el "redespigue" de que habla el autor, sólo es posible a partir de esas líneas ideológicas, aterrizadas a lo que las nuevas realidades requieren.

El tercer artículo, corresponde a Alvaro Bardón, Director del Departamento de Economía de la Sede Occidente de la Universidad de Chile, el artículo tiene como tema el "Estatismo y Subdesarrollo de la Economía Chilena en los años setenta", quizás éste sea el más polémico y discutible.

El tema, parte con un análisis histórico de la intervención del Estado en Chile, antes del Gobierno de la UP y continúa con el proceso de estatización de la economía chilena, señalando como el Estado producto de la crisis mundial de los años 40, entra en lo que se ha llamado las sustitución de las importaciones, creando la CORFO la que interviene aceleradamente en la economía chilena, a través de CAP, ENAP, IANSA, ENTEL, HONSA, etc., reseña la ingerencia del Estado, en lo agropecuario, a través de INDAP, SAG, SEAM, CORA y ECA, en lo minero con CODELCO, ENAMI; en la construcción por medio de CORVI, SINAP, MOPT, etc, en el sector financiero, a través del Banco del Estado, Banco Central y el Sistema Nacional de Ahorro y la CORFO; en el área de Comercio, por el control estatal del comercio exterior; ECA, Banco del Estado y Banco Central, y finalmente el hecho de que toda el área de los servicios también está en manos del Estado.

A partir de este análisis, el autor afirma que

todos los Gobiernos, de derecha o izquierda, han colaborado a esta creciente intervención estatal en la economía, lo que ha concluido en que la influencia del Estado en lo económico, no sea determinante pero sí importante. Y finalmente señala, que por las consideraciones anteriores, es posible afirmar que el sistema económico chileno, al asumir la Unidad Popular el poder, no era capitalista.

Luego el autor se refiere a la situación económica imperante en los últimos meses del Gobierno de la Unidad Popular y así señala, que el crecimiento de la economía chilena, ha sido lento lo cual ha impedido el entrar en una etapa de economía de expansión; que dado el carácter de la intervención estatal, indica que ésta no es una economía capitalista, liberal basada en el mercado o la empresa privada; que el sector agrícola está destruido, que el sector de la construcción es uno de los menos afectados, pero en todo caso muy limitado por la burocracia estatal; que el sector exportador no tiene la importancia que se requiere, por una falta de política frente al capital extranjero, frente a la tecnología y por el castigo a través de la política cambiaría al empresario chileno; que el sector transporte, en manos fundamentalmente del Estado tiene un cuadro de ineficiencia negativo para la economía nacional; que el sector público es de una ineficiencia difícil de superar, con una alta burocracia y sin ninguna planificación real; que el aumento de la capacidad ocupacional es pequeña, por el lento crecimiento económico; que la economía chilena es altamente inestable, por la presión social y por la falta de decisión para detener la inflación aunque ello implique costos, tales como "menores reajustes de remuneraciones, menores utilidades, de menor costo fiscal, financiando con emisión o desocupación"; y finalmente que el sector de bajos ingresos no es más de un 1/3 de la población chilena, que el sector de altos ingresos es muy ínfimo y que existe un gran "sector medio" que superaría al 65% de la población.

Sin duda que este artículo, es un análisis valioso y realista de la situación de la economía nacional, pero pareciera que en las apreciaciones o conclusiones que van insertos en el análisis mismo, el autor olvidara el problema social chileno, y que las soluciones a que apunta, son un tanto desligadas de dicho problema, cayendo en un "tecnocratismo" sumamente peligroso, para los intereses mayoritarios de nuestra sociedad. Sin duda, que la solución a los problemas económicos, necesita decisiones que tengan la fortaleza de ser realmente cumplidas, pero no hay

que olvidar que el sentido final de un proceso económico, debe ser el de satisfacer con justicia las necesidades de la población.

El tercer artículo corresponde al Profesor Raúl Urzúa, quien se refiere a la estructura del poder en Chile, entregando un acusoso estudio respecto a dicho tema, que parte por aclarar conceptos y supuestos básicos, en términos sumamente pedagógicos, para entender la investigación que a continuación desarrolla. En dicha investigación, reseña un análisis histórico de las situaciones de poder en Chile, desde la política de los notables, hasta la actual realidad, analiza la estructura de clases del poder legislativo, de las organizaciones empresariales y de los partidos políticos, concluyendo en que el acelerado ritmo de las organizaciones de base social, obligan a llegar a una nueva etapa en la que se constituya una nueva estructura de poder, que asegure que él nazca desde la base hacia arriba, pues de no concretizarse dicha alternativa, ello puede provocar el que aparezcan los gremialismos corporativos o movimientos ultristas, como alternativas aparentemente viables para las clases más postergadas.

Finalmente el Profesor Eugenio Ortega, analiza las orientaciones de las conductas en los grupos sociales chilenos, con una introducción teórica sobre la acción social y la acción histórica, mostrando la alternativa del materialismo histórico, del liberalismo y del social cristianismo. En segundo lugar reseña diversas formas en que los chilenos manifiestan su integración y unidad. Desarrolla un estudio respecto a la validez de la estructura de clases del marxismo, en la realidad chilena y por último afirma que nuestra realidad social, debe tener como enfoque, el que la dialéctica entre la solidaridad y conflicto, es la característica esencial del sistema social chileno.

Este libro, constituye un gran aporte, ayuda a comprender la verdadera realidad chilena, premisa que debe ser absolutamente clara, para poder formular un programa, que satisfaga realmente las inquietudes de los ciudadanos y las necesidades de la sociedad.

Gutenberg Martínez O.

CRISTIANISMO Y MARXISMO

José Miguel Ibáñez Langlois
Cuadernos Proa, Santiago, 1973.

Las siguientes observaciones toman como punto de partida un breve folleto del conocido

ensayista y crítico José Miguel Ibáñez Langlois, sobre el tema señalado en el título.

El autor refuta algunos planteamientos formulados, en Chile y fuera de aquí, según los cuales hay una suerte de afinidad o complementación entre las dos doctrinas citadas. Tal enfoque supone, por ejemplo, concebir a la primera de ellas como una fe religiosa pura, vuelta hacia las cosas del orden espiritual, y, a la segunda, en cambio, como una ciencia de la sociedad y de la historia. También se dice, de parte de dichos comentaristas, reprobados por el autor, que ambas concepciones encuentran puntos comunes en el tema del humanismo. Si ellas lo son, se pregunta, ¿por qué no habrían de luchar juntas en la defensa de los valores humanos? Por otra parte, se estaría sosteniendo en los mismos círculos, partidarios de la afinidad teórica o práctica antes señalada, que el materialismo marxista es sólo una mala manera de decir las cosas, por cuanto la pieza clave del marxismo, o sea, la teoría de la alienación, representa una tentativa de liberación del hombre, compatible con el cristianismo; por último, se busca el modo de paliar las consecuencias del ateísmo, dentro de la doctrina de Marx, afirmando que aquel no es sino una forma pasajera de la lucha de ese pensador contra la sociedad burguesa y reaccionaria de su tiempo.

El señor Ibáñez, decimos, refuta estas interpretaciones. A su juicio, cristianismo y marxismo son doctrinas incompatibles entre sí. Las notas de ateísmo, materialismo, lucha de clases representan, para él, una oposición tajante entre ambas. Toda concesión a este punto de vista significa, igualmente, una especie de complejo, y supone, en general, algo así como una "doble militancia" entre cristianismo y marxismo.

— o O o —

Por nuestra parte, y con el objeto de contribuir a un debate ya muy prolongado, pero todavía vigente, queremos agregar algunas ideas.

El autor, a nuestro juicio, tiene razón en oponerse a esa fácil tendencia, muy de moda en los últimos tiempos, de utilizar el cristianismo para colocarse a las órdenes de los movimientos políticos inspirados por las teorías marxistas. Es verdad que se ha pretendido establecer ciertas formas de afinidad o aun de identificación. Algunos cristianos (sacerdotes católicos de vasta información, por ejemplo) se autodenominan "cristianos-marxistas"; otros, se declaran cristianos, pero razonan y actúan exactamente como lo haría un militante de cualquiera organización partidaria, imbuida de las tesis marxistas. In-

cluso, bien lo sabemos, en el campo político existe una clara tendencia, en todas partes, a reducir el análisis político a los criterios del llamado materialismo histórico, considerado como la única posición científica posible. Eso ha dado lugar al complejo de que habla el señor Ibáñez y a la doble militancia a que alude.

— o O o —

Diferimos, en cambio de él, en la manera de formular sus argumentaciones. A nuestro juicio, el autor comete los siguientes errores dignos de ser esclarecidos:

a) Identifica la teoría marxista con el Estado totalitario comunista de nuestros días.

Con ello sirve los intereses de este último, ya que no hay mejor regalo para las tiranías comunistas actuales que la de cubrir las nuevas formas de opresión con el halo cultural, filosófico, científico que rodea al marxismo en todos los círculos intelectualmente respetables del mundo. La tarea del crítico cristiano y amante de un verdadero humanismo no consiste, a nuestro entender, en dar de barato la perfecta realización del marxismo dentro de la sociedad comunista, sino, por el contrario, en mostrar que el resultado práctico de la política totalitaria contradice los esfuerzos por la liberación del hombre, indudablemente contenidos dentro de la doctrina de Marx. Precisamente, la mayor parte de los intelectuales y hombres de acción cristianos, que se pasan a la estrategia totalitaria, son víctimas del mismo error: vinculan una teoría de sentido humanista a una práctica deshumanizada, pero no ven los errores de ésta. El señor Ibáñez actúa al revés: verifica la práctica deshumanizada, por una parte, y no advierte enseguida las significaciones culturales de aquélla. En el fondo, el error es el mismo.

b) A partir de esa repulsa al totalitarismo (cosa que, a nuestro juicio, es un deber moral e intelectual ineludible), el autor llega automáticamente formular una crítica cerrada a la concepción misma. Para ello, utiliza, de manera hoy imposible de sostener, las proposiciones filosóficas corrientes en el marxismo (ateísmo, materialismo, lucha de clases) y hace de él sólo un conjunto repudiable ética e intelectualmente. Esto, nos parece, carece de sentido. Quedaría descartado de antemano lo que sea análisis crítico, diferenciación de matices, descubrimiento de contradicciones, etcétera. La verdad es que la teoría de Marx merece un enjuiciamiento elevado, por cuanto es parte de la cultura humana y ha aportado a ella muchas cosas interesantes. Si fuéramos a juzgarla por el ateísmo y el materia-

lismo, veríamos que una enorme cantidad de posiciones filosóficas contemporáneas están fuera de las nociones cristianas acerca de Dios o el hombre. Respecto de todas ellas, sería necesario declarar a cada paso tales rotundas separaciones, a menos que se sirva una vez más el interés de los comunistas permitiéndoles decir que, tras de los ataques filosóficos hay sólo el repudio a una política opuesta a la opresión capitalista.

c) Por lógica consecuencia de lo anterior, el señor Ibáñez no ve —creemos— la validez de la siguiente observación: hay un marxismo más o menos vulgar, difundido sin neta comprensión de la tesis clave de Marx: la alienación. Ese marxismo vulgar carece de coherencia lógica, suele declararse materialista, superador de la filosofía tradicional, científico, antimetafísico y ateo, pero en verdad, no pasa de ser sino un tejido de afirmaciones contradictorias del mismo tipo de las que Marx querría dejar atrás. Entrar en ese aspecto del marxismo, no significa haber destruido la razón por la cual esta teoría tiene adeptos. En cambio, si se parte de la tesis de la alienación, se la lleva a sus últimas consecuencias, se admite su indudable sentido filosófico, se la concibe como un esfuerzo de liberación

humana; pero, al mismo tiempo, se la contrasta con la experiencia histórica del marxismo y se la obliga a ser un testimonio contra ella y contra esa filosofía vulgar antes señalada; entonces es posible probar el valor permanente de ciertas nociones enseñadas por la filosofía cristiana y que el relativismo marxista no puede explicar. Entonces se advierte — y esto es una verdadera refutación— que el pensamiento de Marx no es un edificio imponente, equiparable al cristianismo, sino que se limita a ser una reflexión no acabada sobre los problemas del hombre, que se mantiene en cierta superficialidad descriptiva y que no avanza un paso real mientras no vuelve atrás para volver a utilizar gran parte de lo que creía haber eliminado.

— o O o —

El señor Ibáñez percibe algo de eso cuando (pág. 21) crítica los principios marxistas a la luz de sus resultados históricos. Más, esto lo puede hacer solamente si ha reconocido que debe mirar la doctrina desde dentro y no por la parte más débil de sus proposiciones.

Jaime Castillo V.

Tres poemas de Manuel
Lagos del Solar, chileno.

CURRICULUM VITAE

Pude ser el abuelo de mi abuelo,
sacar pasaje hacia un final de mármol
y navegar vestido de almirante;
sin embargo,
he preferido la amistad del viento
y, mientras voy andando,
suelo decir mis versos en las calles desiertas;
a veces, me detengo
a escribir en los muros de todos los palacios.

Para tener derecho a la miel y a la lágrima
se desnuda mi alma a la luz de los astros.

Sostengo que el rocío y el sudor son hermanos;
por eso estoy de acuerdo con ese alguien que dijo
que están demás las alas de los ángeles
porque al cielo se sube con las manos.

* * *

Tras la esquina ignorada de una hora cualquiera
me detendré, contento de haber vagado tanto,
y dormiré mis sueños, mis versos y mi andanza
en algún cementerio provinciano
(tierra y madera, sin final de mármol).

Quizás, de vez en cuando,
vendrán mi amigo el viento y los lejanos astros
a conversar de nubes
y a besarme los huesos de las manos.

Y, al final, habré sido solamente
romero ardiente de un camino largo.

PREGON DE REMATE

Venid, venid, señoras, caballeros,
pescadores de perlas,
viajantes, buhoneros,
coleccionistas de sucesos raros,
vagos, contrabandistas y bohemios.

Acercáos, señoras... caballeros...

Podéis venir desnudos y encantados;
no es necesario
que traigáis oropeles ni dinero.

Voy a hacer un remate extraordinario,
al más noble postor, de todo lo que tengo.

El motivo es de ausencias;
parto en un largo viaje aventurero
a un país de leyenda
en busca de unos versos fugitivos
y de un pequeño corazón desierto.

Y esta es la lista auténtica y celeste
de todo lo que tengo:

Ved en ese rincón un tanto oscuro
varios siglos de sueños,
una lámpara vieja que aún alumbraba
muchos mapas antiguos y un pañuelo
que una vez dijo adios.

Un poco más allá hay una magnífica
y hermosa colección de fuegos fatuos
y un sillón muy añejo y muy sereno
para mirar la lluvia del invierno.

Quince copas de versos olvidados,
una historia de mares y misterios,
dos docenas de leones enjaulados
y un trozo de sonrisa
guardado en un curioso camafeo.

Un lujoso amoblado de ilusiones
(yo quiero ser honrado y confesarles
que está un poco maltrecho)
que fuera el fino orgullo de mi casa
y adornara mi alma y sus estancias
hace ya mucho tiempo.

Finalmente, señoras y señores,
un archivo con señas de poetas,
tres molinos de viento,
siete libros de magia fracasada
y un fiel tratado de Filosofía
al que faltan capítulos completos.

* * *

Venid, venid, señores al remate
de todo lo que tengo.

El motivo es de ausencias.

Voy a emprender un viaje
largo y aventurero.

CARTA AL ESPANTAPAJAROS

Estimado y silvestre espantapájaros:
ésto de que le escriba
no debe parecerle extraordinario.
Al fin y al cabo
yo siempre lo he admirado.

¡Qué gracia tiene usted tan peregrina!
¡qué cordiales y humildes son sus manos
verdes y antiguas que, al compás del viento,
aspan sembrando adioses desmayados!

Nos parecemos mucho. Me siento con usted
casi identificado.

Como usted, yo converso con la luna;
como usted, divinizo mis harapos.

Y los dos siempre estamos
con los brazos abiertos.
Y escuchamos, absortos y embobados,
las múltiples historias diminutas
que se cuentan los pájaros.

¡Y ese aire de ciruelo desolado
que a mí también adorna!

¡Y esa actitud estoica que adoptamos
frente al agua y al aire desatados!

¡Y esa común manera de pararnos
en lo alto de las lomas
para mirar sin prisa los sembrados!

En suma, me parece que, a menudo,
soy otro espantapájaros.

Por todo ésto, colega,
la próxima ocasión en que yo sienta
que el corazón me cuelga como un trapo,
voy a ir a buscarlo
para salir de juerga
una noche cualquiera
cantando,
con los brazos abiertos, por los campos...

“En la civilización actual todo se refiere a una medida que no es humana, sino exterior al hombre; ante todo, a las leyes propias de la producción material, de la dominación técnica sobre la naturaleza y de la utilización de todas las fuerzas del mundo para la fecundidad de la moneda. En un estado de cultura verdaderamente humanista las cosas del mundo se referirían al hombre y a su medida; y la vocación del hombre es suficiente y sus deseos bastantes susceptibles de acrecentarse para que se esté seguro de que tal medida no implicaría una renuncia a su grandeza”.

Maritain, “Humanismo Integral”, págs. 144-145.

Documentos

II

REMUNERACIONES, EN ECONOMIA DE MERCADO (*)

Hernán Lacalle S.

Está claro que la organización de toda la economía nacional está orientada a establecer un sistema de economía de mercado, en la cual opera libremente el régimen de oferta y demanda, con la única restricción de impedir la formación de concentraciones monopólicas. Se ha

elegido esta fórmula para aplicarla simultáneamente tanto al período de ajuste como al período de desarrollo que evidentemente se superponen y no tienen una frontera marcada de separación. Ya hemos emitido algunos juicios generales en cuanto a lo acertado o no de esta elección, pero ella ya está hecha y la autoridad económica está obrando en consecuencia.

(*) Del diario “La Prensa”, Santiago, 7 de diciembre de 1973.

En ocasiones anteriores nos hemos referido, siempre con una amplia perspectiva y con espíritu de observadores objetivos, a los puntos críticos sobre los cuales creemos un deber llamar la atención, teniendo como meta amparar la justicia y representar los derechos de los trabajadores.

Es nuestra intención referirnos ahora a la aplicación de los postulados del sistema de economía de mercado al campo específico de las remuneraciones y comentar las implicancias que trae.

Si es legítimo discrepar en cuanto a la elección del sistema económico que se está aplicando, resultaría obligatorio manifestar nuestro franco repudio a que él no se aplicara en su integridad y a todos los campos.

De otra manera, sí que resultaría un sistema híbrido que como tal, estaría destinado a un seguro fracaso. Lo híbrido no resulta de intentar la aplicación de un esquema que reemplace los sistemas económicos clásicos conocidos, sino de no aplicar el sistema clásico elegido en su integridad.

En el caso de las remuneraciones, se ha hecho una excepción a la aplicación de las reglas del mercado. Los precios de los bienes y servicios se han dejado en libertad, con la intención que a través de la oferta y demanda, tomen su real valor. Las remuneraciones han sido fijadas por la autoridad, con la expresa intención de que tengan un valor inferior al real. Es evidente que el trabajador aporta así todo el sacrificio de que es capaz para superar la etapa de ajuste económico.

Este procedimiento se entiende que estará vigente sólo en esta etapa, en la de ajuste, y que enseguida se dejarán operar las reglas del mercado. Esto significa que las remuneraciones de los trabajadores se determinarán por el libre juego de la oferta y la demanda.

Sin entrar a analizar la justicia o injusticia intrínseca que implica un tal sistema para la

determinación de las remuneraciones, sólo nos referimos a una circunstancia que puede producir una grave injusticia.

En el mercado de bienes y servicios, el libre juego de la oferta y la demanda, determina el precio del artículo y éste fija la cantidad de bienes que deben producirse para que se cumpla ese precio. El empresario deberá sujetarse a producir esa determinada cantidad de artículos para que con la demanda conocida, se produzca el precio de mercado. Los artículos que el mercado no necesita, dejan de producirse. Un mercado sobreabastecido producirá baja de precio y un mercado escaso producirá alza.

En el mercado del trabajo estas reglas operan, cumpliendo exactamente las mismas relaciones. Pero las consecuencias son de una trascendencia diferente.

No hay ninguna duda que en el corto y mediano plazo, nuestro mercado de trabajo tendrá la presencia clara del fenómeno del desempleo. Al constituir una acentuada preocupación de la autoridad, su existencia es innegable. Un mercado sobreabastecido de trabajadores, produce necesariamente una baja del precio de las remuneraciones. Esta vez no está en la mano del empresario la posibilidad de ajustar la cantidad de producción de manera que se produzca una oferta que equilibre a la demanda y se de el precio real. Los trabajadores están, y si no hay ocupaciones, el salario bajará y no se dará el precio real. Es efectivo que a largo plazo se pueden generar más ocupaciones, pero para esto es necesario llegar a la etapa activa del desarrollo económico y que se den, además, otras condiciones que por el momento no aparecen en el horizonte.

Remuneraciones más bajas que el valor real y desempleo son los efectos dañinos para los trabajadores que implica la aplicación de las reglas de la economía de mercado a las remuneraciones y que se hace imperioso sobrepasar ahora y alejar definitivamente en el futuro.

III

EL PAPEL DE LOS ABOGADOS (*)

Jaime Castillo V.

La caída del Gobierno Allende tenía que provocar un período de agudas tensiones. No en balde se había estado organizando paulatinamente, durante años, el ejercicio de la vía violenta,

por parte de dirigentes adiestrados y convencidos. Esto tenía que obligar a la adopción de medidas de orden policial y militar. Se entiende, pues, el decreto de Estado de Sitio y sus consecuencias. Se entiende, asimismo, el cese de las relaciones normales en la vida política. No

(*) Del diario "La Prensa", Santiago, 4 de diciembre de 1973.

puede haber actividad partidaria. Hay necesidad de concentrar los esfuerzos en tareas inmediatas, se debe conservar cierto mínimo de tranquilidad y reserva. Así lo entendió el país. Es lo mismo que no desean comprender algunos círculos extranjeros. Porque no lo saben o porque gustan de experimentar sólo en carne ajena, ellos pierden de vista la circunstancia de que derrotar a una combinación política de espíritu totalitario y sumergida en todas las clandestinidades de lo que suele llamarse con énfasis de slogan, el "comunismo internacional", no es lo mismo que vencer a un partido democrático cualquiera.

Hasta ahí todo nos parece claro. Pero no significa que el debate haya terminado. Una cantidad enorme de gente estará de inmediato, sometida a investigación, por cuanto nadie puede ignorar que ellas importan un peligro. Las pesquisas tienen que conducir a la intervención de los Tribunales. Estos han de actuar en un terreno de intenso conflicto. Es natural pensar que haya muchas acusaciones verdaderas y muchas falsas. Que se aplique la ley en forma correcta o incorrecta. Que se produzca un trato humanitario a los acusados o que se les inflija uno inhumano. Algunos dirán que esto no importa, por cuanto los vencidos trabajaban para establecer un mundo de terror y opresión. Lo que se quiera. Los principios legales, los derechos del hombre, los textos de la ley están concebidos y dictados para ser humanos incluso en la represión de los delitos más bárbaros.

— o o o —

En este punto, a nuestro juicio, intervienen los defensores. Ellos son los únicos que, por deber profesional, no pueden callar. Su papel consiste en hacer cumplir integralmente los principios y la letra de la ley. No cumplen su papel si dejan de hacerlo. Tienen derecho a discutir todo el orden creado, aunque sea políticamente inevitable o beneficioso para la mayoría.

Ellos defienden a un cliente cuya vida y libertad están amagadas. Deben, pues, proceder con todos los recursos lícitos de que disponen. Su obligación llega hasta cuidar la salud mental y física de los acusados. Y esto se relaciona directamente con los períodos de detención, los lugares en que se encuentran, las formas de presión que puedan existir, etc. Porque, al fin y al cabo, el defensor tiene que garantizar que ningún poder policial va a destruir la personalidad de su cliente, antes de que éste tenga que formular sus declaraciones decisivas.

Ahora bien, habitualmente la responsabilidad por estas fallas se imputa a las autoridades de Gobierno. Ellas la tienen en la medida en que alguna situación viole los derechos garantizados por la ley, pero, en otra medida importante, es absurdo pretender que la parte acusadora resuelva todos los problemas de los acusados. Corresponde, a nuestro juicio, al defensor cubrir todas las instancias de su labor. Un proceso político pide también un comportamiento que va más allá del campo puramente jurídico.

— o o o —

Agreguemos por último, que pensar y actuar de este modo no es ayudar al delincuente o al político capaz de proceder delictuosamente. Por el contrario, esto significa hacer cumplir la ley, respetar los principios universalmente establecidos. Cualquiera sea el número de errores o excesos cometidos, si de hecho el mecanismo judicial chileno se comporta con capacidad para aplicar íntegramente la ley y de acuerdo con una filosofía humanitaria, esto habla en favor del régimen, no en su contra.

El abogado defensor debe, pues, exigir el cumplimiento cabal de los derechos vigentes, no sólo por su cliente, sino también por su honor profesional y por el espíritu de la democracia chilena.

IV

DOCTRINAS CLASICAS (*)

Claudio Orrego Vicuña

La paz política que el país vive desde el 11 de septiembre ha silenciado el debate entre los diferentes sectores de la comunidad nacional.

(*) Del diario "La Prensa", Santiago, 14 de diciembre de 1973.

Todos hemos comprendido la necesidad de pacificar los ánimos y deponer las lícitas discrepancias mientras se desarrolla la tarea de reconstrucción de la democracia chilena. Sin embargo, no por ello los valores pierden vigencia.

Especialmente significativo es esto para quienes fuimos espadas implacables contra la administración de la Unidad Popular, no en defensa de intereses o apetitos personales, sino que en nombre de valores permanentes de la civilización y la tradición nacional. Especialmente, si fue en defensa de esos principios que produjimos documentos como el acuerdo de la Cámara de Diputados, reconocido por la propia Junta de Gobierno como fundamento de legitimidad del pronunciamiento militar ante la faz del mundo representado en la Asamblea General de las Naciones Unidas.

— o O o —

Es en nombre de esos principios que quisiéramos expresar nuestra opinión sobre las recientes informaciones periodísticas acerca de la posibilidad de que sea caducada la nacionalidad a un grupo de partidarios del régimen depuesto.

En primer lugar, cabe señalar que la historia ha demostrado poco aconsejables las medidas destinadas a satisfacer necesidades políticas inmediatas, pero que luego permanecen en el tiempo y mantienen su aplicabilidad para situaciones y casos que nada tuvieron que ver con la idea primitiva de sus autores.

En segundo lugar, esta nueva disposición nos lleva a introducirnos al campo de los principios básicos como es la distinción entre el Gobierno y el Estado y, el Gobierno y la Nación.

Ha sido doctrina clásica distinguir con nitidez la diferencia entre Nación y Estado, y entre éste y Gobierno, de manera de preservar la libre discrepancia de los ciudadanos con las autoridades que los gobiernan en las diferentes etapas de su vida nacional. De tal manera ello es importante que llegó a ser incorporado como elemento básico de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, cuyo aniversario celebramos recientemente.

— o O o —

Los gobiernos son por naturaleza transitorios, mientras que la nación es permanente y ello no debe dejar de recordarse como un elemento básico en la continuidad de vida de los pueblos. En consecuencia, los ataques o las discrepancias de los ciudadanos con un Gobierno no tienen por qué afectar a su nacionalidad, con la sola excepción de las traiciones en tiempo de guerra

con potencias extranjeras en que la vida misma de la Nación pelagra ante la agresión de tales naciones.

Ello ha sido reconocido así, pues, por la inmensa mayoría de las naciones de la Tierra y, desde luego, por todas las democracias.

— o O o —

Para ser totalmente claros, siempre existe la posibilidad de que ciudadanos lleguen a límites ilegítimos en su acción opositora a un determinado Gobierno de su país. Para ello están, pues, las leyes y reglamentos que sancionen el abuso y permitan al Gobierno como representante del Estado defender la integridad de éste. Sin embargo, por ningún lado ello involucra el problema de la nacionalidad de los trasgresores de la ley o la costumbre. Aun cuando ello sea realizado desde el extranjero, por la simple razón de que el ataque al Gobierno no significa por sí un ataque a la Nación, cualesquiera sea el grado de respaldo cívico con que éste cuente.

En el caso de los personeros adictos al depuesto régimen chileno que recorren el mundo atacando a la Junta Militar y desfigurando la realidad que vivimos, el juicio público es claro acerca de su falta de autoridad moral para hacerlo y de lo repudiable de los métodos que utilizan para su campaña. De ello no cabe duda alguna y el pueblo sabrá sancionarlos como corresponda en la vida de nuestra Patria.

Bastaría recordar que no hubo ningún personero de la oposición democrática al Gobierno de la UP que aceptara reconocer jamás que los ataques desde Chile o el extranjero contra la administración Allende pudieran calificarse como de antipatriotismo o de acción antichilena como lo pretendía el oficialismo. Ni aun en el caso de los abogados chilenos que, en cumplimiento de sus funciones profesionales, defendieron a las compañías del cobre en su juicio de nacionalización.

Estas palabras pueden resultar disonantes en el contexto del momento, pero cuando están en juego conceptos tan importantes, todo aconseja aportar puntos de vista que contribuyan a clarificar el debate. Sobre todo si hemos aprendido la lección que nos legó el último tiempo acerca de la importancia de ser siempre fieles a las ideas básicas que ordenan la convivencia de nuestra Nación.

VII

LA PAZ DEPENDE TAMBIEN DE TI

*Mensaje de S. S. Pablo VI
para la celebración de la
"Jornada de la Paz".*

Escuchadme una vez más, hombres llegados al umbral del nuevo año 1974.

Escuchadme una vez más: estoy ante vosotros en actitud de humilde súplica, de enérgica súplica.

Naturalmente, lo estáis intuyendo ya: quiero hablaros una vez más de la Paz.

Sí, de la Paz. Quizá creais conocer todo respecto de la Paz; se ha hablado tanto de ella, por parte de todos. Posiblemente este nombre invadiente provoca en vosotros una sensación de saciedad, de hastío, incluso quizá de temor de que, dentro del encanto de su palabra, se esconda una magia ilusoria, un nominalismo ya manido y retórico, y hasta un encantamiento peligroso. La historia presente caracterizada por feroces episodios de conflictos internacionales, por implacables luchas de clase, por explosiones de libertades revolucionarias, por represiones de los derechos y de las libertades fundamentales del hombre, y por imprevistos síntomas de precariedad económica mundial, parece echar abajo el ideal triunfante de la Paz, como si se tratase de la estatua de un ídolo. Al nominalismo huero y débil, que parece adoptar la Paz en medio de la experiencia política e ideológica

de estos últimos tiempos, se prefiere ahora nuevamente el realismo de los hechos y de los intereses y se vuelve a pensar en el hombre como el eterno problema insoluble de un autoconflicto viviente: el hombre es así; un ser que lleva en su corazón un destino de lucha fraterna.

Frente a este crudo y renaciente realismo proponemos no un nominalismo, derrotado por nuevas y prepotentes experiencias, sino un invicto idealismo, el de la Paz, destinado a un progresivo afianzamiento.

Hombres hermanos; hombres de buena voluntad, hombres de prudencia, hombres que sufrís: creed en nuestra reiterada y humilde llamada, creed en nuestro grito incansable. La Paz es el ideal de la humanidad. La Paz es necesaria. La Paz es un deber. La Paz es ventajosa. No se trata de una idea fija e ilógica nuestra; no es una obsesión, una ilusión. Es una certeza; sí, una esperanza; tiene en su favor el porvenir de la civilización, el destino del mundo; sí, la Paz.

Estamos tan convencidos de que la Paz constituye la meta de la humanidad en vías de alcanzar conciencia de sí misma y en vías hacia un desarrollo civil sobre la faz de la tierra, que hoy, como ya lo hicimos el año pasado, nos atrevemos a proclamar para el año nuevo y los años futuros: la Paz es posible.

Porque, en el fondo, lo que compromete la solidez de la Paz y el favorable desenvolvimiento de la historia es la secreta y escéptica convicción de que es prácticamente irrealizable. Bellísimo concepto —se piensa, sin decirlo—; óptima síntesis de las aspiraciones humanas; pero un sueño poético y una utopía falaz. Una droga embriagante, pero que debilita. Hasta renace en los ánimos como una lógica inevitable: lo que cuenta es la fuerza; el hombre, a lo sumo, reducirá el conjunto de las fuerzas al equilibrio de su confrontación, pero la organización humana no puede prescindir de la fuerza.

Debemos detenernos un momento ante esta objeción capital para resolver un posible equívoco, el de confundir la Paz con la debilidad no sólo física sino moral, con la renuncia al verdadero derecho y a la justicia ecuánime, con la huída

del riesgo y del sacrificio, con la resignación pávida y acomplejada de los demás y por lo mismo remisiva ante su propia esclavitud. No es ésta la Paz auténtica. La represión no es la Paz. La indolencia no es la Paz. El mero arreglo externo e impuesto por el miedo no es la Paz. La reciente celebración del XXV Aniversario de la Declaración de los Derechos del Hombre nos recuerda que la Paz verdadera debe fundarse sobre el sentido de la intangible dignidad de la persona humana, de donde brotan inviolables derechos y correlativos deberes.

Es verdad también que la Paz aceptará obedecer a la ley justa y a la autoridad legítima, pero no permanecerá extraña a la razón del bien común y a la libertad humana moral. La Paz podrá llegar a hacer graves renunciaciones en la competición por el prestigio, en la carrera de armamentos, en el olvido de las ofensas, en la condonación de las deudas; llegará incluso a la generosidad del perdón y de la reconciliación; pero nunca mercantilizando con la dignidad humana, ni para tutelar el propio interés egoístico en perjuicio del legítimo interés de los demás; nunca por villanía; no podrá llevarse a cabo sin el hambre y sed de justicia; no se olvidará de los sudores necesarios para defender a los débiles, para socorrer a los pobres, para promover la causa de los humildes; para vivir no traicionará jamás las razones superiores de la vida (cf. Jn. 12, 25).

No por eso la Paz debe considerarse una utopía. La certeza de la Paz no consiste solamente en el ser sino también en el devenir. Lo mismo que la vida del hombre, es dinámica. Su reino continúa extendiéndose principalmente en el campo deontológico, es decir, en la esfera de las obligaciones. La Paz se debe no sólo mantener, sino también realizar. La Paz está, y por tanto debe seguir siempre, en fase de continuo y progresivo afianzamiento. Diríamos más aún: la Paz es posible sólo si se la considera como un deber. No basta que se asiente sobre la mera convicción, normalmente justa, de que la Paz es ventajosa. Debe entrar en la conciencia de los hombres como supremo objetivo ético, como una necesidad moral, una *áváyxn*, que dimana de la exigencia intrínseca de la convivencia humana.

Este descubrimiento, tal es en el proceso positivo de nuestra racionalidad, nos enseña algunos principios de los que jamás deberemos desviarnos.

En primer lugar, nos da luz acerca de la naturaleza primordial de la Paz: es ante todo una idea. Es un axioma interior, un tesoro del espíritu. La Paz debe brotar de una concepción fundamental y espiritual de la humanidad: la humanidad debe ser pacífica, es decir, unida, coherente consigo misma, solidaria en lo más profundo de su ser. La falta de esta concepción radical ha sido y es todavía el origen profundo de las desgracias que han devastado la historia. Concebir la lucha entre los hombres como exigencia estructural de la sociedad, no constituye solamente un error óptico-filosófico, sino un delito potencial y permanente contra la humanidad. La civilización debe redimirse finalmente de la antigua falacia todavía viva y siempre operante: **homo homini lupus**. Esta falacia funciona desde Caín. El hombre de hoy debe tener la valentía moral y profética de liberarse de esta original ferocidad y llegar a la conclusión, que es precisamente la idea de la paz, de que se trata de algo esencialmente natural, necesario, obligatorio y, por tanto, posible. De ahora en adelante hay que ver la humanidad, la historia, el trabajo, la política, la cultura, el progreso en función de la Paz.

Pero ¿qué valor tiene esta idea, espiritual, subjetiva, interior y personal; qué valor tiene así, tan inerte, tan distante de las vicisitudes vividas, eficaces y formidables de nuestra historia? Desafortunadamente, a medida que la trágica experiencia de la última guerra mundial va declinando en la esfera de los recuerdos, tenemos que registrar un recrudecimiento del espíritu contencioso entre las Naciones y en la dialéctica política de la sociedad; hoy el potencial de guerra y de lucha ha aumentado considerablemente, lejos de disminuir, en comparación con aquél de que disponía la humanidad antes de las guerras mundiales. ¿No estáis viendo, puede objetar cualquier observador, que el mundo camina hacia conflictos más terribles y horribles que los de ayer? No os dais cuenta de la escasa eficacia de la propaganda pacifista y del influjo insuficiente de las instituciones internacionales, nacidas durante la convalecencia del mundo ensangrentado

y extenuado a causa de las guerras mundiales? ¿Dónde va el mundo? ¿No se estará aún preparando a conflictos más catastróficos y execrables? ¡Ay! ¡Deberíamos enmudecer ante tan apremiantes y despiadados razonamientos, lo mismo que frente a un desesperado destino!

¡Pero, no! ¿También nosotros estaremos ciegos? ¿Seremos unos ingenuos? ¡No, hombres Hermanos! Estamos seguro de que nuestra causa, la de la Paz, deberá prevalecer. En primer lugar, porque, no obstante las locuras de una política en contra, la idea de la Paz aparece actualmente victoriosa en el pensamiento de todos los hombres responsables. Tenemos confianza en su moderna sabiduría, en su enérgica habilidad: ningún Jefe de Nación puede querer hoy la guerra; todos aspiran a la Paz general del mundo. ¡Esto es algo muy grande! Nós osamos instarlos insistentemente a no desmentir nunca más su programa, más aún, el programa común de la Paz.

Punto segundo. Son las ideas, por encima y con anterioridad a los intereses particulares, las que guían el mundo, no obstante las apariencias en contrario. Si la idea de la Paz ganará efectivamente los corazones de los hombres, la Paz quedará a salvo; es más, salvará a los hombres. Resulta superfluo que en este discurso nuestro gastemos el tiempo en demostrar la potencia actual de una idea hecha pensamiento del Pueblo, es decir, de la opinión pública; ésta es hoy la reina que de hecho gobierna los pueblos; su influjo imponderable los forma y los guía; y son después los Pueblos, es decir, la opinión pública operante, la que gobierna a los mismos gobernantes. En gran parte al menos es así.

Punto tercero. Si la opinión pública eleva a coeficiente determinante el destino de los Pueblos, el destino de la Paz depende también de cada uno de nosotros. Porque cada uno de nosotros forma parte del cuerpo civil operante con sistema democrático, que de diversas formas y en distinta medida, caracteriza hoy la vida de toda Nación modernamente organizada. Esto queríamos decir: la Paz es posible, si cada uno de nosotros la quiere; si cada uno de nosotros ama la Paz, educa y forma la propia mentalidad en la Paz, defiende la Paz, trabaja por la Paz. Cada uno de nosotros debe escuchar

en su propia conciencia la llamada imperiosa: «La Paz depende también de tí».

Ciertamente el influjo individual sobre la opinión no puede ser más que infinitesimal, nunca vano. La paz vive de las adhesiones, aunque sean singulares y anónimas, que le dan las personas. Todos sabemos cómo se forma y se manifiesta el fenómeno de la opinión pública: una afirmación seria y fuerte se difunde fácilmente. El afianzamiento de la Paz debe pasar de individual a colectivo y comunitario; debe consolidarse en el Pueblo y en la Comunidad de los Pueblos; debe hacerse convicción, ideología, acción; debe aspirar a penetrar el pensamiento y la actividad de las nuevas generaciones e invadir el mundo, la política, la economía, la pedagogía, el porvenir, la civilización. No por instinto de miedo y de fuga, sino por impulso creador de la historia nueva y de la construcción nueva del mundo; no por indolencia o por egoísmo, sino por vigor moral y creciente amor a la humanidad. La Paz es valentía, es sabiduría, es deber; y finalmente es, sobre todo, interés y felicidad.

Todo esto osamos deciros a vosotros, hombres Hermanos; a vosotros, hombres de este mundo, si es que por algún título tenéis en vuestras manos el timón del mundo: hombres de gobierno, hombres de cultura, hombres de negocios: tenéis que imprimir a vuestra acción una orientación robusta y sagaz hacia la Paz; ésta tiene necesidad de vosotros. ¡Si queréis, podéis! La Paz depende también y especialmente de vosotros.

* * *

Reservaremos sobre todo a nuestros Hermanos en la fe y en la caridad unas palabras más confiadas y apremiantes: ¿No tenemos quizá posibilidades propias, originales y sobre-humanas, para concurrir con los promotores de la Paz a hacer válida su obra, la obra común, a fin de que Cristo en unión con ellos, según las bienaventuranzas del Evangelio, nos califique a todos como hijos de Dios? (cf. Mt. 5, 9). ¿No podemos predicar la Paz, sobre todo en las conciencias? Y ¿quién está más obligado que nosotros a ser maestro de paz con la palabra y el ejemplo? ¿Cómo podremos favorecer la obra de

la Paz, en la que la causalidad humana se eleva a su más alto nivel, sino mediante la inserción en la causalidad divina, disponible a la invocación de nuestras plegarias? ¿Quedaremos insensibles a la herencia de paz, que Cristo, sólo Cristo, nos ha dejado a nosotros, que vivimos en un mundo que no nos puede dar con perfección la paz trascendente e inefable? ¿No podríamos impregnar nuestra súplica de Paz con aquel vigor humilde y amoroso al que no resiste la divina misericordia. (cf. Mt. 7,7 ss.; Jn. 14,27) Es maravilloso: la Paz es posible, y depende también de nosotros por mediación de Cristo, que es nuestra Paz (Ef. 2, 4).

Sea prenda de ella nuestra pacificadora Bendición Apostólica.

Vaticano, 8 de diciembre de 1973.

EJEMPLARES ATRASADOS DE

Política y Espiritu

Ante numerosas consultas de nuestros lectores, informamos que hay disponibilidad de un número limitado de ejemplares de las siguientes ediciones:

- Nº 316 Mayo - Julio 1970
- Nº 317 Agosto 1970
- Nº 322 Junio 1971
- Nº 324 Agosto 1971
- Nº 325 Septiembre 1971
- Nº 326 Octubre 1971
- Nº 327 Noviembre 1971
- Nº 329 Enero 1972
- Nº 330 Febrero - Marzo 1972
- Nº 331 Abril 1972
- Nº 332 Mayo 1972
- Nº 333 Junio 1972
- Nº 334 Julio 1972
- Nº 335 Agosto 1972
- Nº 336 Septiembre 1972
- Nº 337 Octubre 1972
- Nº 338 Noviembre 1972
- Nº 339 Diciembre 1972 Especial-Mounier
- Nº 340 Enero 1973
- Nº 341 Febrero - Marzo 1973
- Nº 342 Abril 1973
- Nº 343 Mayo 1973
- Nº 344 Junio - Julio 1973
- Nº 345 Agosto 1973

La edición de Diciembre de 1971, Nº 328 especialmente dedicado al pensamiento y la obra de Jacques Maritain, se encuentra totalmente agotada. Se prepara actualmente una reedición aumentada.

A los coleccionistas que deseen ejemplares para completar sus colecciones les rogamos escribirnos para estudiar posibilidades de canje con otros lectores que estén en la misma situación.