

1979

CORINTIOS XIII

11-12

revista de
teología y pastoral
de la caridad



**AUTONOMIAS
Y
SOLIDARIDAD**

AUTONOMIAS Y SOLIDARIDAD

CORINTIOS XIII

**REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARIDAD**

Núms. 11-12 Julio/Diciembre 1979

CORINTIOS XIII

**REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARIDAD**

Núms. 11-12 Julio/Diciembre 1979

Todos los artículos publicados en la Revista “Corintios XIII” han sido escritos expresamente para la misma, y no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista “Corintios XIII” no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA
Y PASTORAL DE LA CA-
RIDAD

Núms. 11-12 Julio/Diciembre
1979

DIRECCION Y ADMINIS-
TRACION: CARITAS ESPA-
ÑOLA. San Bernardo, 99 bis
Madrid-8. Apto. 10095
Tfno. 445 53 00

EDITOR: CARITAS ESPA-
ÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

Joaquín Losada
(Director)

R. Alberdi
S. Ambrosio
M. Fraijó
R. Franco
F. Ibáñez
J.M. Osés
R. Rincón
A. Torres Queiruga

Felipe Duque
(Consejero Delegado)

IMPRIME: Servicios de Repro-
grafía de Cáritas Española

DEPOSITO LEGAL
M-7206-1977

ISSN 0210-1858

SUSCRIPCION:
España: 600 Ptas.
Precio de este ejemplar:
300 Ptas.

Presentación V

JOSE MIGUEL DE AZAOLA
*"Raíces históricas, económicas, cultu-
rales y psicológicas de las naciona-
lidades"* 1

FRANCISCO MURILLO FERROL
*"Pueblo, Nación y Estado: origen
de una confusión"* 29

JOSE CAZORLA
*"Dependencia, integración y des-
centralización de las organizaciones
políticas"* 41

J. ANTONIO CARRILLO SALCEDO
*"La política regional de la Comunidad
Europea: ¿Respuesta a la rebeldía de
las regiones? ¿Testimonio de solida-
ridad intracomunitaria, europea?"* 71

JOAQUIN RUIZ-GIMENEZ
"Autonomías y marco constitucional" 81

VICENTE THEOTONIO CACERES
*"Equidad financiera espacial y auto-
nomía"* 105

RICARDO ALBERDI UGARTE
*"Valor y relativización de las formas
políticas"* 121

ANTONI MARIA ORIOL
*"Identidad y apertura culturales a la
luz del Magisterio reciente"* 147

MANUEL FRAIJO
*"La comunión y la diferencia en el
proyecto utópico de Jesús"* 215

Crónica de unas Jornadas 241

Escriben en este número 247



PRESENTACION

Durante los días 28-30 de setiembre de 1979 tuvieron lugar en el Seminario Diocesano de Madrid las IV Jornadas Nacionales de la Caridad. El tema fue: "Autonomías y solidaridad". Las ponencias y, en la medida de lo posible, los diversos trabajos allí habidos, son los que este número de CORINTIOS XIII recoge para el lector.

El tema es ciertamente urgente e importante. Precisamente desde el punto de vista de la caridad; de la caridad cristiana, encarnada en la historia y, por lo tanto, atenta a las necesidades del momento. Sólo una concepción muy estrecha del cristianismo podría inducir el pensamiento de que aquello que constituye su núcleo vital, su regla de oro, deba o pueda estar alejado del tema actual de las autonomías. Como si el mandamiento del amor no tuviese nada que ver con algo que preocupa tan hondamente a los españoles y que, según todas las previsiones, va a determinar en buena medida la configuración cultural, política, social y económica de su futuro.

El proceso autonómico es un proceso conflictivo, cargado de sufrimientos y malformaciones en el pasado, confuso y difícil en el presente, lleno de promesas y amenazas para el futuro. Su terreno es el eminentemente político: a él pertenece ante todo y en él se juegan las bazas decisivas. Pero ello no signi-



VI

fica que se deba abandonar sin más al juego político, como si las demás instancias –culturales y morales, sobre todo– no tuviesen una palabra que decir. Algo de tanta transcendencia no puede quedar abandonado a los cambalaches de grupo o partido, a la conveniencia de los intereses o a las presiones del poder. Precisamente para que el juego político respete todas sus reglas y se abra en todas sus dimensiones, es precisa la aportación de las demás instancias.

En este sentido las Jornadas ofrecían un marco ideal. Presididas por el único interés de la caridad, es decir, del amor encarnado, histórico y efectivo, propiciaban el esfuerzo desinteresado por la verdad y la búsqueda del interés común. Protagonizadas en buena parte por personas implicadas en los diversos lugares y perspectivas del proceso, tenían la oportunidad de reproducir hasta cierto punto en pequeño lo que debiera ser la dinámica real del proceso global.

Desde su misma concepción las Jornadas tuvieron, en efecto, un interés especial por realizar, a escala reducida y en el clima adecuado, una especie de ensayo de lo que debiera ser el gran ejercicio de lucidez y convivencia que el momento histórico exige de todos los españoles. De hecho, con las tensiones normales e inevitables, ese fue el clima en que se desarrollaron. Y no es ya pequeña aportación el haber mostrado que eso es posible: que el arduo tema de las autonomías puede y debe ser tratado en el calor de la comprensión y en la lucidez de la responsabilidad.

Comprensión y responsabilidad van a ser, con certeza, las claves del éxito o del fracaso. Justo es que la caridad acuda a la cita, tratando de aportar su capacidad de acogida y su fuerza de compromiso.



Comprensión, *en primer lugar. Con sus dos vertientes fundamentales: 1) conocimiento y análisis objetivos de los datos y 2) esfuerzo sincero por aceptar y asumir la diferencia. A la primera trataron de responder, ante todo, las ponencias de carácter más directamente informativo: de ahí la atención al proceso histórico, a la situación de hecho dentro y fuera de España y al marco jurídico dentro del cual deberán moverse las autonomías. La segunda vertiente resulta más inaprehensible, pero no por ello menos importante. En cierto modo ha constituido la intención envolvente, la atmósfera emotiva que se buscó en las Jornadas: las mesas redondas pretendían ser algo así como su plasmación simbólica. Mientras los españoles, maleducados por una historia distorsionada y no pocas veces manipulados por una propaganda interesada, sigamos viendo la diferencia como amenaza; mientras el prejuicio uniformista impida aceptar cordialmente las plurales especificidades que constituyen esa unidad que llamamos España, será imposible un planteamiento sereno y ecuánime del problema autonómico. Resulta fatal que al intento de negación incomprensiva responda la afirmación crispada. De modo que lo que debiera plantearse como la riqueza de la unidad articulada, degenera en tensión polar hacia el centralismo irrespetuoso o hacia el centrifugismo insolidario.*

De solidaridad hablábamos precisamente en segundo lugar. Si a nivel subjetivo el problema lo es ante todo de comprensión, a nivel objetivo el gran desafío es la solidaridad. El título mismo de las Jornadas trae a primer plano este aspecto. Es la urgencia más visible que surge de un enfoque hecho desde la caridad. El gran peligro de las autonomías es el de que se conviertan en una carrera de privilegios. La fuerza demoníaca del poder y la presión prepotente del dinero van a conjuntarse infaliblemente en esta dirección. Sólo una conciencia muy alerta podrá detectar la deformación en el seno de las unidades autónomas que

VIII

sientan en sus manos la posibilidad del privilegio. Sólo una institucionalización lúcida y generosa podrá conjurar eficazmente el abuso.

Era lógico que fuesen, sobre todo, las ponencias teológicas las que afrontasen más directamente este aspecto. A la utopía cristiana pertenece, desde su más íntima esencia, el buscar la igualdad desde abajo; la caridad es extremadamente sensible ante la diferencia que quiere convertirse en privilegio, ante la autoafirmación que pretende cerrarse en egoísmo excluyente. Trabajar en esta dirección, hoy y en España, equivale a poner la mano en una de las claves por donde pasa históricamente la salvación. En una medida no determinable con exactitud, pero ciertamente fundamental, ahí se juega nada menos que el futuro del pan de muchos y de la convivencia de todos.

Paz y convivencia, igualdad en el derecho y respeto en la diferencia son, para la actualidad española, los nombres concretos del amor. Al consagrarles unas Jornadas, Cáritas ha intentado responder a una urgencia fundamental de su misión. Al dedicarles un número, CORINTIOS XIII pretende amplificar el radio de su servicio, haciéndolo llegar a todos los posibles lectores. Somos conscientes de que esto no es más que un grano de esfuerzo en el granero inmenso de la tarea a realizar. Pero si sirve de algo a los lectores, si converge con iniciativas similares o las anima, el trabajo no habrá sido en vano.

Andrés Torres Queiruga



RAICES HISTORICAS, ECONOMICAS, CULTURALES Y PSICOLOGICAS DE LAS NACIONALIDADES

Por José Miguel de Azaola

No pretendo descubrir nada nuevo diciendo que la palabra “nacionalidad” es uno de esos términos acerca de los cuales se puede disputar interminablemente, pues así lo permite su gran ambigüedad. Por otra parte, y a propósito de lo que con este vocablo es posible designar, los intereses, las aspiraciones, las ideologías y los sentimientos de la gente son con frecuencia tan distintos, tan divergentes o tan encontrados, que muy a menudo y muy fácilmente se designan con él cosas muy diferentes, cuando no contradictorias.

Tal es la razón por la que personalmente suelo evitar el empleo de ese término que amenaza oscurecer y enmarañar el discurso o el texto. Y cuando no me queda más remedio que emplearlo (como ahora, puesto que se me ha pedido que hable de las nacionalidades y no soy capaz de hacer el milagro de hablar de ellas sin nombrarlas), me esfuerzo en poner de manifiesto su naturaleza ambigua y equívoca, para evitar que mis lectores, mis interlocutores o mis oyentes sean víctimas de la confusión y de los malentendidos.



La palabra “nacionalidad” se escucha hoy de labios de muchísimos españoles. Unas veces con el significado tradicional de pertenencia a un determinado Estado nacional (el cual es, como bien se sabe, uno de sus significados posibles y hasta ahora, en castellano, el más usual). En esta acepción, “nacionalidad” equivale a “ciudadanía”: así, decimos indistintamente que una persona posee la ciudadanía española o la nacionalidad española, para significar que está vinculada al Estado español, es decir, que corresponde al Estado español asumir su representación y su protección ante el exterior, que es en el seno de ese Estado donde le corresponde a esa persona ejercitar sus derechos políticos y que su estatuto personal de derecho privado está regido por las leyes de ese Estado. Hasta aquí, la cosa está clara y no requiere explicaciones. Ahora bien: es de sobra sabido que ese mismo término puede también ser empleado en otras acepciones. Y es entonces cuando la cosa empieza a dejar de estar tan clara.

Porque “nacionalidad” puede asimismo significar pertenencia de un individuo humano a un grupo étnico determinado, tanto si éste se halla constituido en Estado, como si lo está en comunidad política identificable en el interior de un Estado, como si no está institucionalizado políticamente. Hay Estados donde conviven varias razas, donde se hablan varias lenguas, y en los cuales (aunque no en todos ellos, ni mucho menos) los ciudadanos declaran —a veces, obligatoriamente— cuál es su nacionalidad, es decir, el grupo étnico al que pertenecen, de los varios que coexisten en el interior del Estado de que se trata. Ellos son ciudadanos (como también se dice en la práctica del derecho internacional) o “nacionales” de ese Estado; pero, dentro de él, forman parte de un determinado grupo étnico, diferenciado de los demás; o, si se prefiere —porque en algunas ocasiones es más exacto—, están adscritos a él; y al hecho de formar así parte o estar así adscrito a un grupo

étnico, es a lo que se le llama “nacionalidad”, lo mismo que en el caso anterior se llamaba “nacionalidad”, según acabamos de ver, a la vinculación jurídica a un Estado determinado.

En este segundo caso, el formar parte de un grupo étnico o estar adscrito a él puede traducirse, y se traduce a veces, en la existencia de un vínculo jurídico: la “nacionalidad” del ciudadano, en esta su segunda acepción, se oficializa así y produce algunas consecuencias en virtud de la ley. En casi todos los Estados donde esto ocurre (que son principalmente los de la Europa oriental, aunque no todos ellos) la “nacionalidad” así entendida es una cualidad personal, no territorial. En un mismo territorio —el del Estado, el de una provincia, el de un municipio— coexisten tradicionalmente miembros de distintos grupos étnicos, de modo que uno de estos grupos puede ser mayoritario en unos sitios y minoritario, en cambio, en otros, dentro del mismo Estado. De sobra conocidos son los problemas que esta situación ha planteado y, en muchos casos, sigue planteando en países donde, desde hace siglos, conviven y se entremezclan, no siempre en buena armonía, germanos, eslavos de distintas familias, magiares, judíos, turcos, etc.

Cuando, al término de la primera guerra mundial, se pretendió aplicar —mucho más teórica que prácticamente o, por mejor decirlo, en forma mucho más nominal que real— el llamado “principio de las nacionalidades”, en virtud del cual cada grupo étnico diferenciado tiene derecho a constituir un cuerpo político distinto, los autores de los tratados de paz tropezaron con tremendas dificultades. Los pequeños pueblos que de pronto pasaron de ser minoritarios en el seno de grandes Estados a ser mayoritarios en el interior de las nuevas fronteras, cambiaron de enfoque al cambiar de condición y, tras de haber protestado contra los abusos de extrañas hegemonías, no tardaron en abusar de la hegemonía propia en la mayor parte de



los casos. En previsión de ello, hubo que tomar medidas muy estrictas para preservar la identidad de los grupos minoritarios, ya que resultaba prácticamente imposible reunir los miembros de cada etnia en un cuerpo político distinto y homogéneo. Pero tales medidas fueron, no pocas veces, letra muerta o bien se cumplieron sólo a medias.

El entremezclamiento de dichos grupos, fruto de una larga y complejísima evolución histórica, persiste todavía, aunque ha sido corregido en parte buscando la simplificación, durante la segunda guerra mundial o a raíz de ella, y en forma casi siempre dolorosa por lo brutal y, a menudo, sangrienta.

A las dos acepciones de la palabra “nacionalidad”, que acabamos de examinar, se suma una tercera, y aquí es cuando la complicación y la ambigüedad aumentan considerablemente. En esta tercera acepción, el término “nacionalidad” no designa ya la pertenencia o la adscripción de una persona a un Estado o a un cuerpo político determinado, ni a un determinado grupo étnico, sino que designa al grupo mismo. No hay, pues, aquí referencia a la relación entre un individuo y una colectividad; el término es ahora denominación de la colectividad misma en cuanto tal. Su significado es, pues, enteramente distinto de los que tenía en las acepciones anteriores y no puede confundirse con ellos. Puede, en cambio, confundirse con los de otros términos empleados para designar determinadas formas de colectividades.

Cabe, sobre todo, preguntarse si no es lo mismo “nacionalidad”, en esta tercera acepción, que “nación”. Y la respuesta dependerá del criterio que se adopte para definir uno y otro vocablos. La raíz de ambos es idéntica y los dos coinciden en referirse a un grupo humano determinado. Y bien atrevido es quien niega que “nación” y “nacionalidad” (palabras evidente-

mente distintas, pero no menos evidentemente emparentadas entre sí muy de cerca) puedan designar un mismo objeto, un mismo ente colectivo, como se negó desde la tribuna del Parlamento español en el debate acerca del artículo segundo de la Constitución de 1978, cuya redacción, al decir que la nación española está integrada por “nacionalidades y regiones”, ha puesto sobre el tapete un tema que dará que hablar durante largo tiempo. Lo mismo que es bien atrevido quien afirma —como notoriamente afirman muchos— que “nación” y “nacionalidad” no pueden designar más que una misma cosa. No hay tales imposibles, ni en un sentido ni en el otro, por la sencilla razón de que nos movemos aquí en pleno reino de lo discrecional, de lo convencional (sería excesivo decir: de lo arbitrario), y cada palabra tiene el significado que en cada momento queramos darle.

Si los aquí presentes nos ponemos ahora de acuerdo para dar al vocablo “nacionalidad” una significación determinada, es muy posible que de nuestra discusión en torno a ese concepto salga alguna luz, y aun mucha. Pero saldrá para nosotros y mientras estemos aquí reunidos. Porque apenas hayamos puesto los pies en la calle y hayamos comenzado a discutir sobre el mismo tema con personas que no habían tomado previamente parte en nuestro acuerdo, comprobaremos que son muchas las que dan a ese término significado y alcance distintos de los que aquí habíamos convenido darle. De modo que, para lograr entendernos con esas personas, será indispensable que empecemos por ponernos de acuerdo con ellas acerca de ese punto. Y, en consecuencia, podrá ocurrir que, cuando hablemos con unos, el término “nacionalidad” (lo mismo que su cercano pariente, el vocablo “nación”) significará una cosa; y, cuando hablemos con otros, significará otra distinta.



Esta ambigüedad puede ser útil, puede ser “rentable” (no creo desplazado aquí este adjetivo) desde el punto de vista del oportunismo político, aunque probablemente lo es menos que lo que imaginan algunos que, sobre todo entre los políticos de carrera, usan de la ambigüedad con abundancia tal que no me parece abusivo llamarlos profesionales de ella; pero es pernicioso y puede llegar a ser catastrófico desde el punto de vista de quienes estamos especialmente interesados en conseguir que la gente tenga ideas claras y entienda lo mejor posible la realidad social en la que se encuentra inmersa.

Desgraciadamente, la conspiración contra la claridad mental está tan extendida y es tan poderosa que siempre serán pocos los esfuerzos que se hagan para contrarrestarla. Lo malo es que quienes anteponen a las consideraciones utilitarias el rigor intelectual y la claridad y la precisión en los conceptos, se hallan a su vez divididos: por un lado, los que se esfuerzan en ajustar los conceptos a las realidades, a sabiendas de que el tener ideas claras debe servir, ante todo, para ver claramente las cosas o, por lo menos, para verlas con la mayor claridad o la menor oscuridad y confusión posibles; y, por otro, quienes tratan de que sean las realidades las que se encasillen con arreglo a sus conceptos, como si el mundo, la historia y los hombres estuviésemos aquí para servir de ejemplos con que ilustrar la exactitud de sus teorías, en vez de ser las teorías las que están ahí para prestarnos el servicio de explicarnos el mundo, la historia y los hombres.

Volviendo a “nación” y “nacionalidad”, comprobaremos rápidamente que muchos niegan que haya verdadera “nación” allí donde no hay Estado. Más de una vez hemos oído o leído que Polonia fue un pueblo, pero no una nación, mientras no hubo un Estado polaco: es decir, desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la terminación de la primera guerra mundial.



Y no dudo de que, entre quienes han llevado el término “nacionalidad” a la Constitución española en la tercera de las acepciones a que acabo de referirme (pues en la primera de ellas —no así en la segunda— ese vocablo está en nuestras Constituciones desde hace mucho tiempo), haya quienes afirmen que, durante el período en el que careció de Estado propio, Polonia no fue una nación, sino una nacionalidad.

Ahora bien: el Estado es un fenómeno institucional, formal, de derecho público positivo y puede —como es de sobra sabido— asumir formas bastante diferentes unas de otras.

En un Estado federativo hay que distinguir entre el Estado federal y los Estados federados (lo mismo si estos últimos se llaman “Estados” que si se llaman “cantones”, “regiones” o incluso “provincias”, como sucede, entre otros sitios, en la Argentina y en el Canadá). Cuando los estadounidenses dicen “*the Nation*”, como cuando los argentinos dicen “la Nación”, se refieren siempre, en forma exclusiva, al conjunto de los Estados Unidos o de la Argentina, respectivamente. En Suiza, una de las Cámaras del Parlamento federal se llama “Consejo Nacional” y a nadie se le ha ocurrido poner este último adjetivo —es decir, llamarle “nacional”— a una asamblea u otro órgano de gobierno de uno de los cantones. ¿Quiere esto decir que un Estado federado no puede constituir una nación o, si lo preferís, que una nación no puede, sin dejar de serlo, constituirse en Estado federado y formar parte de un Estado federal?

Imaginemos que mañana —un mañana todavía, al parecer, lejano; pero que los acontecimientos, si se precipitasen, podrían acercar bastante a nuestro presente— se convierte en realidad el viejo sueño, ese proyecto que muchos consideran todavía utópico, de los Estados Unidos de Europa. No ya que Europa llegue a formar una Confederación de Estados, sino que llegue a haber



un Estado federal europeo comprensivo de esos otros Estados, que son Francia, Italia, Alemania, España, etc. ¿Dejaría entonces de haber una nación francesa, una nación italiana, una nación alemana, una nación española, etc.? ¿Acaso una nación, para merecer el nombre de tal, tiene necesariamente que constituir un Estado soberano, tomando la palabra “soberano” en el sentido de “supremo”, es decir, no sujeto —al menos, formalmente— a ninguna otra autoridad política?

Así parece que lo entendieron en su día, hace sesenta años, los fundadores de la Sociedad de Naciones, y hace veinticuatro, los fundadores de la Organización de las Naciones Unidas, a la terminación de la primera y de la segunda guerras mundiales, respectivamente. Porque las “naciones” de que se trataba en el primero de ambos casos, y de las que sigue tratándose en el segundo, no eran y no son en realidad sino los Estados miembros de las organizaciones respectivas.

Para muchos otros, en cambio, la nación es un fenómeno sociológico que puede muy bien carecer de consagración institucional, formal, de derecho público positivo; es decir, que puede muy bien ser y seguir siendo nación sin necesidad de constituir ni un Estado soberano, ni un Estado en el seno de una estructura federativa. Más aún: que, de hecho, en muchísimos casos, es y sigue siendo nación sin constituir un Estado determinado; pues resulta fácil comprobar que son raros los Estados cuyos límites coinciden exacta y rigurosamente con los de un grupo étnico. No voy a perder el tiempo dando ejemplos de Estados que engloban dentro de sus fronteras varios grupos étnicos bien distintos, ni de Estados (a veces, los mismos) cuyas fronteras dividen en varios trozos el territorio que ocupa un grupo étnico bien definido, porque esos ejemplos son tan numerosos que todos los días nos tropezamos con ellos, empezando por nuestro propio Estado español.

Vistas las cosas desde el punto de vista al que ahora me he trasladado, la falta de consagración institucional, formal, no afecta a la esencia de la nación; es decir (para volver al ejemplo anterior), que Polonia siguió siendo una nación, incluso cuando no existió un Estado polaco.

Casi todos los que son de este último parecer dan al término “nación” un significado esencialmente étnico: se refieren con él a un grupo humano homogéneo, al que corresponde la definición que el Diccionario de la Real Academia da del vocablo en su cuarta acepción (pues da cinco de ellas): “Conjunto de personas de un mismo origen étnico y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común”. Puestos a criticar esta definición, que me parece bastante acertada, habríamos de decir que lo del “mismo origen étnico” está un poco oscuro y, si significa comunidad de sangre, excluye la inclusión en el grupo nacional de individuos y hasta de subgrupos enteros de distinta procedencia racial. En cambio, eso de que “generalmente hablan un mismo idioma” es oportuno, pues se trata de una regla general, no de una regla universal y absoluta, que conoce numerosas excepciones. Mientras que otra de las acepciones del término “nación” que registra ese Diccionario (colocándola delante de las demás) es la que pone la condición de que la comunidad nacional tenga “el mismo gobierno”, es decir, requiere que la nación tenga una consagración institucional.

Según la acepción en que estamos ahora fijándonos, la unidad institucional, o sea el gobierno común, el Estado que comprende la nación entera, no es indispensable; pero sí lo es, en cambio, la homogeneidad, bien idiomática, bien racial, bien de hábitos y tradiciones, bien (aunque esto no lo dice ya la Academia) de manera de concebir la vida pública y desenvolverse en ella, bien de religión, bien de territorio con carac-



terísticas geográficas definidas, o de varios de esos elementos, y hasta quizá de todos ellos.

Tales elementos son otros tantos factores de homogeneidad; pero ellos mismos son, como vemos, muy heterogéneos entre sí. Y su importancia varía mucho, no siendo tampoco igual la de un mismo factor en los distintos casos. Esta diversidad de factores y esta diferencia en el peso de un mismo factor, según los casos, al relativizar dichos factores relativiza igualmente el concepto mismo de “nación” y presta argumentos a tesis divergentes o a tesis opuestas entre sí, cada vez que surge —y esto, bien lo sabemos, surge a cada paso— un conflicto entre naciones.

Invocando la raza o la lengua, se les fija hoy a los Estados unos límites que, mañana, se cambian en nombre de la religión o de la historia y que, pasado mañana, vuelven a alterarse en nombre de las fronteras naturales, de la homogeneidad geográfica o de los imperativos militares o económicos, y pretendiendo siempre respetar el principio de las nacionalidades e incluso aplicarlo con el mayor rigor.

Pueblos hay que se sienten frustrados, injustamente vejados o marginados, porque no poseen una salida al mar, y no cejan hasta que la consiguen; o que invocan un pasado común para seguir unidos, en el seno de un mismo Estado, a otros pueblos, sin tomarse la molestia de preguntar a éstos si desean compartir también con ellos su futuro; o que se sienten indefensos si sus fronteras políticas no coinciden con determinados baluartes geofísicos (por ejemplo, y es el caso más frecuente: una elevada línea montañosa); o incapacitados para sobrevivir, si su territorio no comprende ciertas zonas de suelo o subsuelo particularmente productivo; o mutilados, si gentes que hablan su mismo idioma o son de su misma raza, o ambas cosas a la vez, forman parte de un Estado diferente; etc., etc.

Repetir la interminable serie de reclamaciones y quejas de esa índole, que la humanidad viene escuchando desde hace muchísimos años, equivale a recitar la letanía de los conflictos, casi siempre sangrientos, que no han cesado de enfrentar entre sí a los pueblos y a los gobiernos, y —por supuesto— a los ejércitos.

Todo esto, tan cierto y tan sabido, nos permite comprobar —a condición de que nos tomemos la molestia de analizarlo y meditarlo detenidamente y con objetividad— la ambigüedad, la relatividad y la polivalencia de los conceptos que estamos manejando. Y quizá piensen algunos que esa comprobación obstaculiza y hasta condena al fracaso nuestros esfuerzos encaminados a clarificar las cosas. Quienes así piensen deben recordar que, cuando algo es enmarañado y complejo, oscuro y confuso, el percibir la maraña y la confusión, la oscuridad y la complejidad, es (aunque parezca otra cosa) señal inequívoca de que se ve su naturaleza y de que se está viendo claramente.

Es tan variada la gama de las combinaciones que se dan en la realidad entre los numerosos factores de la identidad de un grupo humano —lo mismo si lo denominamos “nación” que si lo designamos con otro término—, que resulta posible interpretarlas y apreciarlas en formas muy diversas e, inevitablemente, muy subjetivas. Y aquí entran en juego los prejuicios, las simpatías por quienes nos son más afines, la aversión hacia quienes nos lo son menos, las miras interesadas, los dogmatismos y rigideces doctrinales: causas, todas ellas, de contradicciones en la apreciación de un mismo fenómeno.

Ahora bien: hay otro factor de identidad colectiva que no es ya (como los anteriores) un “dato”; quiero decir: que no es algo que viene dado por la historia, la geografía o la antropología, como es el caso de los factores que he mencionado hasta

ahora, sino que es algo que el hombre, que el ciudadano, “da”. Este algo es la voluntad de formar el grupo o colectividad de que se trate, o de seguir formándolo, o de dejar de formarlo. Y al llegar a este punto sería inexcusable no recordar la celeberrima frase de Ernesto Renan: “La nación es un plebiscito cotidiano”.

Y aquí se impone una pregunta: si un individuo o un grupo más o menos numeroso de individuos no desea formar parte de una misma entidad política con otros individuos o grupos que llevan la misma sangre, que hablan el mismo idioma, que profesan la misma religión, que han heredado las mismas o muy parecidas tradiciones, que residen en territorios contiguos y practican iguales o muy semejantes costumbres, ¿dejarán por ello de constituir, unos y otros, la misma nación?

Aquellos para quienes los datos de la historia, de la geografía o de la antropología son los que suministran el criterio decisivo, dirán que esos hombres, lo quieran o no, constituyen una misma nación, forman parte de un solo y mismo pueblo. Aquellos para quienes es la voluntad humana la que suministra ese criterio, dirán lo contrario. Y la verdad es que unos y otros llevarán razón, porque, a pesar de que todos ellos emplean el mismo término —“nación” o “pueblo”—, están hablando de dos cosas distintas. Y no vale objetar que también “nación” y “pueblo” son cosas distintas, claramente diferenciadas entre sí, porque el criterio de diferenciación (cuando se acepta y no se emplean ambos vocablos como sinónimos, lo que también ocurre con frecuencia) es puramente convencional y varía según quién lo aplique: para unos, un pueblo no es nación hasta que posee su propio Estado; para otros, no hace falta que lo posea, sino que basta la voluntad de poseerlo; para otros, una nación puede comprender varios pueblos; para otros, un pueblo puede comprender varias naciones; etc., etc.



Si consideramos la nación como fenómeno étnico, delimitable e identificable desde fuera, susceptible de ser analizado desde su exterior, no hay duda de que su existencia nada tiene que ver con la voluntad de quienes la componen. Si la consideramos, en cambio, como fenómeno político, las cosas cambian. El demócrata no podrá admitir que una fracción, grande o chica, de un grupo humano étnicamente diferenciado e identificable, forme un mismo cuerpo político con el resto de ese grupo si no es tal la voluntad de sus propios miembros; no podrá consentir que se obligue a esa fracción, contra su voluntad, a integrarse en ese cuerpo político o a permanecer en él. (Para entendernos, hago constar que estoy hablando del demócrata liberal, que es el demócrata por antonomasia; pues bien sé que hay formas no liberales de democracia, en las cuales la pretendida expresión de la voluntad de los ciudadanos se caracteriza por su aparente unanimidad —esos referéndums y esas elecciones, en los que el 98 ó el 99 por ciento de los electores votan, o se hace que voten, en el mismo sentido— y que no son en realidad sino las autocracias o las tiranías de quienes monopolizan en su seno la información, la propaganda o la fuerza pública, o todas ellas a la vez). Y el que no sea demócrata y atribuya la representación de esa fracción disidente no a los miembros de ella, sino a un monarca, jefe, tirano o caudillo militar, o a una oligarquía de cualquier especie, exigirá que se respete la voluntad de ese individuo o de ese grupo dominante.

Formar un mismo cuerpo político ha de entenderse en el sentido de constituir un mismo Estado o bien una misma entidad institucional, jurídico-formal, que sea parte diferenciada de un Estado, identificable en el interior de éste como algo distinto de las demás partes de él.

Hay, pues, que distinguir bien entre “nación” y “Estado”, pese a la terminología habitual en las relaciones internacionales



(que son, en realidad, interestatales), a cuya sombra prosperan la ambigüedad y la confusión. Por ejemplo: Alemania es, a ojos de la inmensa mayoría de los observadores (y no sólo de un vulgo más o menos ignorante, sino también de los expertos en historia y en geografía, en lingüística y en etnografía, en ciencia política y en derecho público), una nación. Ahora bien: en el seno de esa nación, incluso reduciéndola a sus límites más estrechos, encontramos dos Estados —la República Federal de Alemania y la República llamada Democrática Alemana— y un conflictivo fenómeno *sui generis* que no cabe confundir con ninguno de ambos ni siquiera considerar comprendido en ninguno de ambos, y que es Berlín o, cuando menos, el Berlín “occidental”. Más aún: con arreglo a un criterio antropológico y lingüístico, hay que dilatar las fronteras de la nación alemana e incluir en ésta a Austria (que hoy quiere ser Estado independiente, pero que en varios momentos de su historia —bien recientes algunos de ellos— no quiso serlo), la Suiza germanófona, Alsacia y una porción de Lorena.

Pasemos por alto el caso de la República llamada Democrática Alemana, donde la voluntad de formar un solo Estado con la República Federal fue contrariada y (si existe, que no lo sé de cierto, aunque lo presumo) sigue siéndolo por el aparato estatal impuesto por la ocupación militar extranjera, tras de haberlo sido por el veto de Francia en los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial (cuando los demás ocupantes, incluida la Unión Soviética, deseaban la unificación política del país). ¿Quién dirá que los austríacos no son un pueblo alemán —o, si se prefiere, no forman parte del pueblo alemán—, pese a que actualmente constituyen, y quieren sin duda seguir constituyendo, un Estado distinto? ¿Quién dirá que la Suiza de habla alemana no está habitada por un pueblo alemán, aun cuando hace siete siglos que surgió en ella, y no ha dejado desde entonces de extenderse y afirmarse, la voluntad decidida de formar un

Estado aparte, en cuyo seno ese pueblo se ha vinculado voluntariamente a otros de habla francesa, italiana o romanche? ¿Quién se atreverá a negar el evidente carácter germánico de Alsacia y del Nordeste de la Lorena, por mucho que las poblaciones respectivas hayan dado, a lo largo de los últimos doscientos años, pruebas irrefutables de que desean seguir formando parte —como es su perfecto derecho— del Estado francés?

Si, desde un punto de vista rigurosamente etnocéntrico, es legítimo negar el aserto de que la nación es producto de la voluntad de quienes la componen, las cosas cambian cuando trasladamos la cuestión a otro plano y la contemplamos desde el punto de vista político. En una tiranía, como en una de esas monarquías absolutas que en Europa pertenecen ya al pasado, o bajo un régimen oligárquico, el Estado se configura con arreglo a la voluntad y a las posibilidades que tiene de imponerla, frente al exterior y frente al interior, el individuo o el grupo opresor o dominante. No es este el caso que ahora y aquí nos interesa. Un Estado libre y democrático —y este es nuestro caso— únicamente puede ser producto de la voluntad de sus ciudadanos. Y los ciudadanos del Estado libre y democrático pueden —lo mismo que el rey absoluto, el tirano o la oligarquía— inspirarse en criterios etnocéntricos o en criterios de otro tipo, y tienen derecho a escoger los que más les convengan o, mejor dicho, los que crean más convenientes, aunque no lo sean (pues tanto los pueblos como los individuos se equivocan a menudo en el legítimo ejercicio de su libertad; les queda el consuelo de comprobar que no se equivocan ni más ni menos a menudo que los monarcas absolutos, los tiranos y los oligarcas), siempre, naturalmente, que respeten los compromisos adquiridos; pero esto último es otra cuestión, en la que no entraré ahora para no complicar mi exposición.

Ahora bien: si en lugar de poner la decisión en manos de los ciudadanos, nos aferramos a criterios apriorísticos, aunque



tengan carácter científico y estén impecablemente contrastados (cosa que en las ciencias humanas es difícilísimo y casi siempre imposible de conseguir), y condicionamos a tales criterios esa decisión, lo que hacemos es privar al pueblo de la libertad de tomarla y someterlo a un nuevo tipo de tiranía.

Así, por ejemplo, si nos empeñamos en que son los idiomas los que suministran la pauta decisiva para trazar las fronteras entre los cuerpos políticos (lo mismo si se trata de Estados que de entidades institucionalizadas incluidas dentro de un Estado), habremos de remitirnos, en última instancia, a los lingüistas. Pues los ciudadanos, mientras no sean lingüistas (o mientras no lo sea la gran mayoría de ellos), serán incompetentes para trazarlas. Y caeremos así en un tipo de tecnocracia tan tiránica como la que más. Nos queda el consuelo de esperar que los lingüistas jamás se pondrán de acuerdo para cumplir esa misión, ya que la lingüística, que está muy lejos de ser una ciencia exacta, tiene sus escuelas y sus capillas siempre lanza en ristre para pelear unas con otras.

Del mismo modo, si creyéramos que las fronteras entre los cuerpos políticos habían de ser trazadas con criterios raciales, tendríamos que poner la decisión en manos de los antropólogos; si pensásemos que había de trazarlas la historia, la última palabra correspondería, evidentemente, a los historiadores; si lo decisivo fuera para nosotros las costumbres, las formas de vida, de habitación, de trabajo y de juego, tendríamos que inclinarnos ante las sentencias de los etnógrafos... Con lo cual, el poder definitivo quedaría encomendado no a los ciudadanos o a las asambleas políticas elegidas por éstos, sino al mandarato especializado en una o en varias ciencias y designado vayan ustedes a saber por quién. Como vayan ustedes a saber quién diría cuáles eran las ciencias o cuál era la ciencia a la que correspondería pronunciar la sentencia final.



Todo esto lo vio muy bien, y no ayer ni anteayer, sino hace bastante más de un siglo, un español ilustre, a quien —como ocurre casi siempre a los grandes teorizantes— la política le venía demasiado ancha (o demasiado estrecha; es según se mire) y que se llamó Franciso Pi y Margall, el cual lo expuso muy clara y sistemáticamente, aunque en la prosa hartó hinchada que usaba la oratoria política de su tiempo, en un libro que se publicó por primera vez hace ciento tres años y que se titula “Las nacionalidades”.

Quien no haya leído esta obra, que es una de las capitales del pensamiento político español, no vaya a creer que su autor emplea el sustantivo que figura en el título para designar unos entes distintos de las naciones. Pi escribe indistintamente “nación española” y “nacionalidad española”. Como que la distinción entre el significado de uno y otro términos, cuando el vocablo “nacionalidad” se emplea en la tercera de las acepciones a las que me he referido al comienzo de la presente exposición (o sea, cuando no designa la pertenencia o la adscripción de un individuo a una colectividad determinada, sino la colectividad misma), es —según queda dicho— una distinción meramente convencional.

Pero en la España de hoy vivimos bajo el régimen de una Constitución, la de 1978, en cuyo texto se hace esa distinción. Porque su artículo segundo —que ha despertado la preocupación de unos, la ilusión de otros y el interés de muchos por este tema— habla muy clara y taxativamente de la “Nación española”, así, con mayúscula, en el texto oficial, y de las “nacionalidades y regiones que la integran”.

Estas palabras nos obligan a distinguir entre:



Primero: “la Nación”, que es España;

segundo: las “nacionalidades”;

y tercero: las “regiones”.

Se nos dice que esas nacionalidades y esas regiones “integran” España; pero no se nos informa de cuáles son, ni se nos proporciona el más mínimo indicio que permita distinguir entre nacionalidades y regiones.

Sigo hablando con la Constitución en la mano. Entre “la Nación” singular, por un lado, y por otro la pluralidad de nacionalidades y regiones, se da la relación que existe entre el todo y las partes, entre el compuesto y los componentes; y se da una diferencia que no es meramente cuantitativa, sino también cualitativa, pues en ese mismo artículo segundo se dice que “la Nación” es “indivisible” y su unidad “indisoluble”: cosas que no se dicen ni de las nacionalidades ni de las regiones. Al contrario: en el artículo 151, que trata de los trámites que habrán de observarse para la aprobación de los Estatutos llamados a establecer y definir sus respectivos regímenes autonómicos, se dispone que la provincia o las provincias donde un proyecto de Estatuto no obtenga a su favor la mayoría de los votos válidos emitidos quedará o quedarán al margen del mismo: es decir, se escindirá o se escindirán del resto de la nacionalidad o región que trate de constituirse así en comunidad autónoma.

Como son muy numerosos los comentaristas que han subrayado y glosado la ausencia en la Constitución de disposiciones que preceptúen para las nacionalidades un trato diferente del que se dispense a las regiones, no me cansaré, ni cansaré a quienes sigan mis palabras, comentando esa particularidad del texto constitucional. Sí quiero subrayar, en cambio, el hecho de

que, en casi todos los grupos de provincias que hasta la fecha se han formado o están formándose para constituirse en comunidades autónomas en un futuro más o menos próximo, se registra la tendencia, mayoritaria o minoritaria, a reivindicar la denominación de “nacionalidad”, aun a sabiendas de que esta denominación carece por entero de la menor trascendencia jurídica, como si se tratase de ostentar con ella una preciada distinción honorífica, como si con ella se realizase el prestigio del grupo al que se aplica y se acusase más fuertemente la personalidad y la identidad del nuevo ente político llamado a surgir a la vida formalmente legal, institucional, en virtud del correspondiente Estatuto. (Aunque si esa denominación se generaliza mucho se depreciará inevitablemente, pues también en el campo de las distinciones honoríficas rige la ley de la oferta y la demanda).

Observamos asimismo que el adjetivo que se tiende a emplear para calificar cualquiera de las pertenencias o de los atributos de una de esas “nacionalidades” es el mismo que, en caso análogo, se emplea para “la Nación”: es decir, “nacional”; cosa que no podía menos de ocurrir, dado que el calificativo “nacionalitario” suena en nuestros oídos como algo artificioso, cuando no extravagante y, en todo caso, desacostumbrado; y dado que son bastante numerosos los que no tienen empacho en llamar “naciones” a varias de esas “nacionalidades” que —según la Constitución— integran, juntamente con las “regiones”, la nación española. Y la cosa es naturalísima, pues tradicionalmente han venido empleándose los dos vocablos —“nación” y “nacionalidad” (aunque este último con mucho menos frecuencia)— para designar en castellano, indistintamente, una misma realidad. Y se ha dicho y repetido con bastante frecuencia, a lo largo de los últimos meses, que España es una “nación de naciones”, lo que es una prueba más de la ambigüedad, de la relatividad, de la plasticidad y adaptabilidad que caracterizan a esa terminología. Si se dijera que es una “nacio-

nalidad de nacionalidades”, todos entenderíamos exactamente lo mismo. Por eso estimo que la distinción que innovadoramente han pretendido introducir los constituyentes en la nomenclatura política, tratando de imponer el criterio de que “nación” y “nacionalidad” no son la misma cosa, tiene muy pocas probabilidades de ser unánimemente aceptada.

Analizando el artículo segundo de la Constitución, cabría llegar a la conclusión de que, para sus autores, la “nación” es un grupo nacional constituido en Estado soberano, mientras que la “nacionalidad” es un grupo nacional capaz de constituirse en cuerpo político distinto, pero no en Estado soberano; o sea, que forma parte de un Estado soberano sin confundirse con la totalidad del mismo.

Pero ¿es admisible esta interpretación? ¿Quiérese decir con ella (como antes he indicado) que si España pasa mañana a formar parte de un Estado federal europeo en calidad de Estado federado dejará de ser “nación” para pasar a ser “nacionalidad”? ¿O que si una de las “nacionalidades” que hoy forman parte de España se separa (pese a las retóricas proclamaciones del texto constitucional) del cuerpo político español para constituirse en Estado soberano, pasará entonces (y sólo entonces) a ser “nación”? Lógicamente, la única respuesta que a partir de esa interpretación cabe dar a estas preguntas es la afirmativa. Pero hace falta que esa interpretación sea válida. Y hay tantas razones para que lo sea como para que no.

Los términos de nuestro lenguaje no significan solamente lo que queremos decir con ellos, sino también lo que nuestros interlocutores entienden que significan. Es lógico que, en pequeños pueblos que no se hallan constituidos en Estado o que ni siquiera forman un solo cuerpo político en el interior de un Estado, tenga más o menos fuerza la corriente nacionalista que

tiende a interpretar la denominación de “nacionalidad” o de “nación” como el reconocimiento de que su personalidad colectiva es acusada y relevante. Y como el nacionalismo del siglo XIX ha legado al del siglo XX prácticamente intacto el “principio de las nacionalidades”, el cual se encuentra en el meollo mismo de su doctrina, entienden los que así razonan que en ese reconocimiento va implícito el del derecho que el pueblo correspondiente tiene a constituirse en cuerpo político y no en un cuerpo político cualquiera, sino —si así lo desea— en Estado soberano.

Y precisamente por eso, porque todo nacionalista profesa (incluso sin saberlo, cuando su instrucción política es rudimentaria o nula) el principio de las nacionalidades, es igualmente lógico el que los nacionalismos de los pueblos grandes (o relativamente grandes, como son en Europa el alemán, el francés, el español o el italiano) vean con recelo, con temor, con aprensión, cuando no con hostilidad, disimulada o abierta, el que grupos humanos más o menos homogéneos comprendidos dentro de su ámbito sean ahora designados con esos términos —“nacionalidad”, “nación”— que en el pasado se reservaban exclusivamente para ellos, para los pueblos grandes; pues entienden que no hay nación allí donde no hay Estado, y que allí donde hay Estado hay nación, y que el vocablo “nacionalidad” está demasiado estrechamente emparentado con “nación” para poder significar algo esencialmente distinto.

No es otra (al menos, implícitamente) la doctrina de la Organización de las Naciones Unidas, en cuyo seno, como he señalado antes, nunca han recibido tratamiento de “naciones” los grupos humanos no constituidos en Estado, mientras que los Estados son llamados “naciones”, tanto en el nombre mismo de la Organización (que no es de “Estados Unidos”, sino de “Naciones Unidas”) como en la prosa solemne de la



Carta que viene a ser su Constitución o Ley Fundamental. Esta Carta empieza diciendo, exactamente en los mismos términos que la Constitución estadounidense de 1787, todavía vigente, lo siguiente: “*We, the people of the United Nations*”, y pido perdón por hacer la cita en inglés, que fue lengua básica (aunque no fuera la única oficial) en la redacción de ese documento, porque entiendo que la versión oficial en castellano del mismo, al traducir el inglés *people* por el español *pueblo*, elimina algunos significados que, en lengua inglesa, posee la palabra *people* y que no posee en español la palabra *pueblo*, y particularmente el que designa una simple pluralidad de individuos, que nosotros solemos denominar “gente”: término éste que no ha tenido hasta hoy acceso al vocabulario de la Constitución y de otros textos jurídicos fundamentales, excepto en su forma plural de “gentes”, la cual, como sabemos, es un cultismo que no suele emplearse más que formando parte de la expresión “derecho de gentes”, en cuyo contexto significa “naciones”; mientras que, cuando decimos “la gente”, nunca (salvo en ciertos alardes de preciosismo literario) queremos decir “la nación”.

Desde un punto de vista intelectualmente honesto, no creo que nos quede otro remedio que reconocer que, dada la ambigüedad de los sustantivos “nación” y “nacionalidad”, su empleo lo mismo puede ser adecuado para denominar la nación o nacionalidad española, que la nación o nacionalidad europea, que la nación o nacionalidad andaluza, gallega o riojana. Si alguno lo niega, será en nombre de un significado convencional de esos términos (y, cuando digo “convencional”, no quiero decir caprichoso): del significado que un partido político, una tendencia social o una escuela de pensamiento haya querido darles. Pero la existencia de ese significado convencional no implica de ningún modo la imposibilidad de que los mismos términos tengan otro u otros significados (que pueden, dicho sea



de paso, ser igualmente convencionales), cuando han sido tantos los que se les han atribuido a lo largo del tiempo.

Cuando el Tribunal Constitucional o los especialistas en derecho público hayan de interpretar a efectos de su aplicación la Constitución española de 1978, tendrán que atenerse a lo que los constituyentes quisieron decir al establecer, en el artículo segundo, la distinción entre “nación” y “nacionalidad” y deberán, para ello, repasar cuidadosamente los Diarios de Sesiones del Congreso y del Senado, fijándose muy en especial en la forma cómo interpretaban esa distinción los oradores que hablaban en nombre de los grupos políticos más numerosos, ya que estos últimos fueron, en resumidas cuentas, quienes decidieron con el peso de sus votos cuál habría de ser el tenor de las disposiciones y de las declaraciones que en la Constitución figuran. Pero en los demás aspectos de la vida política y jurídica, el pensamiento de nuestros constituyentes del año pasado no tiene por qué ser vinculante. Máxime, teniendo en cuenta que la nueva Constitución española innova profundamente en el derecho público de la Europa occidental (incluso, naturalmente, en el derecho público español), en el cual es ésta la primera vez (y quizá sea la última) que se emplea el vocablo “nacionalidad” con el significado que nuestra Constitución le atribuye. En efecto: hasta el día de hoy, y al menos en Europa, no se había hablado de “nacionalidades”, así en plural, en el interior de un mismo Estado, más que en las Constituciones y otros textos legales de algunos países de la Europa oriental o con referencia a estos últimos.

En el mundo de hoy estamos asistiendo a una exacerbación muy acusada de los nacionalismos, que se debe a motivaciones muy variadas y situaciones muy complejas, que no tengo tiempo de analizar aquí y ahora, y que ha sucedido a la mitigación que el nacionalismo experimentó a raíz de la segunda



guerra mundial y la derrota en ella de los fascismos de aquel tiempo. Históricamente, el fascismo se nos aparece como la última y más extremosa consecuencia o manifestación del nacionalismo: era, por ello, casi inevitable que el descalabro de aquél fuera acompañado de un eclipse, cuando menos pasajero, de éste. Lo mismo que resulta inevitable el que, al revivir ahora de nuevo los nacionalismos, sus corrientes más extremistas deriven hacia unas formas de fascismo que, aun cuando revisten a menudo apariencias muy diferentes, son en lo esencial idénticas a los fascismos vencidos en 1945.

En este contexto, la innovación constitucional de 1978, a la que acabo de aludir, forzosamente tenía que contribuir, por un lado, a alentar y exacerbar los nacionalismos catalán, vasco y gallego, y a suscitar en distintos puntos del Reino otros nacionalismos particularistas que, hasta el día de hoy, habían permanecido inéditos; y, por otro lado, a irritar y encabritar (es decir, a exacerbar también) el nacionalismo español, harto acostumbrado a desempeñar el papel de ideología oficialmente imperante, y que había perdido bastante de su antigua popularidad y de su antiguo crédito, precisamente (entre otras causas, pero creo que ésta ha sido la más importante) como consecuencia de su vigencia oficial en una forma que tenía mucho de imposición forzada.

Y así nos encontramos ahora con que nuestros políticos activos y nuestros teorizantes de la política se apasionan polemizando a propósito de cosas tales como si Andalucía, el antiguo Reino de Valencia, las Canarias o Aragón son o no son “nacionalidades”: cosas que, hasta hace todavía muy poco tiempo, no quitaban el sueño a casi nadie (y, en algunos de esos sitios, a nadie), ni siquiera en los medios más partidarios de la autonomía política y administrativa.

Y en el ardor de esa polémica oímos decir cosas tan peregrinas como la afirmación de que, para ser “nacionalidad”, un pueblo tiene que poseer lengua propia: como si hubiera en el mundo pueblos mudos; o como si solamente el hecho de poseer una lengua privativa —que no es lo mismo que una lengua propia, y hay que insistir en ello porque es éste uno de los puntos en los cuales más y mejor se cultiva el confusionismo— diese a un pueblo el derecho a constituirse en cuerpo político distinto; o como si ese mismo hecho le impusiera la obligación de constituirse, quieras que no, en cuerpo político distinto; o como si además de imponerle esta obligación le impusiera la de constituir un cuerpo político único, o sea, le prohibiese fraccionarse en dos o más, aunque tal fuere el deseo de alguna o algunas de sus partes; o como si ese mismo hecho —sigo refiriéndome al hecho de tener una lengua privativa— le impidiese formar un mismo cuerpo político con un pueblo o con la fracción de un pueblo, que tenga una lengua distinta de la suya; o como si varios pueblos no pudiesen asumir destinos políticos diferentes cuando hablan una misma lengua; o como si un mismo pueblo no pudiese tener más de una lengua propia e incluso varias lenguas privativas distintas de las de los demás pueblos.

En suma: como si la lingüística debiera sustituir a la política, y los ciudadanos debieran estar gobernados por los filólogos —únicos que pueden hablar con autoridad en la materia— en vez de determinarse, en toda la medida en que los hombres pueden ser libres, por su propia y exclusiva voluntad.

Porque la lengua —lo mismo que la raza, la religión, los recuerdos heredados del pasado, las ambiciones que se alimentan para el futuro, las costumbres, la economía, la estrategia militar o la configuración y el clima del territorio en el que se reside— es un dato muy interesante que debe ser tenido en cuenta por

todos los ciudadanos conscientes de su responsabilidad y por todos los movimientos políticos destinados a orientar y encauzar la opinión pública, a la hora de tomar decisiones tan trascendentales como la de constituir un nuevo cuerpo político o configurar de nuevo un cuerpo político ya existente, y nada digamos si de lo que se trata es de desmembrarlo. Pero no pasa de ser un dato más, cuyo peso variará de un pueblo a otro e incluso de una porción a otra en el interior de un mismo pueblo. Y si se ha de vivir en libertad y en democracia, ni ese dato ni ningún otro puede predeterminar la decisión del pueblo, sujetándola a esquemas apriorísticos, a construcciones doctrinales prefabricadas, a abstractas elucubraciones basadas en ejemplos sencillos —escogidos precisamente por su sencillez— de pueblos aislados, sin relaciones apenas con el exterior y que deben, más que a otra cosa, a ese aislamiento la lentitud de su evolución y su secular marginación de la vida civilizada: ejemplos que no sirven para nada cuando de lo que se trata es de resolver los complejísimos problemas de unos pueblos que llevan siglos, y aún milenios, conviviendo estrechamente, mezclándose, influyéndose recíprocamente, hoy en paz, mañana en guerra, y siempre en comunidad de civilización, sin que la pluralidad de sus idiomas haya impedido la unidad de su cultura (pese a quienes acrecientan la confusión mental identificando muy erróneamente cultura y lengua), como es el caso evidentísimo de los pueblos de Europa.

Por supuesto que siempre nos quedará la solución de vivir en un régimen que no sea una democracia libre. Pero ésta es, y ello salta a los ojos, una cuestión muy distinta. Personalmente, y por razones que la limitación de tiempo me impide desarrollar aquí, creo que la democracia libre merece la pena de conservarse allí donde ya existe, y de instaurarse allí donde no existe todavía, con cuantas consecuencias esto implica, lo mismo en lo que respecta a la creación, la remodelación o el



desmembramiento de los cuerpos políticos, soberanos o no, que en todas las demás esferas de la vida pública.



PUEBLO, NACION Y ESTADO: ORIGEN DE UNA CONFUSION

Por Francisco Murillo Ferrol

El título se me dio por los organizadores de las Jornadas y me pareció que expresaba bien lo que se quería. Temo, sin embargo, que yo contribuya a aumentar la confusión con lo que voy a decir. Pido perdón, si el caso llega.

Hoy, resulta obvio, hay que dedicar más espacio a la nación y a sus complicaciones regionales, que a los otros dos términos: pueblo y Estado. Como además disponemos de poco tiempo, de estos últimos sólo diré unas palabras.

* * *

Conviene no olvidar que cuando la nación comienza a funcionar en la historia moderna trata *políticamente* de obtener varias cosas:



a) En primer lugar, se trata de suprimir exclusivismos, extendiendo al máximo los derechos de ciudadanía. Ya no vale decir que la nación se identifica con el rey, o con el rey y la nobleza, como con su actitud reaccionaria pretendía DE MAISTRE. ROUSSEAU había ya identificado nación y pueblo. Es decir, el nacionalismo de la época de las revoluciones trata expresamente de suponer un logro *democrático*. Y, podría añadirse, relativamente igualitario o antiprivilegios ¹.

b) Trátase también de suprimir los particularismos no sólo sociales, sino territoriales. Diseñar un mapa administrativo con departamentos “artificiales” tiene el mismo alcance y la misma intención política que la isonomía de hacer también a los nobles iguales ante la ley, sobre todo, ante la ley fiscal.

c) Por último, y como consecuencia de todo ello, se trata de asegurar la preeminencia de un interés *lo más general posible* sobre toda suerte de sospechosos intereses particulares.

Lo curioso es que ahora, también en nombre de la democracia, se trata justamente de invertir el proceso. En efecto, ahora:

a) Se trata de reconocer los particularismos regionales y su consiguiente visión del interés propio y particular. Pues se estima que aquel interés general de la nación en que se pensó ha conducido en realidad a la tiranía insufrible de un centralismo burocratizado, impersonal e inhumano.

b) No se da por supuesta la igualdad entre las partes o regiones en que se dividía la nación, sino que, al contrario, se investiga y se subraya la desigualdad para postular en consecuencia un trato desigual, por lo que se refiere especialmente a los aspectos económicos y fiscales.

Este segundo aspecto parece estar más obviamente justificado que el anterior, porque lo que trata es de aplicar el valor de la igualdad, aunque a la postre parece que tendría que haber una instancia superior para hacerlo cumplidamente. El apartado a) ofrece dificultades para su reconocimiento. En primer lugar, porque nadie nos asegura que no renazcan los males que en su día se pretendieron evitar con la unificación nacional, y que sin duda eran reales. Y porque con lo complejo de nuestra sociedad, parece un tanto ingenuo creer que el criterio parroquial o de campanario puede ser más acertado que el procedente de un observatorio más alto o de un centro de decisión más amplio. Ciertamente que el centralismo ha podido perder de vista los intereses inmediatamente afectados, pero se corre el riesgo de que el remedio fuese peor que la enfermedad. Así como cada día son más y más importantes lo que los economistas llaman “externalidades” en el uso de los bienes, y también es creciente la interconexión entre las decisiones que se tomen en áreas distintas, de suerte que se interfiere en un proceso con efectos a larga distancia a veces imprevisibles, así parece también que las decisiones en escalones demasiado localistas no sean las más propias para esta situación que ofrecen las complejas y muy relacionadas sociedades de nuestros días. El tema merece por lo menos que se medite sobre él. Por referirnos a un aspecto tópico como ejemplo, basta pensar en las dilatadas consecuencias (en el tiempo, en el espacio y en el espacio social) que un fenómeno industrial o urbanístico puede acarrear; casi siempre irán mucho más allá de los puros intereses locales afectados. Más aún: por definición *habrá que superar* estos intereses locales y particularistas si se quieren evitar perjuicios de más entidad.

Nos parece indudable que existe hoy un movimiento universal hacia la participación en toda suerte de decisiones colectivas. Pero no debiera confundirse esto (que en fin de



cuentas puede arreglarse con procedimientos instrumentales de técnica electoral) con la parcelación y el ámbito en que esa participación tenga lugar. Parece un grave y al par paleta pesimismo creer que sólo se puede uno interesar por lo próximo. Y erróneo suponer que sólo los próximos tienen la visión exacta de su problema. Surgiría por de pronto el problema de cómo coordinar estas visiones *próximas* para que no choquen entre sí, perjudicándose. Bien visto, las posturas extremas en esta orientación vienen a recaer en una especie de representación “orgánica”, de otra clase pero sobre la misma base que la de que, con razón, tanto desconfían los movimientos de izquierda. Corporativismo vergonzante, le suelo llamar a esto.

Hay algún texto en que Tocqueville incide indirectamente sobre estos problemas. En una de sus reflexiones inéditas sobre la revolución, dice: “Cuando se consideran desde un punto de vista general y elevado los deberes del hombre, el patriotismo, pese a las grandes acciones que ha impulsado a realizar, parece una pasión falsa y estrecha. Es a la humanidad a quien le son debidos los grandes esfuerzos que el patriotismo inspira, y no a ese pequeño fragmento del género humano, encerrado en límites particulares, que se llama pueblo o patria; y se tiene al pronto la impresión de que aquellos moralistas, sobre todo cristianos, que parecen haber olvidado al país para no pensar más que en la humanidad, para poner al prójimo por delante del ciudadano, son, digo, los que están en lo cierto. Y hay que dar un rodeo para llegar a ver que están equivocados. El hombre, tal como Dios lo ha creado (ignoro por qué), se entrega con tanta menos fuerza cuanto más vasto es el objeto de su amor. Su corazón necesita particularizar y limitar el objeto de sus afectos para abarcarlo en un abrazo firme y duradero. No hay más que un número muy pequeño de almas grandes capaces de inflamarse de amor por la especie humana. En cuanto a la mayoría, el único medio que se ha reservado la Providencia

(dado ya el hombre), para hacer trabajar a cada uno de nosotros por el bien general de la humanidad, consiste en dividir a ésta en un gran número de partes y en dar cada uno de esos fragmentos como objeto de amor a los que lo componen. Si cada hombre cumplierse en esto con su deber (...) se produciría el bien general de la humanidad, aunque pocos lo pretendiesen directamente. Estoy convencido de que los intereses de la especie humana quedan mejor servidos no dando a amar a cada hombre sino una patria particular en vez de inflamarlo por el género humano, que jamás será para él, hágase lo que se haga, más que una visión lejana, incierta y fría”².

En este pasaje, que nos hemos permitido citar *in extenso*, el gran escritor francés plantea en su primera parte el problema del hombre como “animal de cercanías”, en este caso también espaciales; y en la parte final viene a haber una referencia a la famosa “mano invisible” de Adam SMITH y al conocido argumento de MANDEVILLE en la fábula de las abejas. A saber, “si cada hombre cumplierse con su deber, se produciría el bien general de la humanidad, *aunque pocos lo pretendiesen directamente*”. Aunque, como se sabe, en el planteamiento de los economistas clásicos no es preciso que cada uno cumpla con su deber, sino que basta con que cada uno aspire a su propio beneficio para que, operando las leyes del mercado, el resultado sea beneficioso para todos. Nos parece claro que hoy es insostenible semejante postura, cuando, verbigracia, el egoísmo —perfectamente justificado para SMITH— de un industrial, que vierte sus residuos fabriles a un río, puede poner en peligro la salud y el bienestar de millares de personas. Debiera refinarse mucho el planteamiento de estos temas, pues hay que hacer compatibles la *participación próxima y localista*, descentralizada según la moda del tiempo, con las decisiones que se toman para una sociedad compleja y tan articulada que los efectos son de onda larga y resonancia remota. (Problemas de la energía nuclear).



En las “Observaciones sobre los *cahiers* del Tercer Estado” advierte TOCQUEVILLE: “Ni la menor huella de una vinculación cualquiera a un uso o a una personalidad local. Ninguna invocación de los precedentes. Ni un recuerdo del pasado. No se encuentran sentimientos de esta índole más que en *un solo cahier* de Bretaña. Poco más o menos, aquella Francia dividida aún, de hecho, en tantas jurisdicciones, tantos usos, tantas costumbres políticas, tantos derechos... parece tan una como la Francia de nuestros días, donde la impronta de los departamentos es invisible y no deja ver más que una sola masa, un solo espíritu, una sola ley. La Revolución, radicalmente hecha en este punto, antes de haber empezado”³. Este párrafo telegráfico acredita una vez más la perspicacia de TOCQUEVILLE. Borrar el particularismo de la estructura social y política francesa no es un resultado de la Revolución, sino que este afán se encontraba ya, *ante litteram*, en los mismos “cuadernos” de los procuradores que acuden a la convocatoria de los Estados Generales. Es decir, lo que a nuestro autor le sorprende en este punto es que la Revolución está hecha antes de haber empezado: así era de fuerte el deseo de suprimir una situación de pernicioso particularismo. Y la cosa es tanto más notable cuanto que la fuente en que se apoya TOCQUEVILLE para sus afirmaciones son los *cahiers*, particularistas por definición y por representación.

Por lo que se ve, si para los revolucionarios franceses lo “progresista” era la unificación nacional, frente a los privilegios particularistas, ahora ocurre exactamente lo contrario.

* * *

Parece que la palabra región procede de *regio*, que significó *dirección*, en sentido espacial de orientación. *Recta regione* valía como “línea recta”. Pasó después a significar frontera, barrio, distrito. Pero quizás por su parentesco con *regere*, dirigir, gobernar, significó también “dirección”, en el sentido de “gobierno”. El Diccionario de Oxford señala precisamente que en inglés antiguo abunda ya esa asociación con *regere*. Dicen los entendidos que su raíz etimológica está en la práctica de los augures latinos al delimitar, mediante *rectas*, zonas celestes formadas por agrupaciones de estrellas. De la línea fronteriza se pasa al espacio delimitado por ella, y de éste a la manera de “regirlo” o gobernarlo.

Pensamos, sin embargo, que en el uso moderno de “región”, sobre todo después del nacionalismo estatal, pierde esa connotación la palabra para reducirse a su significado estático, de zona o área confinada. La suerte que pueden correr los vocablos es inescrutable. Compárese este destino cristalizado y tranquilo de “región”, pese a proceder de un origen casi agresivo, con el sino triunfal y superagitado de “Estado”, que proviene de algo por definición quieto: *lo Stato*.

Acaso ahora, cabe pensar, la vivificación del término suponga un renacimiento de ese significado que deriva de *regere*. Puede que cobre de nuevo dinamismo el vocablo y región sea no un confín geográfico, sino una manera de gobernar. Viene a ser el sentido que la voz tiene en el conocido brocardo acuñado cuando las guerras de la Reforma: *Cujus regio, ejus religio*. Y que modernamente Georg LUKACS modifica, impután-doselo a Carl SCHMITT: *Cujus oeconomia, ejus regio*⁴.

Es curioso, sin embargo, que, habiendo funcionado considerable tiempo “región” como distrito o demarcación, no exista, que sepamos, un gentilicio genérico para sus naturales.

Estos vienen designándose con el nombre específico y propio de cada región en todos los países. Pero no hay un término que le corresponda, como nacional corresponde a nación, y ciudadano a ciudad ⁵.

Por otra parte, convendría que en la lucha política cotidiana no se disputase demasiado de palabras, aunque ya sabemos que con tal disputa lo que se quiere es cargarlas *normativamente* de un significado combativo. Aclarar los significados es tema de filólogos, profesión no ciertamente fácil. Los políticos lo que hacen —y así lo quieren— es “cargarlas” y enturbiarlas. Así, es fácil barruntar que “país” tiene un significado distinto en catalán que en el castellano usual. Más localista, parece. Vendría a corresponder a ese uso poco frecuente que se hace en castellano del vocablo cuando para referirse a un paisaje a la vista o a unos platos o factores climáticos locales, se dice: “buen país”. Perfilar estas cosas con precisión le quitaría mucho hierro a ciertas discusiones. Aunque también —hay que reconocerlo— haría desaparecer armas que se vienen estimando lícitas en la lucha política. Más aún: en ocasiones, la lucha política es justamente eso, jugar del vocablo, cargándolo según los intereses del propio bando. A veces, una palabra pasa a ser el símbolo preferente del juego político. El sentido catalán del término que indicábamos puede hallarse en Josep PLA con reiteración, por ejemplo. Para el hombre que va apareciendo en sus libros, país es, naturalmente, *l'Empordá*, y con frecuencia, a compás del momento vital que está transcurriendo, sólo Calella o Palafrugell ⁶.

* * *

En resumen, nos hallamos ante una situación de nacionalismo regionalista (o regionalismo nacionalista), que pone en



cuestión el ámbito de la democracia. El mismo principio, los mismos sentimientos y reacciones, igual actitud excluyente que se produjeron al constituirse las naciones en los comienzos de la que los historiadores llaman edad contemporánea, todo tiende a reproducirse ahora con sospechosa fidelidad. Lo que entonces se trató de sofocar, los particularismos, renace ahora irredento, pero apoyándose en las mismas razones y en iguales argumentos sentimentales.

No hay que escandalizarse de nada. Yugoslavia y Checoslovaquia, por ejemplo, fueron en su tiempo las jirafas, los seres imposibles, aplicándoseles entonces los criterios del Estado supuestamente nacional. Ya vendría el viento de la historia suavizando aristas.

Sin embargo, el nuevo nacionalismo regionalista ha de contar hoy con dos ingredientes que no existieron en otro tiempo. Primero, el impulso hacia arriba, hacia las formaciones integradoras de alto bordo que insoslayablemente plantea nuestra época. Y segundo, el hecho de que, junto a las viejas regiones o nacionalidades históricas —y disputándoles hegemonía—, se perfilan las nuevas regiones derivadas de una decisión voluntarista y tecnológica de ordenación del territorio y de los recursos.

Epoca de transición, y por lo tanto incómoda para vivirse. Incómoda, pero en definitiva creadora. Históricamente creadora y sugestiva.

Pueblo es uno de los vocablos más equívocos del equívoco léxico político. No me atrevo a decir que se abusa de él, porque nadie ha determinado convincentemente las condiciones de su uso.



Volk y *Popolo* fueron expresiones tópicamente totalitarias en su día. Y se delimitaron por una *élite* política e intelectual, cargada de preocupaciones excluyentes.

En una democracia, cada partido, en el fondo (y a veces en la forma), llama pueblo al conjunto de los que le votaron. Normalmente los votantes de otros partidos no son pueblo. Son gentes descarriadas o equivocadas. Rara vez se tiene a la vista el interés verdaderamente general, de todos, si es que existe tal cosa.

Por todo ello, me asombra la seguridad con que algunos cristianos, laicos o no, utilizan la expresión, afirmando que hay que estar con el pueblo, por ejemplo. Pueblo, para un cristiano, ¿viene a coincidir con los posibles electores de un concreto partido político, por muy “popular” que éste sea? A la postre, ¿con el tanto por ciento que obtenga en los sondeos y en las urnas? ¿No será algo más? Algo he oído decir del cuerpo místico. ¿Este es sólo mayoría, hambre o falta de poder?

* * *

En cuanto al Estado, es una forma de organización. No se olvide. Nace a fines del siglo XV, con el Renacimiento. Y tiene sus teóricos: Maquiavelo, Bodino, más tarde Hobbes.

Soberanía, ejército y burocracia le son esenciales. Y —va de suyo— una hacienda. Es un tinglado que aparece en un momento y está destinado a desaparecer en otro. Fue creciendo inconteniblemente. Y la llamada era de las revoluciones le sirvió para prosperar especialmente. Fue cada vez más intervencionista y se entrometió en casi todos los aspectos de la vida del



hombre. Hasta llegar al moderno Estado de bienestar, que es posible, dicen, que esté *a bout de souffle* hoy. Un Estado desbordado por los gastos, al borde de la bancarrota.

Aquí, ahora, se hace un uso curioso del término. He leído en la prensa: “Llueve en todo el Estado español”. Lo que sugiere la imagen de unos legajos empapándose lentamente. O también: “La cosecha de azúcar no alcanza para todo el Estado”. Lo que nos hace temer que vamos a tener un Estado amargo. El rótulo: “Baja de la carne en el Estado español”, es más grave, porque parece tener una connotación antropofágica o caníbal.

Comprendo que la política no es un juego de lexicógrafos y que su misión es precisamente “cargar” las palabras. Pero a veces creo que se les va la mano a quienes la manejan.

NOTAS

1. Cf. Reinhart BENDIX: *Nation-Building and Citizen-ship. Studies of Our Changing Social Order*, Nueva York, Hohn Wiley and Sons, 1964, págs. 98 y sigs. K.R. MINOGUE: *Nationalism*. Londres, Methuen, 1967, págs. 7 y sigs.
2. *Inéditos sobre la Revolución*. Tra. cast., Madrid, Seminarios y Ediciones, 1973, págs. 96-97. Al margen de este pasaje, Alexis anotó: "Pensamiento verdadero y que puede ser fecundo, pero mal acuñado aquí". Al parecer, el brillante escritor no andaba demasiado satisfecho de su estilo en esta página.
3. *Ibidem*, pág. 205.
4. Epílogo de *El Asalto a la razón*, trad. cast. citada, pág. 648.
5. Es obvio que en castellano moderno no ocurre esto último. Ciudadano significa otra cosa que habitante de la ciudad. Ocurre entonces —por la expropiación que la política ha hecho del significado— que no existe un vocablo que indique tan sencilla y usual cosa. El inglés, el francés y el italiano sí lo poseen. *Citizen* y *urbanite*, el inglés, de donde algunos sociólogos castellano-hablantes quieren hacer "urbanita". *Citoyen* y *ciudadin*, en francés. Y *cittadino* y *capitalino*, en italiano. Nosotros podemos oponer rural a urbano, pero no tenemos qué enfrentar con campesino; en un solo vocablo se entiende.
6. Tampoco tenemos un término derivado de "país". "Paisano", para la Academia, denota una pertenencia comparativa: "Que es del mismo país, provincia o lugar que otro"; es decir, se puede ser paisano de alguien, pero no de algo. O es sinónimo de campesino, o supone que no se es militar. En ninguna de estas acepciones funcionaría para "país", hoy.

Carecemos asimismo de un derivado llano para "pueblo", que no esté despectivamente cargado, como "pueblerino". Curiosamente, también portan una considerable carga de desdén, "lugareño", de "lugar", y "villano", de "villa". No, en cambio, aldeano o, al menos, no en tanta proporción. La oposición ciudad-campo, que hoy los sociólogos estudian como una consecuencia de la revolución industrial, es muy vieja, y en esos vocablos parece reflejarse el esfuerzo agresivo de la ciudad, tal vez para defenderse mejor de un agro que todavía arrastraba una grave importancia y, en definitiva, era el origen de toda la riqueza.



DEPENDENCIA, INTEGRACION Y DESCENTRALIZACION DE LAS ORGANIZACIONES POLITICAS

Por José Cazorla

Mi propósito es mostrar cómo dos mecanismos, uno económico y otro psicológico, evolucionados modernamente hasta límites insospechados y sin precedentes, constituyen el principal factor que no ya a nivel nacional, sino internacional, permite a unas oligarquías mantener un riguroso control sobre países enteros, supuestamente soberanos, subordinando sus organizaciones políticas a sus objetivos inconfesados. Estos dos mecanismos son: el incremento de la desigualdad entre los pueblos y la ideología del desarrollo, en cuanto mantenedores de unas relaciones de dependencia que fuerzan a la integración en unos bloques políticos, económicos y militares que, paradójicamente, resultan contrarios a los principios de la solidaridad humana.

Voy a referirme, pues, primero al papel de la ideología del desarrollo, y luego a la creciente desigualdad económica a escala mundial; mecanismos que, por lo demás, han tenido y tienen su correspondiente repercusión en España.



A partir de mediados de la década de los 50, y difundién-dose desde ciertos círculos científicos hacia toda la sociedad, comenzó la masiva utilización del término “desarrollo”, que alcanzó su máximo, hasta casi la náusea, a comienzos de los 70. Todo el mundo hablaba del desarrollo y a todo el mundo le hablaban del desarrollo, pero no todos disfrutaban de él.

Los discursos de algunos políticos, como los llamados tecnócratas en nuestro propio país, estaban salpicados del tér-mino, que en su boca adquiriría acentos melifluos. En los púl-pitos a menudo se le daba una importancia casi próxima a las enseñanzas evangélicas, hasta el punto de dar título —por tra-ducción de su predecesor, el progreso— incluso a una encíclica pontificia. El hombre de la calle llegó a verse imbuido por él a través de la machacona repetición de los medios de masas, apareció en España un periódico llamado “Desarrollo”, y, cómo no, terminó por crearse un ministerio de Desarrollo.

Como digo, el vocablo y la ideología que lo acompañaba, y a la que me referiré después, tenían un precedente que du-rante casi dos siglos permaneció en boga: el progreso.

Desde comienzos del siglo XVIII, y a lo largo de él, los des-cubrimientos geográficos y científicos habían estimulado a toda una serie de prominentes hombres de letras que fueron el prin-cipal móvil del pensamiento ilustrado y de su pugna por susti-tuir los antiguos principios dogmáticos político-religiosos, por los del entendimiento humano, por los de la razón. Y una razón con calificativo, la razón burguesa. Porque esta clase, que comenzaba a forzar la sustitución de los principios estamentales por los clasistas, primero en Inglaterra, luego en Francia, y final-mente en todo el mundo occidental, esta clase imponía por su propia pujanza su razón a la clase terrateniente, a la que aca-baría por derrotar, y también a la proletaria y campesina, con las que se enfrentaría al cabo de algún tiempo.



La explotación de las riquezas del nuevo mundo, de las colonias, la expansión económica de grandes compañías mercantiles y financieras, y el asentamiento en suma de los principios clave de la ciencia moderna, consolidaron una fe en un progreso que desde lo puramente científico experimental se extendió a las ciencias humanas, fundando a mediados del XIX Comte la Sociología, y pasando luego al mundo del trabajo, de la educación y de la literatura.

Evidentemente, la burguesía progresó durante el siglo XIX y ello la llevó a trascender la idea de progreso a la sociedad como un todo, y en particular a sus estratos más bajos, como algo indiscutible y continuado. De la profundidad a que caló esta creencia, basta citar la petición de los obreros de París, en 1848, de que se crease un “Ministerio de Progreso”.

Durante mucho tiempo se habló y se creyó en el progreso. Pero luego se vio que el comportamiento humano no se atenía a unas supuestas leyes universales, que las ciencias experimentales sólo predecían resultados probables o limitados en el espacio, que la Historia no era movida por la razón, sino por la ambición individual y por la pugna entre grupos sociales de diferente nivel, y que la clase trabajadora, en fin, no vivía a comienzos del siglo XX mucho mejor que un siglo atrás, puesto que, como entonces, la constreñían las férreas leyes de la economía de mercado y de la libre empresa. Y ello, porque la igualdad proclamada en lo jurídico-político estaba muy lejos de ir acompañada por la igualdad económica, educativa y social. La educación no lo podía ya solucionar todo, porque ¿quién tenía acceso a la educación? Todavía a comienzos de nuestro siglo, las 3/4 partes de los electores españoles, varones todos, como es sabido, eran analfabetos, por citar un solo ejemplo.

El desgaste, pues, del “progreso” y de sus connotaciones, hizo que su utilización y difusión fuesen restringiéndose, sobre todo a partir del “crack” de 1929, en que ciertamente su manejo hubiese resultado paradójico. Quizás la última vez que se usó institucionalmente a nivel oficial fue en el movimiento patrocinado bajo la Administración Kennedy, con su “Alianza para el Progreso”, cuyas generosas intenciones fundacionales ciertamente no se vieron recompensadas por sus resultados.

Es después de la Segunda Guerra Mundial cuando, aupada por la victoria norteamericana, surge una ola de optimismo en una parte muy significativa del mundo occidental, y la ideología del desarrollo hace su aparición. Razones no muy distintas de las que originaron la idea de progreso la explican.

Los descubrimientos y aplicaciones de la técnica, con las espectaculares previsiones del uso pacífico de la energía atómica, los avances de los transportes, las comunicaciones y la Medicina, la “pax americana” impuesta a más de la mitad del globo, la inmensa expansión comercial y la superación definitiva de las consecuencias de la depresión de los años 30, hacen pensar en una prosperidad ilimitada. Los países vencidos en la guerra, sobre todo Alemania y Japón, se recuperan a velocidad insospechada y asimilan muchos de los valores del “credo americano”. Junto a ellos, se absorbe también la creencia de que el “american way of life” constituye para todos una meta no sólo deseable, sino imprescindible. Y el consumismo, a menudo irracional, impulsado por los medios de masas, especialmente por la TV, va a sustituir a viejos valores que exaltaban formas de ocio, de diversión, de convivencia, y aun religiosas, a las que se comienza a considerar ya periclitadas. Se confundía, demasiado a menudo deliberadamente, el “derecho a la búsqueda de la felicidad”, que para todo ciudadano reconoce la constitución norteamericana, con el uso irracional de objetos, que la publicidad presenta como fin último en sí de la existencia humana.



Como ha dicho mi maestro, Francisco Murillo, la ideología del desarrollo va a encubrir, en unos casos, variedades de paternalismo político y económico no pocas veces próximas a la dictadura. En otros casos, va a ser utilizada como medio de apaciguamiento que cumple una función similar a la que otrora desempeñaron parcialmente las creencias religiosas para las capas sociales más bajas. Bajo la ideología del desarrollo subyace “una visión optimista de la Historia, no una dialéctica de la Historia”.

Dentro de esta ideología se presentan como indiscutibles las tres siguientes premisas: 1) El desarrollo abarcaba o abarcaría a todos los niveles sociales y a todas las regiones; 2) su carácter era básicamente económico; y 3) avanzábamos todos hacia él (o en él) a paso firme e inalterable.

Junto a la función de apaciguamiento que antes mencionaba, la ideología del desarrollo cumplía, dadas estas premisas, otra función no menos trascendente: la de legitimación. Se justificaba la imposición de unos sacrificios a todo un pueblo o la existencia de unas desigualdades, sociales o regionales, sobre la creencia, cuidadosamente cultivada, de que en algún momento impreciso del futuro todos alcanzarían los beneficios del desarrollo. Durante los años 60, al menos en el mundo occidental, los hechos parecieron dar algún apoyo a esta ideología. En una coyuntura de expansión muy favorable a las grandes corporaciones y sobre una creciente espiral de créditos, una oleada de prosperidad hizo disfrutar a millones de personas de bienes y servicios a los que poco antes no habían podido ni siquiera aspirar. Surgió toda una clase media nueva —sobre todo en países como España— que, precisamente por su rápida movilidad ascendente, era —y es— enormemente conservadora en lo político.

La hipocresía básica de la ideología desarrollista encontraba su mejor expresión en el púdico y frecuente término “países en desarrollo” o “en vías de desarrollo”. Se heredaba así del viejo progreso la afirmación de que el desarrollo llegaría *alguna vez* a los abundantes países que aún no lo habían alcanzado, y que se encontraban pues *en vías* de lograrlo (algunos pensábamos ya por entonces que “ad calendas grecas”).

Se propiciaba desde los más altos círculos del poder en algunos países —particularmente, una vez más en España— la idea de que por el momento lo que importaba era el desarrollo económico. Más adelante —alguna vez también— vendría el político. Con lo cual se escamoteaba todo pensamiento de participación popular en las decisiones políticas, a cambio del disfrute *ya* de electrodomésticos, automóviles utilitarios o apartamentos en la playa. Con estas adquisiciones, tantas veces a costa de innumerables sacrificios, no sólo se estimulaba la economía, sino, más importante, se contentaba a las masas, limitando el nivel de sus aspiraciones; o sea, en definitiva, lo que se intentaba era que no aspirasen a sustituir a la oligarquía dominante. La filosofía subyacente era bien simple: si se conformaban con el uso de bienes materiales, reducirían sus aspiraciones políticas y así, elevando “ellos” su nivel de vida, “nosotros” no correríamos ningún peligro de bajar del poder.

Sin embargo, el desgaste de toda esta ideología ha sido mucho más rápido que el de su predecesora, la de progreso. Una serie de circunstancias concurren a ello.

Ante todo, y aun en los momentos de mayor euforia de los años 60, la industrialización y la masificación urbana dieron lugar a graves preocupaciones respecto a sus consecuencias en el deterioro del equilibrio ecológico. Tal preocupación sólo ha aumentado desde entonces ante la constante reducción de la masa



forestal mundial, la contaminación creciente de aguas y atmósfera y el agotamiento de recursos naturales y energéticos que se prevé. A ello contribuyen poderosamente, por un lado, ese consumo no siempre racional a que se ve estimulada la sociedad. Quizás el máximo ejemplo sea Estados Unidos, cuya población, la vigésima parte de la del planeta, consume casi un tercio de la energía y de las materias primas de la producción total. Otro factor desencadenante de la contaminación, como es sabido, procede igualmente del uso indebido o peligroso de la técnica. Las centrales nucleares, el oleoducto de Alaska o la destrucción del paisaje con inmensos bloques de cemento en estrecha proximidad, son sólo tres de los miles de ejemplos que fácilmente pueden encontrarse de la degradación del ambiente natural del hombre. Y el hecho es que cada vez más gente está convencida de que este deterioro no sólo es evitable, sino que sus desproporcionados beneficios económicos son privilegio exclusivo de una insignificante minoría, a través de compañías multinacionales, nacionales o locales, que utilizan la técnica y el Derecho para su medio personal, incluso en un Estado de Derecho. Al fin y al cabo, en un Estado de Derecho, el poder se ejerce según el Derecho que establecen los que tienen el poder.

Por otro lado, ¿quién puede tener hoy una fe tan ciega en los beneficios de la tecnología que olvide la permanente espada de Damocles de una conflagración nuclear, que sería la demostración cumbre, no precisamente del desarrollo, sino de la estupidéz humana?

Entre las circunstancias que contribuyen a la pérdida de fe en el desarrollo, y en relación con lo que acabo de decir, se encuentra la actual crisis económica, que si bien incide más directamente en los países capitalistas, afecta no poco a los socialistas y no digamos a los subdesarrollados. Tecnócratas y políticos están usando con menos frecuencia y mayor cautela desde

1974 el manoseado término, precisamente porque, como veremos después, cada vez se aprecia con mayor claridad que, si en un futuro previsible va a haber desarrollo para alguien, se reducirá a una proporción a cada instante más pequeña de la Humanidad.

También influye en la pérdida de eficacia de esta ideología que comento, el tema del desarrollo político. Los científicos de la política, sobre todo norteamericanos, pensaron allá por los años 50 que, al igual que se habían determinado unas etapas del crecimiento económico, podrían también fijarse unas fases teóricas y sucesivas del desarrollo político. Sobre el modelo, claro está, del sistema político de Estados Unidos, o en todo caso occidental. Se teorizaron así toda una serie de tipologías —algunas de ellas un tanto pintorescas—, pero sobre la invariable y optimista suposición de que —al igual que en lo económico— se avanzaría en lo político desde sistemas menos democráticos a otros más democráticos. Se excluía por tanto a priori la idea de retroceso e incluso la de estancamiento. Y se ignoraba más o menos conscientemente que de los aproximadamente 150 países independientes en la actualidad sólo unos 25 tenían una opinión pública con información y capacidad de expresión suficientemente libres. Asimismo se cerraban los ojos ante flagrantes retrocesos, como el caso chileno en la reacción Pinochet-Allende, o la insostenible situación de países con pluralismo cultural como Líbano o Irlanda del Norte, ante el hecho, en fin, de que por lo menos dos mil millones de seres humanos viven hoy en regímenes políticos en que se sacrifica la participación de los ciudadanos a cambio de la estabilidad de un régimen casi siempre antidemocrático y a veces abiertamente tiránico.

Para no hacer más larga esta enumeración de causas del deterioro de la ideología del desarrollo, añadiré sólo un hecho



evidente, justamente opuesto al fundamento de tal ideología. Se trata del incremento, cada vez mayor y más patente, de la distancia, a escala global, entre países “ricos” y “pobres”, para usar una terminología simplista, es decir, el mecanismo económico al que al comienzo hice referencia.

Conviene detenerse un momento para contemplar el panorama que en 1973-1975, momento de transición entre dos épocas, se ofrecía a nivel de la población mundial, e intentar prever los efectos a plazo medio de los cambios que por entonces empezaron a surgir a la luz.

No hace mucho, el Banco Mundial publicó una serie de datos (undécima edición del “World Atlas”) sobre la población, las rentas per cápita y las tasas de incremento del Producto nacional bruto de 188 Estados y territorios que abarcan la totalidad del Globo. Tales datos se refieren a 1975, año en que, como decimos, se apunta ya claramente la inflexión, cuyas consecuencias políticas preocupan hoy a todos los Gobiernos, capitalistas o no.

Como sólo es mi propósito obtener aquí unas conclusiones generales a partir de tales datos, voy a limitarme a establecer un contraste entre los países con más alto y más bajo nivel de renta a escala mundial. Excluyo de entrada entre los primeros a ciertos “Estados” árabes (como Kuwait, Qatar y Emiratos Unidos), cuya renta ha crecido espectacularmente como fruto de los ingresos del petróleo, sin que su sistema político-económico pueda compararse con el crecimiento estable y de origen muy diversificado que es característico de los países más avanzados. Igualmente, no tengo en cuenta a Islas Vírgenes y Bermudas, obviamente occidentales, cuyas rentas han crecido también en forma desmesurada en la última década, por causa de una gran afluencia turística u otros factores coyunturales sobre una po-



blación-base muy pequeña. Los verdaderamente importantes son los trece países restantes que encabezan el "ranking" mundial del PNB per cápita. Se trata de Estados Unidos, Canadá, República Federal Alemana, Noruega, Suecia, Dinamarca, Islandia, Benelux, Francia, Suiza y Australia. Comprenden éstos el 99 o/o de la población total de los países que, como he señalado, figuran como más "desarrollados" del planeta. Todos ellos, evidentemente, miembros del llamado "bloque occidental".

Elaborando las cifras contenidas en el "Atlas" del Banco Mundial, resulta que dichos trece "grandes" obtuvieron en el período 1960-74 un incremento constante del PNB anual medio del 3,5 o/o, con una renta aproximada a los 6.340 dólares per cápita. Mientras tanto su población aumentó en conjunto solamente a razón del 1,0 o/o anual, tasa que además tendía claramente a disminuir.

Venían a continuación, con rentas entre 500 y 5.000 dólares, 93 países, que presentaban muy diversas tasas de incremento de población e ingresos por habitante. No voy a ocuparme de este grupo, porque lo que me interesa, en el tiempo de que dispongo, es establecer el contraste entre los dos extremos y, por tanto, la relación de dependencia. Debo advertir, sin embargo, que ésta se produce igualmente en el "otro bloque" encabezado por la Unión Soviética, aunque el nivel de renta per cápita de ésta sea al presente aproximadamente la mitad del que se registrara en el grupo de países "ricos" occidentales antes mencionado. Pero no es casual que su incremento de población y de renta sean exactamente iguales al de éstos (o sea 1 o/o población y 3,5 o/o renta en el mismo período). Curiosamente el país más próximo a la URSS, a la fecha de estos datos, tanto en estos incrementos como en renta media per cápita, era precisamente España.



Así, pues, y prescindiendo de este voluminoso grupo de naciones, que totaliza unos 1.200 millones de habitantes actualmente, y cuyo ritmo medio de crecimiento en la renta es aceptable, es necesario bajar a los países con rentas inferiores a los 500 \$, como límite convencional, si queremos, pero representativo de un nivel de pobreza.

Dentro de ellos he distinguido tres grupos. En primer lugar China, por razones que ahora explicaré, luego 37 países con rentas entre 200 y 499 \$ y, finalmente, en el fondo de la miseria, otros 31 países con menos de 200 \$ de renta p.c. en 1975.

Como se puede apreciar en la Tabla I, el enorme volumen de población de China, así como su relativamente baja tasa de crecimiento de población y su elevadísima tasa de incremento de los ingresos, justificaban sobradamente que se hiciese con ella grupo aparte.

El caso es que dicha tasa de incremento, superior a la de la gran mayoría de los países, salvo los petrolíferos, parece excesivamente elevada y debe acogerse con toda clase de reservas. El grupo 3, por su parte, ofrece un incremento en su población algo superior por término medio al de su renta, y en él no se comprende ningún país europeo. Finalmente, en el grupo 4, la disparidad entre crecimiento de la población y de la renta adquiere caracteres dramáticos (2,3 o/o frente a 1 o/o, anual). En él tampoco había ningún país europeo, destacando con la mitad aproximadamente de sus 1.200 millones de habitantes, la India, con sendos incrementos muy similares a la media del conjunto.

Ahora bien, usualmente se ha venido denominando púdicamente a éstos: "países en vías de desarrollo". Lo que significa que se daba por supuesto que *todavía* no entraban en el grupo

de desarrollados, pero se encaminaban hacia él firmemente, según la ideología que acabo de comentar. Así, pues, se hace preciso comprobar la validez de este supuesto. Si están “en vías”, crecerán en sus ingresos tan rápidamente o más que los oficialmente “desarrollados”, y se justificará el término. Como se advierte en la Tabla I, la ratio de los 3 grupos inferiores con relación al primero demuestra una considerable “distancia social” entre sus respectivos ciudadanos. Es decir, que los ingresos medios del hombre de la calle del grupo 1 eran unas 20 veces superiores a los de los grupos 2 y 3, y casi 50 veces a los del grupo 4. En cambio, la población de los países “ricos” era sólo el 10 o/o de la mundial, frente al volumen de los otros 3 grupos, que suponía el 60 o/o de ella.

En la medida en que el concepto “desarrollo” es proyectivo al futuro, como digo, resulta necesario comprobar cuál será la situación dentro de sólo 20 años, o sea, en el 2.000, utilizado cada vez con mayor frecuencia como referencia para nuestra generación. Para ello he efectuado un cálculo basado en el supuesto de incrementos de población y renta similares a los del período anterior.

Ante todo, no es descabellado pensar que en las dos próximas décadas los países occidentales mencionados y sobre todo los colosos Estados Unidos y R.F. Alemana van a mantener por todos los medios su predominio sobre una masa de población superior a la mitad de la total del mundo, y que el crecimiento de su PNB se mantendrá más o menos similar al de los años 1960-74. A ellos les afecta menos la crisis de las materias primas y energéticas, tienen abundantes medios de eludirla, compensarla o repercutirla en otros menos pudientes, y por supuesto el crecimiento de su población será



prácticamente cero *. Así que puede estimarse que para el año 2.000 cada habitante de los “trece grandes” contará con una renta de más de 15.000 dólares anuales (Tabla II).

Entre tanto, los más “pobres” difícilmente habrán tenido (o recibido) medios para salir de su situación. Suponiéndoles también un crecimiento similar al que tuvieron durante los quince años citados, su renta p.c. en el año 2.000 será de 167 dólares. O sea, que la “distancia” habrá aumentado desde 1 a 50 hasta 1 a 90. Prácticamente se habrá duplicado tan sólo en el breve período del último cuarto del siglo XX. Al mismo tiempo, la población de los países desarrollados se habrá reducido en términos relativos al 8 o/o de la mundial, mientras que la de los subdesarrollados del grupo 4 alcanzará ya un tercio de ésta, y unida a los otros dos grupos llegarán al 63 o/o del volumen total o probablemente incluso a los dos tercios de éste.

Por su parte, China aparentemente habrá comenzado a reducir la distancia económica que la separa de los más desarrollados, que en ese momento sólo será de 14 a 1, y en cambio el grupo 3 la habrá aumentado algo, pasando de 20 a 29 a 1.

Comparando los extremos resulta fácil deducir que, *dentro de dos décadas, por cada cien habitantes de la Tierra ocho disfrutarán de un nivel de vida noventa veces superior al de cada uno de los treinta y dos más pobres*. Dicho de otro modo, la

* Una encuesta efectuada por SOFEMASA a mediados de 1979 entre expertos de varios países europeos confirma el mantenimiento de los niveles de crecimiento del PNB, al coincidir la mayoría de ellos en que su tasa oscilará en los años 80 entre el 3 y el 4 o/o anual.

suma de los ingresos de 90 ciudadanos de los países más pobres equivaldrá a la de uno sólo de los ricos, pero su número será cuatro veces superior.

Se cumplirá así, pero a escala global, la famosa predicción de Marx, en el sentido de que los ricos serían cada vez menos numerosos y más ricos, y los pobres cada vez más y más pobres.

La panorámica aquí descrita a toscos trazos deja lugar a pocas esperanzas. Se explica así que por un mínimo pudor (o quizás simplemente por no provocar) se esté perdiendo poco a poco el uso del término “desarrollo”.

Pero debe quedar claro que en la táctica de los grandes bloques políticos hegemónicos, esta situación de inferioridad se utiliza o incluso a veces se provoca para reforzar las estructuras de dependencia. Se fuerza una integración en el bloque mediante vínculos políticos, militares y, sobre todo, económicos, en que las únicas alternativas son el “pasarse” al otro bloque o hundirse en una miseria aún mayor. Pese a las enfáticas proclamaciones de independencia y no alineación, el concepto de soberanía del Estado, para docenas de países actuales, no pasa de ser en la práctica sino algo risible.

Simultáneamente, en la población de los países subdesarrollados se produce un proceso psicológico colectivo digno al menos de una breve mención. Hace ya algunos años, el entonces presidente de Indonesia, Sukarno, recibió a varios presidentes y productores de importantes empresas cinematográficas norteamericanas que visitaban su país. Y con gran sorpresa de ellos, les dijo: “Ustedes son unos revolucionarios”. A continuación explicó que así lo consideraba porque a las masas que en los países desarrollados, como Indonesia, veían las películas occidentales, se les presentaba un mundo en que,

de la manera más normal, cualquier persona, el hombre corriente de la calle, tenía frigorífico o automóvil, lo cual en dichos países era algo al alcance sólo de los muy ricos y muy pocos. Así que tales masas se consideraban despojadas de algo que en otros sitios gente como ellos disfrutaba, y, en consecuencia, se sentían frustrados.

Es indudable que los medios de masas han creado no sólo en el interior de los países occidentales, sino también fuera de ellos, en el mundo subdesarrollado, unas expectativas que se sitúan muy por encima de sus posibilidades de satisfacción. Todos tenemos, como ha dicho Davis, un nivel de aspiraciones que habitualmente crece por encima de nuestra capacidad de lograrlas. Se dan así normalmente dos gradientes paralelos, y se acepta como tolerable una cierta distancia entre ellos. Pero si circunstancias de crisis política o económica hacen bajar el nivel de satisfacción, mientras permanece aumentando el de expectativas (por virtud de efectos demostración, presión de los medios, ejemplos de grupos de referencia, etc.), la distancia, el “gap” entre lo que se espera y lo que se consigue puede llegar a alcanzar proporciones intolerables. A escala individual, esta situación provoca frustraciones, anomias y comportamientos marginales o abiertamente delictivos. A escala colectiva, a menudo desemboca simplemente en una acción revolucionaria.

En otro lugar he dicho que hubo un tiempo en que tales expectativas se referían al disfrute de otros y no al propio. Por ejemplo, el buen pueblo francés se agolpaba ante las rejas de Versalles en el siglo XVIII para contemplar los grandes banquetes de la Corte, sin que la consideración de su derecho a disfrutar por lo menos en igualdad de condiciones con cualquiera de los que estaban dentro, sino a sustituirlos, surgiese en su mente ni por asomo. La mentalidad predominante en una

sociedad estamental le hacía juzgar natural la desigualdad, incluso cuando a él le condenaba a la permanente miseria y a los de “dentro” a la constante opulencia. Sin remontarnos tan atrás, todavía hace poco más de dos décadas, en la ciudad de Granada, un espectáculo de las fiestas locales, que figuraba solemnemente en los programas oficiales de la misma, era el desfile, la salida de las corridas de toros o el regreso del hipódromo de quienes podían permitirse ir en vehículo a uno u otro lugar. Mucha gente modesta esperaba pacientemente a lo largo de las aceras de las calles principales para ver pasar a quienes habían disfrutado de la corrida o las carreras de caballos. Este disfrute “vicario” está hoy periclitado en una sociedad clasista.

Y en el tránsito de sociedad estamental a clasista, que se ha producido en todo el globo, viene operando con creciente difusión y peso una idea que curiosamente coincide con uno de los antiguos componentes del progreso: la de la posibilidad de que los avances tecnológicos sean ya capaces de cubrir todas las necesidades humanas, de que no haya una razón “natural” para las desigualdades entre los hombres, en suma, de que una mejor distribución y aprovechamiento de los recursos naturales, a través de una técnica cada vez más perfeccionada, podría hacer por primera vez en la historia que la abundancia se convirtiese en la condición humana usual. Y, por ello, la frustración, el “gap” entre lo esperado y lo obtenido es mayor y sus consecuencias por ende más generales y graves.

Si en el interior de los países occidentales, su evolución peculiar ha hecho disminuir hasta hacer casi nulas las probabilidades de las acciones revolucionarias de que antes hablaba, no ocurre lo mismo con los del llamado “tercer mundo”. La imitación de los comportamientos reales o supuestos del mundo consumista occidental, las restricciones cada vez mayores a las



aspiraciones, como consecuencia de la crisis económica mundial, que gravita mucho más pesadamente sobre ellos, la diferencia entre países ricos y pobres a que antes me he referido, cada vez mayor, la simultánea disparidad de sus respectivas poblaciones, ¿no terminarán por conducir antes de que acabe el siglo a una “revolución de las frustraciones”, de consecuencias imprevisibles? Porque las masas de estos países están tomando rápidamente conciencia no sólo de la expoliación de materias primas, de que tan a menudo son objeto, y de que las oligarquías que las gobiernan con gran frecuencia sólo son instrumentos de potencias neocoloniales, sino de su derecho a participar activa y libremente en la administración de sus propios recursos y su propio destino.

Y se preguntan, con voz cada vez más fuerte, ¿desarrollo, para quién?

Al mismo tiempo, los gobiernos de estos países, aun en los casos no muy numerosos en que actúan en favor del interés general —y no de una reducida *élite*—, tropiezan con el hecho de que el principal problema no suele ser la libertad, sino la necesidad de crear un orden público *legitimado*. Resulta muy difícil conseguir *a la vez* el mantenimiento de una estabilidad siquiera mínima y llevar a las masas al convencimiento de que las instituciones políticas existentes —aun perfeccionables— son las más adecuadas para alcanzar los objetivos supremos del país y el bienestar general.

Las circunstancias de rápida modernización y movilización popular, características del presente en esos países, son demasiadas veces obstáculo definitivo a la conjunción del *consensus juris* y la *utilitatis communio*, en frase de Cicerón. Si no se crean instituciones políticas capaces de articular los intereses de individuos y grupos, el resultado una y otra vez es la toma del poder

por el ejército, única institución con tradición, fuerza, organización y disciplina aptos para mantener el orden en ausencia de otras suficientemente maduras. Pero ello no implica que el ejército sea el más apto para gobernar, tarea mucho más compleja, sobre todo cuando se parte de o se supone la afirmación de unos principios democráticos. A medio plazo, y no digamos a largo plazo, las "soluciones" de fuerza y mero mantenimiento del orden sólo sirven para enconar aún más los problemas sociales, económicos y políticos que con ellas se intentó resolver.

Todo esto explica la correlación observada recientemente, sobre todo por Huntington, entre subdesarrollo y violencia interior. Revueltas, motines y revoluciones fueron en la década de los 60 cinco veces más numerosas en los países con menos de 100 dólares de renta p.c. que en los de más de 750 dólares. Cuando las aspiraciones de los pueblos no encuentran cauces suficientes de expresión, el resultado es la violencia.

Por otra parte, los detentadores del poder de los países pobres (o empobrecidos, diríamos mejor) a menudo se embarcan en lo que cabría denominar un "desarrollo cosmético" o "de escaparate". Así, montan por ejemplo costosas líneas aéreas internacionales, que casi nadie utiliza, salvo los altos funcionarios del propio país (que naturalmente no pagan sus pasajes), ruinosas factorías siderúrgicas o de construcción de automóviles, importadas desde el extranjero pieza a pieza, etc. Políticas ostentosas, pues, que no convencen a nadie, ni dentro ni fuera del país, pero que enriquecen a unos pocos.

Y en cuanto a los gastos en armamentos y en enfrentamientos armados interiores o con vecinos próximos, el panorama actual, especialmente en el continente africano, no puede ser menos esperanzador. Por citar un sólo ejemplo, el costo de sólo 17 días de lucha en la guerra árabe-israelí de 1973 ascendió



a más de 500 mil millones de pesetas, equivalente aproximadamente al total del presupuesto nacional español de aquel año. Y es triste pensar a la vez que con sólo una cuarta parte de esa inmensa suma, según cálculos de la Unesco, se podrían erradicar los dos tercios del analfabetismo mundial. El gasto mundial en armamentos en 1977 supuso la astronómica cifra de 400 mil millones de dólares, equivalente a 61 millones de pesetas por minuto.

Pero aún más curioso es el hecho de que las armas adquiridas por los países subdesarrollados lo son a prósperas industrias de armamento de países siempre desarrollados, capitalistas o no. A la cabeza de los exportadores figuran Estados Unidos, Francia, la Unión Soviética y Checoslovaquia. Y con demasiada frecuencia, tales armas no están destinadas a la defensa contra amenazas exteriores, sino a apoyar a las oligarquías en el poder en sus conflictos con otras o en su represión de las masas populares. Con los tanques en la calle, hoy es prácticamente imposible una revolución “desde abajo” como las que la Historia nos presenta. Por eso, se recurre a otros métodos de acción, característicos de nuestro tiempo, como la guerrilla urbana, por parte de quienes no pueden ya alzarse abiertamente en armas. ¿Quedará alguien todavía en las dictaduras sudamericanas que crea en el desarrollo?

Para que se pueda hablar en serio de desarrollo, éste ha de ser *integral, constante, generalizado y democráticamente controlado*. ¿Cuántos ejemplos conocemos en nuestro mundo de este tipo de desarrollo?

Por su parte, la política que siguen los países desarrollados no contribuye en verdad a que los “pobres” salgan de su situación. Por ejemplo, la “ayuda exterior” de Estados Unidos tiene, según fuentes oficiales, los siguientes objetivos:



Conseguir una mejor competencia administrativa y acabar con la corrupción de la burocracia a sus diferentes niveles.

Conseguir una mejor integración nacional.

Conseguir una mejor distribución de la riqueza, la renta y los servicios.

Conseguir la aplicación de los derechos cívicos y humanos fundamentales.

Proporcionar una ordenada transferencia del poder político.

Conseguir el desarrollo de instituciones democráticas, mejorando la información, creando asociaciones voluntarias, descentralizando la Administración, etc.

Y, por supuesto, elevar el nivel de vida de la población. Objetivos todos loables, si se alcanzaran.

Ahora bien, de hecho, ¿en qué, para qué se utiliza esta ayuda exterior?

Para comprar tiempo con objeto de que los nuevos regímenes se consoliden y preparen su programa.

Para apoyar gobiernos que se enfrentan con crisis financieras temporales o permanentes.

Para aliviar situaciones de paro, con peligrosas consecuencias políticas.

Para reforzar a gobiernos conservadores, frente a grupos de oposición menos favorables a los intereses norteamericanos o, en general, más radicales.

Para intentar influir en los resultados de las elecciones o asegurarse de que se llevan a cabo (a menudo con manipulación).

Para demostrar oficialmente desaprobación de golpes militares, aunque se les refuerce de hecho a través de intermediarios (tales como, por ejemplo, agentes de empresas multinacionales).

Y, algunas veces, para intentar alterar directamente la composición de un gobierno, fuera del contexto de las elecciones.

Ante este panorama, como he señalado antes, el viejo concepto de soberanía de los clásicos de la teoría política (perpetua, absoluta, indivisible, según Hobbes) resulta hoy una caricatura, especialmente en los países más pobres.

Se ha dicho muchas veces en las dos últimas décadas que los intereses no sólo de los países subdesarrollados, sino incluso los de los desarrollados están viéndose cada vez más subordinados a los de algunas grandes corporaciones, cuyo poder supera ya al de la mayoría de los Estados, y que operan sin las ataduras jurídico-formales de éstos. Ya en 1968, la General Motors ocupaba el lugar 17 en el “ranking” mundial de producción, por delante de países como Alemania Oriental, Bélgica o Suiza.

Estas gigantescas empresas, fenómeno típico de nuestro tiempo, sólo intentan acumular cada vez más influencia y más beneficio, prestando sólo raramente atención a cualesquiera otras consideraciones, incluidas las humanísticas, y no digamos

las concernientes al desarrollo de los pueblos, cuya explotación constituye justamente las más de las veces el más sólido pedestal de su poder.

Una secuencia de una reciente película, “Network”, ilustra un tipo característico de mentalidad, de la que participa cada día más gente, mejor que muchos textos con acumulación de datos técnicos.

En un momento determinado, el locutor de televisión, que primero anuncia su suicidio ante las cámaras y luego se convierte en un profeta denunciador de los abusos de nuestro mundo, se enfrenta con el presidente de la gran cadena de compañías entre las que está la que le emplea. Y el presidente le grita: “...usted no es más que un viejo que piensa todavía en términos de naciones y pueblos. ¡No hay naciones!, ¡no hay pueblos!, ¡no hay rusos!, ¡no hay árabes!, ¡no hay terceros mundos!, ¡no hay occidente! ¡Sólo hay un sistema holístico de sistemas, un dominio multinacional, vasto, cruel, interconexo, interactivo, multivariado, de dólares, petrodólares, electrodólares, multidólares, marcos, rublos, libras y chekels! ¡Es el sistema monetario internacional lo que determina la totalidad de la vida en este planeta! ¡Ese es el orden natural de las cosas hoy! ... No hay América. No hay democracia. Sólo hay IBM, ITT, Du Pont, Dow, Unión Carbide y Exxon. Esas son las naciones del mundo hoy. ¿De qué cree usted que hablan los rusos en sus consejos de ministros? ¿De Marx? No; ellos cogen sus tablas de programación lineal, sus teorías de decisión estadística y sus soluciones mínimo-máximo, como buenos analistas de sistemas que son, y computan las probabilidades de precios y costos de sus transacciones e inversiones, exactamente igual que hacemos nosotros.



Nosotros no vivimos ya en un mundo de naciones e ideologías. El mundo es un complejo de corporaciones, inexorablemente determinado por las inmutables leyes de la empresa, del negocio”. Y terminaba diciendo: “El mundo no es más que eso, Mr. Beale, un negocio”.

Por exageradas que nos parezcan estas palabras, propias del contexto de una representación dramática, lo cierto es que el mundo, nuestro mundo, muestra una tendencia inquietante hacia su previsible realización. Y a ello contribuye no poco la cerrada actitud egoísta de quienes más conservadores son, precisamente porque tienen más que conservar. En Estados Unidos, como en otros países desarrollados, no sólo los intereses de las grandes corporaciones están pesando cada vez más en las decisiones políticas nacionales, sino, lo que es aún peor, se está fomentando más y más abiertamente una actitud de apoyo a las dictaduras extranjeras, por brutales que sean, con tal de que sirvan para apoyar eficazmente los intereses de la Shell o de Estados Unidos (el límite entre unos y otros queda poco claro). Y ello explica la extraña tolerancia de algunos pueblos (o de gran parte de ellos) ante situaciones de claro genocidio, como las de Vietnam, Biafra o Chile, o de invasión, como Checoeslovaquia en el 68, porque son conscientes de que precisamente gracias al sacrificio de aquéllos, ellos pueden mantener su nivel de vida.

De ahí el peligro, a cada momento mayor, de que en los países de vieja tradición liberal, como una vez más Estados Unidos, se propaguen y se acojan actitudes no ya reaccionarias, sino fascistas, que en un momento de grave crisis romperían con tales tradiciones e implantarían la dictadura en ellos mismos y en los bloques enteros de naciones de ellos dependientes.



¿Y quién se atrevería entonces a hablar siquiera de desarrollo?

Entre la *ideología aparente* y la *ideología real* que inspira las decisiones político-económicas últimas, existe una distancia abismal, que no presenta visos de disminuir. Esa *ideología real* es la responsable en definitiva de la situación a la que se ha llegado, de la distancia creciente entre quienes tienen y quienes no tienen. Y se cumple así la profecía de San Mateo, anterior en diecinueve siglos a la de Marx: “Porque al que tiene se le dará y al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará”.

Si la buena voluntad, que a escala individual es indudable en el espíritu humano, se repitiese y se multiplicase a escala colectiva, ni se habría llegado a esta situación, ni sus inhumanas consecuencias gravitarían como ahora sobre miles de millones de nuestros semejantes.

Indudablemente, una reducción de las tasas de natalidad de muchos países sería deseable, pero sólo en la medida en que fuese voluntariamente aceptada, previa una informada, responsable y libre decisión de cada pareja.

Un simultáneo aumento de la producción requeriría también una fuerte inversión de capital en aquellos países subdesarrollados, pero no en industrias meramente extractivas, sino manufactureras y creadoras de empleo. En esto deberían tener un papel principal los países petrolíferos, que escasa solidaridad están mostrando con los más necesitados, incluso en aquellos casos en que en éstos predominan orientaciones religiosas similares.

Un auténtica y constante participación de la población en las decisiones político-económicas, a través de instituciones



representativas, daría origen a una mayor igualdad “ad intra”. La descentralización real de la toma de decisiones, a nivel nacional y regional, constituye una premisa indispensable para ello.

Y una imprescindible participación a su vez de los pobres en los desproporcionados beneficios de los grandes, de los ricos, de las corporaciones gigantes, que produjese un efecto acelerador de verdadero desarrollo, impediría en fin la subsistencia de una dualidad entre lo que se proclama y lo que se realiza, entre lo que se aspira y lo que se consigue, que hoy llega al sarcasmo.

Cualquier otro uso del concepto desarrollo no es, pues, más que una forma de adoctrinamiento apaciguador, de manipulación en suma.

Precisamente porque la consecución de tan deseables objetivos me parece por desgracia aún utópica, termino con las palabras de Martin Lutero King, asesinado como tantos otros por su defensa de los intereses de la Humanidad en su más alta concepción:

“La Historia no es más que la larga y trágica narración del hecho de que los grupos privilegiados rara vez ceden voluntariamente sus privilegios. Los individuos pueden ver la luz de lo moral y desechar voluntariamente su injusta actitud; pero la realidad nos muestra que los grupos son más inmorales que los individuos”.

**TABLA I. Población y renta de cuatro grupos significativos de países:
Evolución 1960 - 1975**

P O B L A C I O N


Grupo de países	Número de habitantes en 1975 (en millones redondeados)	 1960 - 74 o/o
1 (+ 5.000 \$ p.c.)	400	1,0
2 (China: 300 \$)	800	1,6
3 (200 - 499 \$)	400	2,5
4 (- 200 \$)	1.200	2,3

Tabla I. Población y renta de cuatro grupos significativos de países:
Evolución 1960 - 1975 (continuación)

Grupo de países	R E N T A		
	Renta p.c. 1975 (en \$)	Δ PNB p.c. 1960 - 74 o/o	Ratio respecto grupo 1
1 (+ 5.000 \$ p.c.)	6.340	3,53	—
2 (China: 300 \$)	300	5,2	21,0
3 (200 - 499 \$)	310	2,1	20,5
4 (- 200 \$)	130	1,0	48,7

Fuente: *Elaboración de J.Cazorla sobre datos primarios contenidos en el "World Atlas" Banco Mundial, Washington 1976.*

**TABLA II. Población y renta de cuatro grupos significativos de países:
Proyección al año 2000**

P O B L A C I O N		
Grupo de países	Volumen (en millones redondeados)	△ 1975 - 2000
1 (+ 5.000 \$ p.c.)	510	110
2 (China: 300 \$)	1.200	400
3 (200 – 499 \$)	780	380
4 (– 200 \$)	2.120	920

TABLA II. Población y renta de cuatro grupos significativos de países:
Proyección al año 2000 (continuación)

R E N T A			
Grupo de países	Renta media p.c. (en \$)	1975 - 2000 Δ (en \$)	Ratio respecto al grupo 1
1 (+ 5.000 \$ p.c.)	15.092	8.752	—
2 (China: 300 \$)	1.065	765	14,1
3 (200 – 499 \$)	521	211	29,0
4 (– 200 \$)	167	37	90,4

Fuente: *Elaboración de J. Cazorla sobre datos primarios contenidos en el "World Atlas" Banco Mundial, Washington 1976.*

Grupo 1: RFA, Australia, Bélgica, Canadá, Dinamarca, USA, Francia, Islandia, Luxemburgo, Noruega, Países Bajos, Suecia, Suiza.

Grupo 3: Afganistán, Alto Volta, Bangladesh, Benin, Birmania, Butan, Burundi, Camboya, Ceilán, Chad, Etiopía, Gambia, Guinea, Haití, India, Indonesia, Islas Malvinas, Lesoto Madagascar, Malawi, Nepal, Niger, Pakistán, Yemen (Rep. Arabe), Laos (Rep. Democra. Pop.), Ruanda, Sierra Leona, Somalia, Tanzania, Timor (port.), Vietnam (Rep. Soc.), Zaire.

Grupo 4: Bolivia, Bostwana, Camerún, Comores, Congo (Rep. Pop.), Costa de Marfil, R. Dominicana, Ecuador, Egipto (Rep. Arabe), Filipinas, Ghana, Granada, Guinea Ecuatorial, Guinea - Bissan, Honduras, Imperio Centro-Africano, Islas Brit. Salomón, Cabo Verde, Jordania, Kenia, Liberia, Macao, Marruecos, Mauritania, Mozambique, Nigeria, Nuevas Hébridias, Papúa Nueva Guinea, El Salvador, Samoa del Oeste, San Vicente, Senegal, Sudán, Togo, Tonga, Thailandia, Uganda.



LA POLITICA REGIONAL DE LA COMUNIDAD EUROPEA:

¿Respuesta a la rebeldía de las regiones? ¿Testimonio de solidaridad intracomunitaria, europea?

Por Juan Antonio Carrillo Salcedo

La rebeldía de las regiones es uno de los fenómenos políticos más llamativos del mundo contemporáneo, en general, y de Europa occidental, en particular.

A nivel mundial, Christian Gras ha señalado recientemente cómo los problemas de etnicidad son uno de los elementos motores de la evolución de los Estados Unidos y cómo el problema de Québec pone en tela de juicio la estructura constitucional del Canadá; del mismo modo, y en el mundo de etiqueta socialista, Europa oriental ha heredado de su pasado toda una serie de problemas regionales, de los que los más conflictivos son los de Yugoslavia, la coexistencia de checos y eslovacos, o la situación de los húngaros que viven en la Transilvania rumana. Se sabe, por otra parte, insiste el profesor Gras, que la URSS y China se acusan mutuamente de maltratar a sus minorías y cómo la estructura de ambos Estados ha tratado de adaptarse a su composición multinacional. En cuanto al Tercer Mundo, concluye el

profesor de la Universidad de Estrasburgo, hay que recordar cómo una de las características de los Estados que se han constituido tras el proceso de descolonización es justamente el pluralismo étnico.

En lo que respecta a Europa occidental, la extensión de la rebelión de las regiones es considerable: afecta a tres zonas periféricas del Norte de Francia (Bretaña, Flandes y Alsacia), así como a todo el Sur de Francia (Occitania, con sus enclaves vasco y catalán) y Córcega; en el Reino Unido de Gran Bretaña, se trata de las “frangas célticas” (Cornualles, País de Gales, Escocia e Irlanda del Norte); en Italia, la cuestión se plantea en el Valle de Aosta, Friuli, Cerdeña y Sicilia; en Alemania, pese a su estructura federal, aparece con el particularismo bávaro y el problema frisón (compartido con Holanda); en Bélgica, el dato esencial del juego político es la oposición entre Flandes y Walonia; Suiza presenta desde hace algunos años la cuestión del Jura bernés; en España, por último, a los tradicionales hogares del problema regional (Cataluña, País Vasco), han venido a sumarse recientemente las reivindicaciones de Andalucía, de Galicia, del País valenciano e incluso de las zonas centrales.

El total de las regiones interesadas en el problema suman, sólo en Europa, un conjunto de cien millones de habitantes, lo que obviamente da idea de la amplitud de un problema que se ha convertido en una de las cuestiones claves de la Europa contemporánea. No es, pues, exagerado decir, concluye el profesor Gras, “que los problemas de identidad étnica regional, de coexistencia étnica, de regionalismo y de subnacionalismos (en el sentido que la terminología anglosajona da a esta expresión: nacionalismos en el interior de un Estado-nación) cuentan, indudablemente, entre los problemas fundamentales del mundo contemporáneo”¹.

¿Cómo se plantean estas cuestiones en el seno de las Comunidades Europeas? ¿Se abordan e intentan resolver en la política regional comunitaria? ¿Cuál es el sentido de ésta?

Para que los problemas señalados se planteasen realmente en el marco de la Comunidad Europea, y para que en ésta existiera un verdadero diálogo Europa – Regiones, harían falta dos condiciones *sine quibus non*: que las regiones europeas tuviesen una organización propia, en primer lugar, y, además, que pudieran entrar en relación directa con la Comunidad Europea, sin el filtro del Estado. Los hechos muestran que de estas dos condiciones, una, la primera, sólo se da parcialmente; otra, la segunda, sencillamente no se da.

Así, desde una posición marcadamente pro-regionalista, la señora Massart-Piérard, del Centro de Estudios Europeos de la Universidad Católica de Lovaina, pudo sostener en un Coloquio consagrado a la reflexión sobre los problemas de Europa y sus Regiones, que “l’Europe supranationale subordonne son activité régionale aux objectifs économiques restraints du Marché Commun”².

En efecto, la Cumbre de París, en diciembre de 1974, puso en pie una política regional de la C.E.E.; pero *política regional no equivale a regionalismo*, en la medida en que aquélla, a menudo asociada con una política de ayuda a las regiones subdesarrolladas y a una regionalización instrumental, no sirve en definitiva más que a los intereses específicos de la Comunidad Económica Europea, en última instancia a los intereses de los Estados. Regionalismo instrumental, si se quiere, pero no regionalismo político; en otras palabras, las regiones como *objeto* de una política comunitaria, pero *no como sujetos activos* de dicha política comunitaria.

Surgió así una política comunitaria —la política regional³—, no sólo de finalidad y alcance limitados, sino, además, llena de incertidumbres y problemas, en la medida en que cada Estado miembro de la Comunidad Europea mantiene *su propia política regional*, a la que viene a superponerse la política regional comunitaria, orientada hacia la corrección de desequilibrios, concebida como una política de indemnizaciones y subvenciones, con lo que el Fondo Europeo de Desarrollo Regional podría terminar siendo poco más que una especie de caja común a la que presentar facturas.

Como agudamente ha observado el profesor Dahrendorf, antiguo miembro de la Comisión de las Comunidades Europeas, cuando pro-europeos y enemigos de la integración europea, liberales y socialistas, europeos del Norte y europeos del Sur, toda una gran coalición de grupos sociales y políticos radicalmente diferentes, están de acuerdo en que debe existir una política regional comunitaria, tanta unanimidad casi resulta sospechosa; casi nos insinúa, insiste, la conclusión de que más de una cosa se habrá olvidado o se habrá pensado sin llegar a pronunciarla; más aún, concluye el profesor Dahrendorf, cuando esta gran coalición favorable a la existencia de una política regional de la Comunidad Europea coincide y está de acuerdo que tales proyectos y dicha política cuestan dinero, mucho dinero⁴.

En el informe Tindemans, por ejemplo, la política regional aparece mencionada únicamente en dos ocasiones: respecto de la Unión Europea y con relación a la Europa económica y social. La Unión Europea, afirmaba Tindemans, exige que la solidaridad de los pueblos europeos sea efectiva y eficaz, y que la política regional corrija las desigualdades de desarrollo y remedie los efectos centralizadores de las sociedades industriales. En cuanto a la Europa económica y social, Tindemans sostuvo con razón que el funcionamiento armónico de un conjunto

económico y monetario integrado reclama la existencia de una importante política regional que compense la tendencia del mercado a concentrar los capitales y la actividad en las zonas más desarrolladas y competitivas. Esta política, insistía Tindemans, debe traducirse necesariamente en una transferencia de recursos de las zonas más prósperas de la Comunidad hacia las zonas menos favorecidas. Una parte de esta transferencia, concluía en este punto, debe efectuarse a través de políticas nacionales de desarrollo regional; pero otra parte importante debería llevarse a cabo a través del presupuesto comunitario, mediante ayudas regionales o, indirectamente, por medio de la acción comunitaria sobre las estructuras económicas en el marco de la política agraria y de la política industrial.

Propuesta importante, sin duda, en cuanto contribuía a superar defectos de la política agraria, demasiado encerrada en sí misma y que, por su misma naturaleza, parece haber alcanzado su techo, así como defectos de la propia política regional comunitaria, ya diagnosticados por el propio Fondo Europeo de Desarrollo Regional, que, en su primer informe, decía:

“Para corregir las disparidades regionales es necesaria una política regional global, que implica la coordinación efectiva de todas las políticas comunitarias, generales y sectoriales, y de los instrumentos financieros, y esto último tanto entre ellos como con las políticas y medidas nacionales que conciernen a las regiones”.

La política regional, insistía el informe Tindemans, debería ser gradualmente incrementada de modo paralelo a los progresos realizados en la convergencia de las políticas económicas y monetarias de los países miembros; finalmente, debería ser con-



centrada sobre las regiones de la Comunidad cuyo desarrollo económico está más atrasado, y la atribución de los fondos comunitarios debería hacerse en función de criterios objetivos aplicables al conjunto del territorio de la Comunidad, sin cuotas nacionales.

Ideas más progresivas y más cercanas a una verdadera política regional aparecían formuladas en el informe elaborado sobre la Unión Europea por el Comité Económico y Social, en el cual se afirmaba que:

“Le choix des régions et localités à soutenir et les types d'actions à engager devraient être soumis aux compétences communautaires. Des entités régionales européennes pourraient être définies sans tenir compte des frontières mais en fonction de critères économiques et sociaux.

Parce que la région constitue un relais privilégié entre les institutions communautaires et les populations, les autorités publiques locales, les citoyens et les organisations professionnelles et syndicales qui animent les structures, devraient à ce titre être associés à l'élaboration et à la réalisation des programmes de développement”⁵.

La política regional comunitaria, en consecuencia, iniciada en 1975, no sólo no fue concebida como una respuesta comunitaria a la rebeldía de las regiones, sino que nació con serios defectos, de los que las instituciones comunitarias y el informe Tindemans tenían clara conciencia.

Este hecho explica las propuestas presentadas por la Comisión en junio de 1977, sobre nuevas orientaciones en la política



regional comunitaria ⁶, así como que el Consejo de Ministros adoptara cuatro importantes textos en febrero de 1979, que constituyen una importante remodelación de la política regional comunitaria.

Estos textos tratan de los siguientes puntos: resolución sobre las orientaciones de la política regional; modificación del Reglamento del Fondo Europeo de Desarrollo Regional; decisión sobre el Comité de Política Regional; finalmente, decisión sobre el logro de una mayor convergencia y coordinación de las políticas regionales de los Estados miembros de la Comunidad ⁷.

La resolución sobre las orientaciones de la política regional recoge algunas de las ideas expuestas en el informe Tindemans, y si no constituyen una respuesta comunitaria al problema político del regionalismo, sí representan, en cambio, una nueva política regional en la que de una parte se reconoce mayor responsabilidad a la Comunidad Europea y, de otra, se refuerza considerablemente la dimensión de *solidaridad* intraeuropea, intracomunitaria.

La resolución del Consejo de Ministros ofrece, en efecto, estos tres importantes puntos:

1) Establecimiento de un marco global de análisis y concepción de la política regional comunitaria, esto es, *adopción de criterios y prioridades comunitarias* en orden a la determinación de regiones subdesarrolladas.

Frente a la dispersión y el predominio de criterios nacionales, propias del pasado, en adelante serán criterios comunitarios los que prevalezcan. Con este fin, la Comisión preparará periódicamente un informe sobre la situación económica y

social de todas las regiones de la Comunidad, ricas y pobres, y propondrá al Consejo de Ministros prioridades y principios de acción. El primero de estos informes deberá estar preparado en 1980.

2) Apreciación del impacto regional de las políticas comunitarias, ya que las actividades de la Comunidad en muchos ámbitos (política agraria, políticas de diferentes sectores industriales, acuerdos comerciales internacionales, etc.) tienen indudables consecuencias sobre las regiones más desfavorecidas.

3) Por último, mayor coordinación de las políticas regionales de los Estados miembros de la Comunidad Europea, a fin de asegurar que los recursos comunitarios sean utilizados allí donde sean más necesarios. Con este fin, los Estados miembros establecerán programas de desarrollo regional que servirán de guía para la utilización de los recursos del Fondo Europeo de Desarrollo Regional, y que permitirán comparar y coordinar las políticas nacionales de desarrollo regional.

Un nuevo esfuerzo y mejores orientaciones que las iniciales. Pero no algo plenamente logrado, pues los hechos están ahí para demostrar que la política regional comunitaria ni es una respuesta a la rebeldía de las regiones, ni testimonio de una verdadera solidaridad comunitaria: los recursos del Fondo Europeo de Desarrollo Regional son insuficientes y no han permitido reducir las desigualdades entre regiones ricas y regiones pobres; todos los Estados miembros de la Comunidad Europea han utilizado las ayudas del Fondo Europeo de Desarrollo Regional en favor de proyectos industriales, como reembolso parcial de la ayuda nacional; falta de complementariedad entre las ayudas nacionales y las ayudas comunitarias; persistente depreciación de los recursos del Fondo debido a factores inflacionistas, etc., etc.

A pesar de todas las deficiencias señaladas y de todos los defectos indicados, la existencia misma de una política regional comunitaria y las nuevas orientaciones adoptadas sobre la misma en febrero de 1979, dan prueba de una conciencia de solidaridad intracomunitaria, cuya importancia no es posible ignorar. Las desigualdades de oportunidades contradicen el proyecto de integración europea, y son insoportables en una Comunidad justa y equilibrada: con todas sus lagunas y limitaciones, este es el sentido y el fundamento de la política regional de la Comunidad Europea.



NOTAS

1. Christian Gras: *Regiones y Autonomías en Europa Occidental desde 1918*. Universidad de Granada, Publicaciones del Instituto de Desarrollo Regional, Granada 1979, p. 46.
2. *L'Europe et ses Régions*, Actes du septième Colloque de l'Institut d'Études Juridiques Européennes sur les Communautés Européennes, Liege 1974. Nijhoff, La Haye 1975, p. 290.
3. Reglamento (CEE) 724/75, de 18 de marzo de 1975; reglamento (CEE) 725/75, de 18 de marzo de 1975; decisión 75/185 del Consejo, de 18 de marzo de 1975; decisión 75/186 del Consejo, de 18 de marzo de 1975.
4. Ralf Dahrendorf: *En defensa de la Unión Europea*, Madrid 1976, pp. 105 y ss.
5. Boletín de las Comunidades Europeas, suplemento 9/1975, p. 32.
6. Commission des Communautés Européennes: *La politique régionale communautaire. Nouvelles orientations*, Bulletin des Communautés Européennes, supplément 2/77.
7. Boletín de las Comunidades Europeas, Comisión: núm. 2, 1979, punto 2.1.37 (Política regional: las "orientaciones en materia de política regional" adoptadas por el Consejo).

AUTONOMIAS Y MARCO CONSTITUCIONAL

Por Joaquín Ruiz-Giménez

Sr. Delegado Episcopal, Sr. Presidente de Cáritas; señoras, señores, amigos:

Soy yo, y no *Cáritas*, quien debo agradecimiento por esta invitación, que me honra y me compromete.

Ante todo, quisiera subrayar mi enhorabuena a *Cáritas* por haber tenido la sensibilidad y el coraje de abordar un tema de los más delicados y más polémicos que en este momento hemos de afrontar los españoles de todas las regiones y nacionalidades. Lamento no haber podido asistir a las Jornadas precedentes, que me atraían grandemente porque el programa era excitante; pero se interpuso la desventurada coincidencia de que durante estos tres mismos días he participado en Majadahonda por un compromiso anterior (en el coloquio sobre el sentido y el alcance del hecho religioso en la sociedad actual; esto es, entender lo religioso en función de lo “no útil”, de lo



no manipulable, de lo “no objeto” de instrumentación; lo sagrado como algo valioso, supremamente valioso, en sí mismo, para luego detectar su incidencia en las condiciones históricas en que vivimos).

Cáritas me ha pedido que hable sobre las Comunidades autónomas, en el marco constitucional español. Comprendo que ese requerimiento se me hace en mi condición de jurista, pero no quiero realizar una conferencia académica, de exégesis sistemática del texto constitucional, máxime cuando en el programa campea un subtítulo que los anglosajones calificarían de provocativo: “*Posibilidades y ambigüedades*”.

Confieso que el adjetivo “ambiguo” me produce, cuando se aplica al texto constitucional, una interior llamada de alerta porque generalmente son los adversarios de la Constitución quienes la acusan de ambigüedad. Felizmente no es el caso de *Cáritas*, pero aprovecho para insistir en que si la Constitución es ambigua, lo es como la vida misma, como el amor, como todas las cosas importantes que al hombre le ocurren en la vida. Más no es ambigua en sentido peyorativo, en el sentido de confusa o contradictoria. Evidentemente el texto constitucional tiene aspectos —tanto gramaticales cuanto de técnica jurídica— mejorables, pero sinceramente creo que no se puede acusar a la Constitución de incoherencia: es flexible, abierta, permite lecturas distintas. (Ahora está en vigor hablar de las lecturas distintas de los textos clásicos, sea la Biblia, sea “*El Capital*” de Carlos Marx, si la comparación no parece “odiosa”, como reza el viejo refrán).

La Sociología del conocimiento y el análisis del lenguaje nos ponen de relieve que en la lectura de cualquier texto no podemos desprendernos de nuestras ideas, nuestros conocimientos adquiridos, nuestros hábitos, nuestro talante. La

Constitución —insisto— permite distintas lecturas. Pero me importa mucho subrayar que en este tema concreto de las *autonomías* hay (aunque respeto cualquier opinión divergente) menos posibilidad de confusión que la que ciertos sectores han denunciado.

El texto constitucional, pese a ser un texto “consensuado” (perdónese la expresión, que no me gusta nada), un texto negociado, un texto de compromiso, como también lo son los dos Estatutos hasta ahora oficialmente aprobados, es coherente e incluso preciso y sistemático, como tendremos ocasión de ir viendo, lo cual no excluye los riesgos hacia el futuro. Las dos cosas son posibles y me explicaré en su momento. Un tema tan complejo como el que se me ha confiado, es difícilmente reductible a los tres cuartos de hora concedidos y que no quisiera consumir para facilitar así el coloquio posterior, sobre todo si, como pienso, proceden ustedes de distintas nacionalidades y regiones, pues ese intercambio de ideas enriquecería lo que con sencillez pretendo exponerles. Por ello les propongo un esfuerzo de simplificación, escalonando estas reflexiones en tres fases o momentos. En primer lugar, resumir los *principios básicos de la Constitución* en materia de autonomías, para concretar así *el marco constitucional*. En segundo término, ver cómo se proyectan esos principios en las *normas jurídico-positivas* de desarrollo constitucional, que tienen su raíz en aquella norma suprema. En tercer lugar, intentar asomarnos *hacia el futuro*, ver cuáles son los aspectos más problemáticos, de mayor riesgo, y cuáles las posibilidades de superación.

I

Ante todo, *el marco constitucional, los principios básicos*. En el tema de autonomías, la ideología o, si se prefiere, la fundamentación filosófico-jurídica y filosófico-política resulta patente en el preámbulo de la Constitución, que es uno de los aspectos más bellos literariamente, más sugestivos y más transparentes de todo el texto; y, luego, en los nueve artículos del Título preliminar.

El preámbulo comienza así: “La Nación española (con mayúscula), la Nación española, deseando establecer la justicia, la libertad y la seguridad, y promover el bien de cuantos la integran, en uso de su soberanía, proclama su voluntad de proteger a todos los españoles y pueblos de España en el *ejercicio de los derechos humanos, sus culturas y tradiciones, lenguas e instituciones*; y promover el progreso de la *cultura y la economía* para asegurar a todos (ciudadanos y pueblos) una digna calidad de vida, estableciendo una sociedad democrática avanzada”.

He intentado subrayar con el tono de la palabra esos conceptos, para recordar que la Constitución, desde su preámbulo, proclama la pluralidad, la riqueza multiforme de las culturas, las lenguas, las instituciones y de los Pueblos, en plural, que integran la Nación española, organizada en Estado.

Seguidamente, en el art. 1º del Título preliminar, se define el Estado español como un *Estado de Derecho, social y democrático*, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político.

Pero nótese que, a renglón seguido, en ese mismo artículo se proclama: “La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan todos los poderes del Estado”. Y se añade que “la forma política del Estado español es la Monarquía parlamentaria”.

Hay un rasgo más. Al lado de la “no confesionalidad” del Estado, que resulta del *artículo 15*, hay una característica que destaca en el *artículo 2º*, y es ésta: no se trata de un Estado unitario centralista. Aunque se arranca de que la Nación española —escrita con mayúsculas en el texto— es indisoluble (“indisoluble unidad de la Nación española”, dice ese artículo, “Patria común e indivisible de todos los españoles”), inmediatamente se establece el principio básico “del *derecho a la autonomía* de las nacionalidades y regiones que la integran y la *solidaridad entre todas ellas*”.

Este es el principio-eje a cuya luz tendrá que interpretarse por los Tribunales ordinarios de Justicia, y también, en su día, por el Tribunal Constitucional, todo cuanto concierne a la estructura del Estado, *que no es ya un Estado unitario* (el modelo de Estado de los dos últimos siglos, unitario y centralista, repito), *pero que tampoco es un Estado federal*. Por una vez, me atrevo a recordar el programa del “Equipo de la Democracia Cristiana” (un Equipo político que luchó con ilusión y con cierta esperanza, pero que naufragó en las aguas tormentosas del 15 de junio de 1977, por causas que no es necesario señalar aquí). En él se propuso que el Estado español se declarase *Estado federal*. ¿Por qué? Porque se estimaba que era mejor estructurar de una vez en la Constitución un Estado federal, con un concreto sistema de relaciones entre los Estados federados, que no abrir un largo proceso de transferencia de competencias y constitución de las autonomías. (Hay que recordar que en aquel Equipo había un partido demócrata cristiano, el Partido

Nacionalista Vasco; otro catalán, la Unión Democrática de Cataluña; otro gallego, el Partido Popular Gallego; e, incluso, otro valenciano, la Unión Democrática del País Valenciano. Ello explica también que el Equipo quisiera afrontar desde el primer momento la *estructura federal* del Estado. Por razones, tal vez explicables, acerca del nivel de la conciencia pública española en 1977 y otros factores, los miembros de las Cortes constituyentes prefirieron seguir ese otro camino de las *sucesivas autonomías*. Había, de otra parte, el precedente de la Constitución republicana de 1931. Se diría que ese precedente no era fácilmente evocable, pero —abstracción hecha del trágico final de aquella experiencia— desde el punto de vista jurídico dicho texto era importante. Había también otro ejemplo sugestivo en el Derecho comparado, el de la Constitución italiana de la post-guerra, consagrador de un estimulante Estado de autonomías. La Constitución española ha seguido, en esencia, esa ruta.

A la luz de esta concepción jurídica y política del Estado, la Constitución señala, en lo que concierne a las autonomías, tres principios claves, que se proyectan y concretan en las normas jurídico-positivas:

a) El primer principio es, cabalmente, el *principio de solidaridad*, como la otra cara de la misma medalla. Si el anverso es el principio de autonomía, inescindiblemente ligado a él —como el reverso— está el *principio de solidaridad entre todas las Comunidades*, precisamente para que no se quebrante la unidad de la Nación, “Patria común e indivisible de todos los españoles”.

Pero hay, además, otras razones de intercomunicación de bienes, materiales y culturales, entre las nacionalidades y regiones que tengan un alto nivel de desarrollo y las que estén en

niveles inferiores. A su vez, este principio de armonía y de solidaridad entre todas las Comunidades autónomas encuentra dos concreciones muy claras en el propio Título preliminar.

La primera de ellas (patente en el art. 3º) es el reconocimiento del *plurilingüismo* en nuestra Nación. Pluralidad de lenguas, de las cuales, una, el castellano, es reconocida como la lengua española oficial, que tienen el deber de conocer todos los ciudadanos y el derecho a usarla. Pero, inmediatamente, se reconocen también las demás lenguas españolas, declarándolas igualmente oficiales en sus respectivas Comunidades autónomas. El texto de este artículo 3º concluye con un párrafo de alto valor interpretativo: “*La riqueza de las distintas modalidades lingüísticas de España es un patrimonio cultural que será objeto de especial respeto y protección*”. En suma, armonía y protección a todas las culturas que integran el patrimonio espiritual de España.

Análoga directriz (esto es, el reconocimiento de la pluralidad y el establecimiento de una armonía) se refleja en el tema de los *emblemas, enseñas y banderas* (art. 4º). Hay una bandera de España, la roja y gualda, pero hay también las banderas propias de las respectivas Comunidades, que se utilizarán junto a la bandera de España en los edificios públicos y en todos los actos oficiales.

He aquí, inequívocamente afirmado el principio de solidaridad en el umbral mismo de la Constitución, que se refleja después en cada uno de los puntos más difíciles y complejos de la articulación del Estado.

b) El segundo principio, extraordinariamente importante —en sí mismo y que lo será más todavía en la práctica y el dinamismo de los años próximos—, es el *principio de igualdad ante*

la Ley, de todos los españoles, sin discriminación alguna, sen-
tado en el artículo 14 como apertura del Título sobre los de-
rechos fundamentales de los ciudadanos.

Se reafirma algo que viene de siglos atrás, y que Antonio Machado recogió del saber popular: “*Nadie es más que nadie*”. Los españoles, repetimos, son iguales ante la Ley; pero se especifica: “sin que pueda haber discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión, o *cualquier otra condición o circunstancia personal o social*”.

Singular importancia de este principio de igualdad, porque, como veremos seguidamente, todo lo que concierne a la regulación de los derechos y deberes fundamentales de los españoles no entra en la órbita de competencia de las Comunidades autónomas, sino que *se lo reserva el Estado*. Los órganos de éste son los que garantizarán una *protección igual* de los derechos y deberes de todos los ciudadanos, *sea cual sea el lugar de su nacimiento o de su residencia*. Un catalán que resida en otra de las regiones o nacionalidades de España, o un castellano, un extremeño, o un andaluz que resida en Cataluña o en el País Vasco, tiene iguales derechos, absolutamente iguales derechos que los vascos o los catalanes de los territorios respectivos. Todos los españoles son iguales con independencia de donde tengan su domicilio o su radicación.

c) Ligado a ello, está ese tercer principio, ya apuntado, de que el *Estado se reserva la protección y garantía* de la dotación de derechos y libertades, que se especifican en el Título primero de la Constitución, en favor de todos los españoles, sin discriminación alguna.

Estos tres grandes principios han de ser tenidos muy presentes a la hora de interpretar el resto de los artículos constitu-

cionales que estructuran nuestro Estado integrador de Comunidades autónomas.

II

Sobre tales fundamentos, entramos en la segunda etapa de nuestro análisis y nos preguntamos cuál es la *proyección concreta* de esos principios básicos (informadores del ordenamiento jurídico y luz para los Tribunales y todos los órganos de la Administración del Estado y de las Comunidades autónomas) sobre las normas jurídico-positivas, más directamente vinculantes, en que se desarrolla la Constitución.

Recordemos que el Título VIII de la Constitución está consagrado a la *Organización territorial del Estado*; y dentro de él hay, aparte de unas declaraciones generales sobre el sentido de la autonomía, tres concretos capítulos: el primero, para la autonomía local de los *Municipios*; el segundo, para la autonomía de las *provincias*; y el tercero, para la autonomía más estrictamente dicha de las *nacionalidades y regiones*.

Como pórtico a esos tres capítulos, se refrendan los ya evocados principios fundamentales:

a) Ante todo, en el *art. 137* se reitera el *principio del derecho a la autonomía*; pero —como acabamos de recalcar— no sólo para las regiones y las nacionalidades, sino para todas las órbitas territoriales.

De algún modo, y con sentido prospectivo, la Constitución asume la filosofía social clásica del escalonamiento de los “cuer-



pos intermedios” y del principio de subsidiariedad, flexiblemente entendido: lo que puede hacer un ente menor, un municipio, que no lo haga un ente intermedio, una provincia; y lo que puede hacer la provincia o la región o la nacionalidad, que no lo haga el Estado. Es —repetimos— un eco de la filosofía social, de inspiración cristiana, durante siglos, sólo que con un nuevo lenguaje y sin dogmatismos.

Así, según ese *art. 137*, el Estado se organiza territorialmente en municipios, en provincias y en las Comunidades autónomas, y “todas estas entidades gozan de autonomía para la gestión de sus respectivos intereses”. El principio de autonomía se transforma así en un principio clave de todo el ordenamiento jurídico político y de toda la ordenación social en el marco de la Constitución.

b) Pero inmediatamente se reitera también el *principio de solidaridad*, con especial referencia a la dimensión económica, porque es uno de los aspectos más difíciles y problemáticos de la estructuración de las autonomías.

En esa línea, el *art. 138* declara que “el Estado garantiza la realización efectiva del *principio de solidaridad* consagrado en el *art. 2º* de la Constitución, velando por el establecimiento de un *equilibrio económico*, adecuado y justo, entre las diversas partes del territorio español, y atendiendo en particular a las circunstancias del hecho insular”.

Es indudable que en la mente de los miembros de las Cortes que elaboraron la Constitución estaba muy viva la imagen del desequilibrio económico entre aquellas regiones de España que han logrado un nivel de desarrollo industrial elevado y aquellas otras que están por debajo de los mínimos. No es necesario dar nombres de esos Pueblos, porque evidente-

mente los tenemos en la mente y en el corazón. Si el texto hace una referencia expresa al problema insular, el de las Canarias y las Baleares, es por obvias razones históricas. Para que no haya duda, añado que “las diferencias entre los Estatutos de las distintas Comunidades autónomas *no podrán implicar*, en ningún caso, *privilegios económicos o sociales*”.

También por aquí el legislador constituyente ha querido cerrar la puerta a que se originen o se agraven los desequilibrios por concesión de determinados privilegios económicos o sociales a través de los Estatutos. Subrayo este aspecto, porque los que no conocen el texto constitucional y sí una cierta opinión difusa, que se ha ido acentuando a lo largo de los últimos meses, pueden pensar que el sistema autonómico, en vez de estimular el progreso igualitario que la sociedad española necesita en el orden de la distribución de la riqueza, de las cargas fiscales, de las posibilidades de crecimiento, lo que logrará es anquilosar todavía más desequilibrio, hacer que las regiones pobres sigan siendo pobres o, incluso, acrezcan su pobreza, mientras que, amparadas por la autonomía, las regiones ricas se despeguen todavía más de las regiones subdesarrolladas.

Esta opinión pudiera venir apoyada en el ejemplo de lo que ocurre a nivel universal, donde los países ricos son cada vez más ricos y los pobres son cada vez más pobres, porque no ha entrado en juego el principio de solidaridad universal y ha fallado la Organización de las Naciones Unidas y de los organismos especializados en establecer un *Nuevo Orden Económico Internacional*. Hay aquí un tema muy serio. El legislador constituyente español ha tenido conciencia de ello y, en la medida posible, ha intentado dejar claro en el texto constitucional que las diferencias entre Estatutos no podrán implicar nunca privilegios económicos o sociales.

c) Se reitera también en este Título de la Constitución el *principio de igualdad*.

Por de pronto, en el *artículo 138* (parágrafo segundo) se recalca la igualdad entre todas las Comunidades autónomas, pero también la igualdad —como antes dijimos— de todos los españoles, sea cual sea el lugar de su residencia.

Ello refrenda terminantemente en el *art. 139* y, además, se establece una limitación importante en las facultades legislativas de las Comunidades autónomas: *“Ninguna autoridad podrá adoptar medidas que directa o indirectamente obstaculicen la libertad de circulación y el establecimiento de las personas y libre circulación de los bienes en todo el territorio español”*.

Con ello se veta la posibilidad de que se establezcan una especie de Reinos de taifas en el orden económico, que se pueda crear algo semejante a las viejas trabas aduaneras, cuando ese tipo de obstáculos tiende a desaparecer en el mundo. El proceso de la Comunidad Económica Europea consiste en abatir las fronteras económicas. (Lo hacen mejor o peor, y a España la están colocando todavía en el lazareto, pero la realidad es que la apertura de ventanas es signo del tiempo). Sería absurdo y grave que un sistema estatutario en España pudiera implicar frenos o murallones a la libre circulación de personas o de bienes. Es lo que trata de evitar el texto constitucional.

Dejo entre paréntesis, por obvias razones de tiempo, el examen de los *ámbitos y niveles* de la estructuración autonómica. Basta con recordar que ésta abarca desde los Municipios hasta las Comunidades nacionales o regionales, pasando por la autonomía de las provincias. El texto constitucional dedica a cada uno de esos peldaños la necesaria atención, aunque —como



es lógico— remite a leyes posteriores su desarrollo. En lo que sigue, me ciño al tema de la autonomía de las regiones y nacionalidades.

No me detengo en la polémica distinción entre *regiones* y *nacionalidades*. Fue una de las cuestiones que más se debatió en las Cortes Constituyentes. La debatieron los padres de la Real Academia de la Lengua, por no ver la razón de esa dicotomía; y la discutieron los políticos unitaristas, porque les parecía que al hablar de “nacionalidades” se quebrantaba la unidad de la Nación española. Lo cierto es que el texto ha prevalecido y en este momento la mayoría de la sociedad española comprende en qué consiste esa distinción, guste o no guste su trasfondo. De todas formas, rebrotarán las pugnas. Así, en Andalucía, se discute si es región o es nacionalidad; y análogos problemas emergen en Aragón. A mi entender, hay un elemento especialmente orientador que permite establecer una distinción relativa, y es el elemento de la lengua y lo que la lengua representa, es decir, la cultura de una Comunidad (porque la lengua no son solamente los sonidos de un idioma, sino también los conceptos, las categorías mentales, las formas de razonar y una cierta tradición histórica, una vivencia de personalidad colectiva a lo largo de los siglos). Sin embargo, importa poner de relieve que, desde un punto de vista jurídico, el texto constitucional hace sinónimos los vocablos “nacionalidades” y “regiones”. Por ello, no es necesario enzarzarse en esta discusión.

Damos un paso más. “¿Cómo se produce el proceso autonómico?”. Es importante notar que hay, esencialmente, dos vías en que —a mi juicio— hay una diferencia de ritmo, también una cierta diferencia de *nivel* o techo “originario” de la autonomía, no de contenido final.

Esas dos vías ordinarias son las que llamaríamos *forma mínima o primaria* (la del artículo 143 de la Constitución) y *forma máxima*, a la que naturalmente aspiran en estos momentos casi todas las nacionalidades o regiones (y se regula en el art. 151). Por añadidura, para las “nacionalidades” que plebiscitaron durante la II República sus Estatutos de Autonomía (Cataluña, Euskadi y Galicia), la disposición transitoria segunda de la Constitución facilita aún más la vía amplia y plena, la autonomía máxima de los artículos 151 y 152.

Quemando etapas hemos de preguntarnos qué es un *Estatuto de Autonomía*. A mi juicio es la *norma institucional básica de cada Comunidad autónoma*. Lo que la Constitución es para el conjunto de la Nación española, eso es el Estatuto para la Comunidad autónoma de que se trate. *No consiste en una mera descentralización administrativa*, sino en una nueva articulación política, con *redistribución de la potestad normativa*. De lo contrario no se habría resuelto nada. La descentralización administrativa quizá hubiera sido una solución hace cincuenta años, pero en el momento histórico en que la Constitución se produce resultaría más que infructífero.

La autonomía auténtica implica una real distribución territorial de los poderes públicos, y cada Estatuto es la *micro-constitución* de la respectiva Comunidad autónoma en el marco de la Constitución del Estado. El artículo 142, en su párrafo 1º, establece claramente que, dentro de los términos de la Constitución, los Estatutos serán la *norma institucional básica* de cada Comunidad autónoma, y el Estado los reconocerá y amparará como parte integrante de su ordenamiento jurídico. Seguidamente, la Constitución establece el *contenido mínimo* de cada Estatuto. Sinceramente, no encuentro fundamento para la repulsa ni para el agobio. Quienes preconizábamos una *estructura federal del Estado*, debemos considerar plenamente

admisible lo que la Constitución establece, sin perjuicio, naturalmente, de mi respeto a opiniones discordantes. Pero incluso para quienes sienten preocupación por el sistema autonomista, señalo que las *condiciones y límites* de la autonomía son claros y suficientes, y que, una vez aprobados y refrendados los Estatutos por el voto popular, no pueden ser modificados sin la aprobación por las Cortes Generales, mediante una Ley orgánica, como determina el art. 147 de la Constitución. Por otra parte, el texto constitucional perfila el *marco de competencias* de las Comunidades autónomas. Por esa vía se establece una racional distribución de los poderes entre el Estado y las Comunidades, señalándose cuáles son las competencias que normalmente puede tener una Comunidad y cuáles son las competencias que no puede ceder el Estado, competencias de materia reservada en exclusiva al poder estatal (art. 149), aunque puede acordarse —como veremos— una delegación de algunas de estas competencias a las Comunidades autónomas, mediante Ley orgánica (art. 150). Finalmente, las competencias que no estén atribuidas expresamente a la Comunidad autónoma por el Estatuto, se las reserva el Estado; el derecho estatal es así supletorio del derecho de la Comunidad autónoma.

No nos resulta posible analizar ahora en detalle el *contenido* de esas competencias. Basta con decir que las competencias normales de las Comunidades autónomas, definidas en el art. 148 de la Constitución, son aquellas que afectan a la ordenación interna de los órganos de auto-gobierno y al funcionamiento general de la Comunidad; las que conciernen a la regulación de los bienes económicos, artísticos y culturales del territorio que cada Comunidad autónoma abarca: ferrocarriles, ríos, minas, etcétera, dentro de las orientaciones generales de la legislación que se reserva el Estado. Es suficientemente amplio este catálogo del art. 148, pero además se prevé la posibilidad de que cinco años después de que esté en marcha el Estatuto se puede

ir a una ampliación de las competencias, dentro del respeto a las materias que son de competencia exclusiva del Estado. Hay, pues, un *período de rodaje* de cinco años, para lo que puede calificarse de vía normal o primaria de conseguir la autonomía. Pero no se exige ese período de rodaje a las Autonomías que se constituyen por la vía del *art. 151* ni, desde luego, para las tres “nacionalidades” que ya tuvieron plebiscitado el Estatuto en los años 30, a las que se abre desde el principio del acceso al nivel máximo de distribución de competencias.

No se desarbola al Estado, como algunos piensan. La Constitución recalca —según dijimos— que son de exclusiva competencia de éste todo cuanto concierne a la *regulación y protección de los derechos humanos* y de las *libertades cívicas*, y las *demás funciones* que se establecen en el *art. 149* (adquisición y pérdida de la nacionalidad española, emigración; legislación básica en materia de Derecho penal, mercantil, propiedad intelectual, propiedad de minas; legislación civil, menos el respeto a los actuales Derechos forales, donde existan; representación del Estado en el exterior; diplomacia y política de Tratados; defensa nacional, el orden público —sin perjuicio de policías autónomas en las Comunidades, dentro de lo que se establezca por Ley—; etc.).

Es cierto que se señalan posibilidades *extensivas* (art. 150). La Constitución es consciente de que la Historia camina; que el texto constitucional no puede ser un aparato ortopédico; que la Constitución debe ser elástica como el dinamismo social; que la Constitución es un camino y no es una estación de llegada. Por ello se prevé que las Cortes pueden facultar a las Comunidades autónomas para *dictar normas legislativas* en materias propias de la competencia del Estado, pero siempre con la condición de que se respeten los principios y las directrices fijadas por una Ley estatal, bajo el control de los Tribunales y, en su caso, de las propias Cortes.



Este *art. 150* de la Constitución resulta así un instrumento importante, porque indica sensibilidad histórica y visión dinámica, no una actitud inerte y estática; y porque permite que las Comunidades autónomas de mayor madurez, grado de organización y sentido de la responsabilidad, puedan ir logrando una creciente capacidad de auto-gobierno. Al amparo de este mismo *artículo 150* (en su 2º párrafo), el Estado puede *delegar*, en las Comunidades autónomas que demuestren esa capacidad, *facultades* que corresponden a materias de titularidad estatal, que por su naturaleza sean susceptibles de esa delegación. Pero para hacerlo ha de utilizar el cauce de una Ley orgánica, con lo que ello implica de garantías para el Estado.

En esta perspectiva del *contenido* de las autonomías, el profesor Fernando Badia sostiene que ese contenido es diferente según se haya seguido la vía del *art. 143* o la del *art. 151*. La primera sería una *autonomía mínima*, no propiamente autonomía legislativa sino simplemente autonomía *administrativa*, mientras que la segunda del *art. 151* sería la auténtica autonomía *legislativa*. Sinceramente creo que ambas son autonomías legislativas y que la diferente génesis o vía no impiden llegar al mismo contenido, sólo que a ritmo diverso, como antes dijimos.

Desde otro ángulo, se confirma el equilibrio de la Constitución al regular el juego de las autonomías dentro de la integridad de la Nación. Así se desprende de las normas que aseguran la *coordinación* y el *control* por parte del Estado. Es comprensible que, a veces, ciertos grupos radicalmente nacionalistas (de las nacionalidades ya clásicas, especialmente la vasca y, en algún sentido, la catalana) aduzcan que hay demasiados frenos todavía en la Constitución. Me atrevo a pensar que se explica mejor el recelo contra los Estatutos por el lado de los nacionalistas “radicales” que por el lado de los conservadores centralistas. En todo caso pienso sinceramente que hay en la Constitución garantías suficientes *para que no se desmembre*



el Estado ni se quebrante la igualdad de derechos entre todas las regiones y todos los ciudadanos.

1. Sinteticemos la *función coordinadora* del Estado:

a) Hay, en primer término, una *coordinación originaria* (art. 147 de la Constitución), al someterse a las Cortes Generales la *aprobación* de los Estatutos y la *reforma* de los mismos.

b) En segundo lugar, se establece una *coordinación* en el *ejercicio de la facultad normativa* de las Comunidades. El Estado podrá dictar leyes “que establezcan los principios necesarios para armonizar las disposiciones normativas de las Comunidades autónomas, aun en el caso de materias atribuidas a la competencia de éstas, cuando así lo exija el interés general”. Corresponde a las Cortes Generales, por mayoría absoluta de cada Cámara, apreciar la necesidad de esta medida (art. 150). Este precepto puede ser inquietante si en un momento determinado, por ejemplo: en el caso de unas Cortes de mayoría prevalentemente conservadora o tradicional —con todos los respetos para este concepto—, se considera que las Comunidades autónomas adquieren prepotencia en el ejercicio extensivo de su auto-gobierno y se decide, por estimar que así lo exige el interés general, dictar disposiciones de tipo restrictivo, por mayoría absoluta, y no con una mayoría más cualificada (de 2/3 votos). Pienso que este art. 150. 3. habrá de interpretarse en función del resto de las normas que rigen las Autonomías, para que no se degraden los principios y garantías de la estructura autonómica del Estado.

Finalmente, no hay que olvidar la figura del *Delegado del Gobierno* en el territorio de cada una de las Comunidades autónomas, con una *función coordinadora*, cuando proceda, respecto a la administración propia de la Comunidad (diríamos

a niveles menores, porque cuando se plantee un conflicto mayor ya no es el Delegado del Gobierno el competente, sino las Cortes o el Tribunal Constitucional, según los casos).

2. Esto nos lleva al *control estatal*, que puede darse bajo dos modalidades: en situaciones normales y en situaciones-límite.

a) En situaciones *normales*, la Constitución (art. 153) atribuye esa función fiscalizadora y de enjuiciamiento de las Comunidades autónomas a diversos órganos estatales: el Tribunal Constitucional, en materia de potestad legislativa de las Comunidades autónomas (sólo el Tribunal Constitucional, no las Cortes, puede apreciar si una Ley emanada del poder normativo de la Comunidad autónoma se ajusta o no al marco constitucional); el Gobierno, previo dictamen del Consejo de Estado, en lo que se refiere al ejercicio de las funciones delegadas (del art. 150. 2.); la Jurisdicción contencioso-administrativa, en materia de las normas y actitudes de carácter reglamentario de las Comunidades autónomas; y el Tribunal de Cuentas para las materias económicas y presupuestarias.

b) Pero pueden darse —anhelamos que no sea así, como en la Historia española de los años 30— situaciones-límite de conflicto entre una Comunidad autónoma y el Estado. Es comprensible —aunque la hipótesis nos duela— que los legisladores constituyentes hayan querido prevenir esa vicisitud (en el art. 155). Para evitar tener que recurrir a la función tutelar de las Fuerzas Armadas, de mantenimiento de la integridad y el orden constitucional del Estado (art. 8º), la Constitución pone en manos de las Cortes y del Gobierno un instrumento jurídico intermedio que permita resolver los problemas de conflicto. “Si una Comunidad autónoma —establece dicho art. 155— *no cumpliere las obligaciones que la Constitución u otras*

leyes le impongan, o actuare de forma que atente gravemente al interés general de España, el Gobierno, previo requerimiento al Presidente de la Comunidad autónoma y, en el caso de no ser atendido, con la aprobación por mayoría absoluta del Senado (aquí es el Senado y no el Congreso, porque el Senado está previsto como la futura Cámara de las Comunidades autónomas, fundamentalmente de la representación territorial, aunque todavía no tiene ese carácter), el Gobierno –repito– podrá adoptar las medidas necesarias para obligar a aquella (a la Comunidad autónoma de que se trate) al cumplimiento forzoso de dichas obligaciones, o para la protección del mencionado interés general”. Y aún añade: “Para la ejecución de las medidas previstas en el apartado anterior, el Gobierno podrá dar instrucciones a todas las autoridades de las Comunidades autónomas”.

Quien diga que la Constitución deja indefenso jurídicamente al Estado frente a posibles situaciones abusivas de las Comunidades autónomas, es que no ha leído la Constitución. Con la Constitución en la mano no se puede sostener esa opinión. Otra cosa es determinar *cuáles deberán* ser esas medidas forzosas, para que resulten saludables, y cuál sería la situación si, a pesar de esas medidas forzosas, la situación conflictiva no se resolviera.

Hagamos votos para que esa quiebra no se produzca y esforcémonos todos por lograrlo. El reto de la *autonomía justa* nos lleva al horizonte de la *solidaridad eficaz*.

III

En esta última etapa de nuestras reflexiones, desvelemos tres *dimensiones básicas del principio de solidaridad*.

a) Hay, en primer término, la *solidaridad jurídica*, como dijimos al comienzo. En la protección de los *derechos humanos*, todas las Comunidades son solidarias y el Estado lo garantiza, como también la aplicación de las leyes generales.

b) Viene luego la *solidaridad económica y financiera*, de esencial importancia.

La Constitución reconoce la autonomía financiera de las Comunidades autónomas dentro del principio de coordinación con la Hacienda estatal y de solidaridad entre todos los españoles (art. 156).

A tal efecto establece cuáles son los *recursos* de las Comunidades autónomas y crea un Fondo de Compensación Interterritorial (arts. 157 y 158).

Es decir, las Comunidades autónomas se nutrirán de los impuestos cedidos por el Estado, de los recargos sobre impuestos estatales y otras participaciones; de sus propios tributos y tasas; etc., pero además, como dice nítidamente el art. 158, "*con el fin de corregir desequilibrios económicos interterritoriales y de hacer efectivo el principio de solidaridad*", se constituye un Fondo de Compensación para inversiones, que será distribuido por las Cortes Generales, a propuesta del Gobierno, entre las Comunidades autónomas y las provincias en su caso.



c) Finalmente, *solidaridad cultural*. Aparte de lo que ya hemos visto en el Título preliminar sobre las lenguas maternas (art. 3º), hay otro precepto muy importante, el del art. 149, párrafo 2º, donde se establece que “sin perjuicio de las competencias que podrán asumir las Comunidades autónomas, el Estado considerará el servicio de la cultura como deber y atribución esencial, y facilitará la comunicación cultural entre las Comunidades autónomas, de acuerdo con ellas”.

* * *

Concluyo, amigos, con unas cuantas *preguntas*, que son problemas para mí y, tal vez, para muchos de quienes me escuchan; y, por consiguiente, invitación al coloquio.

¿Son *coherentes* los dos Estatutos ya aprobados por las Cortes, el de Cataluña y el del País Vasco, *con la Constitución*? Mi respuesta es afirmativa. Es infundado afirmar que hay extralimitación en esos Estatutos respecto a nuestra Norma fundamental. ¿Qué pensará el Tribunal Constitucional si alguien lleva hasta él cualquiera de esos Estatutos, ya que sólo ese específico y supremo Tribunal tiene competencia para decidir? A nivel de jurista y tal como están en este momento los Estatutos, su coherencia o conformidad con la Constitución, me parece indudable.

Pero ¿cuáles son las *perspectivas de futuro*? ¿Qué *riesgos* pueden preverse? Es evidente que en esto como en cualquier obra humana puede haber excesos, errores, abusos. No son descartables algunos riesgos en la interpretación por las Comunidades autónomas de sus propias competencias o la que realice antagónicamente el Estado. Aunque me duela, insisto en



que eso es previsible, porque el riesgo forma parte de la vida; y si hay infracciones de las leyes que rigen nuestra vida ordinaria (en las leyes civiles, en las mercantiles, en leyes fiscales, en las penales), no hay por qué eludir, en perspectiva de futuro, la posibilidad de riesgos, de extralimitaciones, en el ejercicio de las Autonomías, y que ello pueda dar lugar a situaciones de conflicto.

Pero pienso que esas situaciones de conflicto serán superables si quienes dirijan las Comunidades autónomas aceptan honradamente el texto constitucional y el texto de los Estatutos, tal como han sido aprobados; son superables porque hay canales para resolverlos por la vía del Derecho.

“La Paz por el Derecho” ha sido el lema del Congreso mundial, que se acaba de celebrar en Madrid. El Derecho es el instrumento principal, no digo el único, para instaurar la paz. En este caso, la paz de las Comunidades autónomas, la solidaridad entre todas ellas dentro del Estado español.

Otro riesgo pudiera dimanar de una situación *caótica*, desde el punto de vista de la seguridad ciudadana, en alguna de las Comunidades autónomas, que pudiera producir en el ánimo de ciertos sectores de opinión o de determinadas instituciones del Estado una voluntad de intervenir, originándose entonces una pugna con los órganos de Gobierno de la Comunidad autónoma de que se trate. No cerremos los ojos a ese riesgo. Pero me atrevo a pensar que la aprobación y la puesta en práctica de los Estatutos puede ser el comienzo de la distensión, el inicio del apaciguamiento. No por parte de quienes, con ceguera terrorista (principalmente en Euskadi), están dispuestos a que no prospere la autonomía, sino el caos; pero sí en la mayoría de los habitantes que, movidos de espíritu de amor a su nacionalidad, anhelan que concluya una larga etapa histórica de de-

rechos comunitarios transgredidos o no suficientemente reconocidos. La puesta en práctica de los Estatutos puede modificar sustancialmente esa situación. Si el riesgo es previsible, también lo es la esperanza.

Yo siempre concluyo con esperanza, por temperamento, por mi fe cristiana y también por confianza en la entraña más honda del pueblo. Salvo los brotes de terrorismo sanguinario, el pueblo de España (incluido el pueblo vasco) ha dado enormes muestras de serenidad y de sensibilidad histórica, a lo largo de estos dos años. Por eso, a pesar de las ambigüedades del texto constitucional, a pesar de los riesgos previsibles, el panorama es para mí un panorama de esperanza. Exige simplemente que los españoles de todas las nacionalidades y regiones estemos firmemente dispuestos a que este *principio de solidaridad y de armonía* triunfe sobre la congénita tendencia a la agresividad que se atribuye a los españoles. Yo apuesto sin vacilación por la esperanza.

EQUIDAD FINANCIERA ESPACIAL Y AUTONOMIA

Por Vicente Theotonio Cáceres

La pretensión autonómica que actualmente vive nuestro país, que implica el tránsito de un estado fuertemente centralizado a un estado regionalizado, tiene un punto de partida que, siguiendo la terminología de OATES, supone un modelo concreto de federalismo fiscal. Ciertamente, dicho modelo está fuertemente desproporcionado, pues junto a un desorbitado sector público estatal nos encontramos únicamente contrapeando un exiguo subsector local. Este modelo de desproporcionado federalismo fiscal, que emerge de la etapa desarrollista, va a condicionar todo el dinámico proceso legislativo fiscal posterior, tanto de las haciendas locales en el 75 como de la democrática pero preconstitucional reforma fiscal estatal. La Constitución apunta, pero no diseña en una concreción definitiva, un nuevo modelo de federalismo fiscal. Ciertamente, establece la creación de una hacienda regional y repite, con una única variante, las líneas de la hacienda local. Para ambos niveles establece una autonomía tributaria, junto con otras fuen-

tes de ingresos dependientes de los niveles superiores. Pero el ulterior desarrollo normativo de este nuevo modelo apuntado en la Constitución mediante la conveniente ley orgánica de financiación de las comunidades autónomas y la obligada ley ordinaria de régimen local, estará influenciado por la pervivencia condicionante del modelo de federalismo fiscal heredado del pasado, al no haberse reconducido todo el proceso normativo a un proceso legislativo unitario de todos los niveles de fiscalidad. Por ello el interés de analizar en el inicio de la transición política el modelo de federalismo fiscal vigente, como punto de partida condicionante de toda la pretensión autonómica.

El análisis lo realizamos desde la óptica del regionalismo reivindicativo de las regiones menos desarrolladas. Por ello nos interesa destacar el concepto de equidad financiera espacial —de indiscutible dimensión ética— tal como se deduce de nuestro texto constitucional. La solidaridad interregional enunciada en el artículo segundo de nuestra Constitución, de la que es garante el Estado por el artículo 138, y que encuentra en el fondo de compensación interterritorial un instrumento de realización efectiva en orden a corregir los desequilibrios económicos interterritoriales, es la que da pie en combinación con la función conferida a los poderes públicos para promover las condiciones favorables para una distribución de la renta regional y personal más equitativa (art. 40. 1) —objetivo que puede justificar la planificación por el Estado de la actividad económica general, según el artículo 131. 1— y en combinación con la función de equidad que ha de realizar el ingreso y el gasto público, según el artículo 31, digo, es la que da pie para el concepto de la *función de equidad financiera espacial*, que con imperativo constitucional es una función que totalizadora y específicamente ha de trascender toda la actividad financiera pública en sus diversos niveles. Dicha función ha de realizarse

combinadamente entre el ingreso y el gasto público, mediante la articulación de un complejo mecanismo —del que el fondo de compensación interterritorial es una única pieza instrumental—, debiendo el subsector público local cumplir dicha función de equidad financiera espacial como un elemento agregado de la general hacienda pública.

Tras esta introducción, digamos que el objetivo de nuestra ponencia es analizar la estructura de financiación y la disparidad interregional en la potencialidad de las diversas fuentes de recursos:

1. Comparación internacional del dimensionamiento del sector público espacial y su grado de descentralización.
2. Estructura de la financiación de las diputaciones españolas en 1976, comparándola con la de 1967, con especial referencia a los parámetros de nivel de suficiencia, nivel de autonomía y potencialidad del subsistema impositivo, y disparidad interregional de las diferentes fuentes de ingresos.
3. Análisis en paralelo del colectivo de ayuntamientos de más de 5.000 habitantes.
4. Conclusiones y problemática de equidad financiera.

1. COMPARACION INTERNACIONAL.

España es el país que, dentro de la OCDE, si prescindimos del Japón, presenta un dimensionamiento, no sólo exiguo



sino mínimo, de su sector público. Tanto países unitariamente centralizados como con estructura federal, tanto de orientación socialista como conservadora, rebasan los niveles de dimensionamiento del sector público en función de su PIB. Mientras la media de la OCDE, con referencia a la anualidad del 76, se sitúa alrededor del 40,6 o/o, España registra un 25,3 o/o, siendo la cota máxima la registrada por Holanda -53,9 o/o- y la mínima la registrada por Japón -25,1 o/o-¹. A su vez el grado de descentralización del sector público presenta en España un nivel mínimo en comparación con los países del MEC. Utilizando como fuente las Cuentas Nacionales y siguiendo el esquema SEC, Vittorio Curzi cifra el grado de descentralización de la administración pública en el período 70-75² en los países del MEC:

CUADRO NUM. 1 : GRADO DE DESCENTRALIZACION DEL GASTO PUBLICO

AÑO	ALEMANIA	FRANCIA	ITALIA	HOLANDA	BELGICA	LUXEM- BURGO	REINO UNIDO	IRLANDA
1970	17,3	16,7	18,2	33,3	14,0	14,7	32,0	32,1
1971	18,1	16,4	18,1	34,1	14,1	16,0	32,3	32,9
1972	17,8	17,0	18,7	34,4	14,1	14,7	31,9	33,9
1973	17,8	17,1	18,8	34,5	14,2	15,2	33,9	35,5
1974	17,5	17,0	19,1	34,6	14,9	19,0	33,5	37,1
1975	16,1	16,7	20,9	34,0	14,7	18,6	34,2	--

Para España, siguiendo el esquema CAP (no exactamente coincidente con el esquema SEC, pero las diferencias no son relevantes para nuestro objetivo de comparación), hemos cifrado el grado de descentralización del sector público para el período 1965-1967.

**CUADRO NUM. 2 : GRADO DE DESCENTRALIZACION
DEL SECTOR PUBLICO
(Millones de pesetas)**

Años	Total	Local	o/o
1965	351.861,9	27.580,4	8,73
1966	358.962,3	35.613,4	9,92
1967	491.896,6	40.641,3	8,26
1968	533.941,7	52.527,4	9,84
1969	622.097,7	57.445,4	9,23
1970	693.312,1	65.573,1	9,46
1971	797.598,1	74.373,3	9,32
1972	969.534,9	82.995,6	8,56
1973	1.207.525,7	96.990,0	8,03
1974	1.424.253,3	120.518,5	8,46
1975	1.767.183,4	148.655,8	8,41
1976	1.880.737,2	173.491,2	9,22
1977	2.855.178,6	226.496,0	7,93

Fuente: Elaboración propia sobre las CAP



Como puede fácilmente deducirse, el grado de descentralización del sector público registrado en España es cualitativamente inferior al de los países comunitarios. No solamente los casos punteros de Holanda, Reino Unido e Irlanda, sino todos los restantes países, excepto Bélgica, más que duplican ordinariamente el porcentaje español. Asimismo se advierte una tendencia creciente de la descentralización, casi generalizada durante toda la serie, excepto en Alemania y Francia, que contrasta con la tendencia contraria registrada en España.

Ante estos niveles mínimos, tanto en el dimensionamiento del sector público como en el grado de descentralización del mismo, cabe plantearse las siguientes cuestiones: ¿Cuál es el nivel de la pretensión autonómica en nuestro país? ¿Pretenemos alcanzar el standard europeo de descentralización en un superior dimensionamiento del sector público al nivel medio de los países de la OCDE? Desde nuestro punto de vista dicha pretensión es maximalista y marca en cualquier caso el techo del proyecto de descentralización e implantación autonómica. Ahora bien, si dicha pretensión es válida y auténtica, entonces debemos estar ante el hecho de una ruptura en la estructura financiera de las corporaciones locales y aun de la filosofía que la sustenta, si la pretensión autonómica ha de trascender al sub-nivel local y no reducirse al exclusivo establecimiento del nivel intermedio regional. La función de equidad no puede entonces ser exclusiva de la hacienda estatal.


2. ESTRUCTURA DE FINANCIACION DE LAS DIPUTACIONES.

Las diputaciones españolas presentan al principio y fin del decenio 1967-1976 la siguiente estructura de financiación,



considerando conjuntamente las operaciones corrientes y de capital.

CUADRO NUM. 3 : ESTRUCTURA DE LA FINANCIACION DE LAS DIPUTACIONES

Conceptos	1967	1976	
Gasto total	100,00	100,00	--
Endeudamiento	7,50	12,90	+ 5,40
Suficiencia	92,50 : 100	87,10 : 100	- 5,40
Ingresos patrimonial.	6,00	8,10	+ 2,10
Transferencias	51,50	35,30	- 16,20
Tributos	42,50 : 100	56,60 : 100	+ 14,10
Tasas	12,90	23,50	+ 10,60
Contribuciones	1,60	0,40	- 1,20
Impuestos	85,50 : 100	76,10 : 100	- 9,40
Directos	52,60	44,50	- 8,10
Indirectos	47,40	55,50	+ 8,10
Autonomía	48,50	64,70	16,20

Como podemos comprobar, el nivel de suficiencia del ingreso ha descendido en el decenio para las diputaciones españolas en 5,4 puntos merced al superior incremento de los ingresos patrimoniales y especialmente de los tributarios sobre las transferencias. ¿Pero hasta qué punto el incremento de la autonomía se ha producido a costa del nivel de suficiencia?

La estructura de la financiación de las diputaciones andaluzas, con referencia a la anualidad de 1976 y su comparación con la estructura nacional, es la siguiente:

CUADRO NUM. 4 : RATIOS MAXI - MINI DE DISPARIDAD INTER-REGIONAL

Conceptos	1976	Regiones	1967
Gasto Local	10,30	Navarra-Baleares	- 0,50
Ingreso Local	10,20	Navarra-Murcia	- 1,50
Transferencias (a)	17,50	Asturias-Baleares	+ 12,80
Ingresos Patrim.	26,80	Canarias-Galicia	- 16,20
Tributos	85,50	Navarra-Extremadura	- 16,50
Tasas	17,40	Madrid-Baleares	+ 7,20
Contribuc. Especiales (b)	52,70	Cataluña-Andalucía	--
Impuestos	222,00	Navarra-Extremadura	+ 16,60
Impuestos directos	88,50	Navarra-Extremadura	+ 25,70
Impuestos indirectos (c)	469,00	Navarra-Aragón	+ 330,00

(a) Se prescinde de Navarra
 (b) Sólo ocho regiones
 (c) Se prescinde de Extremadura

En general, podemos afirmar que las diputaciones españolas con su nivel de gasto no pueden ser funcionalmente un poder supramunicipal. Su dimensión presupuestaria no les permite predominancia política sobre los núcleos urbanos de medio y gran tamaño. Solamente en el modelo foral, y con sus diferencias en el modelo canario, encuentra el ente provincial la dimensión suficiente para dicha dominancia. Es necesario resaltar el carácter modélico que la hacienda foral respresenta para una hacienda provincial, tanto por su óptima dimensión como por su ejemplarizante gestión. Así vemos cómo Navarra en el precedente cuadro se destaca netamente como región, tanto en el gasto como en el ingreso. La autonomía de su ingreso es total, pero reparemos en que ni utiliza las contribuciones especiales, ni se destaca especialmente en las tasas; es en los ingresos impositivos donde tiene una potencialidad incomparable. Esta potencialidad le permitirá desarrollar un volumen de transferencias a los ayuntamientos superior al que el Estado realiza en el régimen común, y asimismo induce en el nivel municipal una adicional potencialidad en la fuente impositiva de los ayuntamientos. Estas características del régimen foral son igualmente atribuibles al régimen insular canario.

Ahora bien, aun en el caso de que prescindiéramos de los regímenes especiales, la disparidad interregional en las diversas fuentes de financiación provincial es excesiva y muestra una gran variabilidad en el tiempo. Ello nos lleva a opinar que la hacienda del régimen común no está consolidada. La relativa suficiencia de su ingreso ha impedido que se les preste la atención adecuada y así, la hacienda provincial, con un casi total desconocimiento de la contribución especial, con una escasa utilización de la tasa y con un sistema impositivo rudimentario y totalmente parasitario del estatal, no se ha consolidado suficientemente. Interregionalmente también en las diputaciones el grado de dependencia y correlativamente inverso el grado de autonomía es muy diverso. No puede, pues, prescindirse de una





consideración crítica de las haciendas provinciales ante la alternativa autonomista.

3. ESTRUCTURA FINANCIERA DE LOS AYUNTAMIENTOS.

La financiación de los 1.020 ayuntamientos de más de 5.000 habitantes presentaba al inicio y al fin del decenio 1967-1976, la siguiente estructura, considerando integradamente los ingresos corrientes y los de capital:

CUADRO NUM. 5 : ESTRUCTURA DE FINANCIACION DE LOS AYUNTAMIENTOS

Conceptos	1967	1976	 
Gasto total	100,00	100,00	--
Endeudamiento	- 1,30	15,80	+ 17,10
Suficiencia	101,30 : 100	84,20 : 100	- 17,10
Ingresos patrimonial.	7,00	10,00	+ 3,00
Transferencias	35,30	30,90	- 4,40
Tributos	57,70 : 100	59,10 : 100	+ 1,40
Tasas	42,00	43,60	+ 1,60
Cont.Especiales	6,10	5,30	- 0,80
Impuestos	51,90 : 100	51,10 : 100	- 0,80
Directos	83,60	66,90	- 16,70
Indirectos	16,40	33,10	+ 16,70
Autonomía	64,70	69,10	+ 4,40

Como observamos, el grado de autonomía en el decenio se ha incrementado en 4,40 puntos, mientras que el nivel de suficiencia ha descendido en 17,1 puntos. De nuevo nos podemos preguntar si el incremento de la autonomía ha sido a costa de la suficiencia. Ahora bien, esta insuficiencia del ingreso es especialmente aguda en el caso de las capitales. Estas registraban en 1976 un 97,50 o/o del endeudamiento total de los ayuntamientos españoles de más de 5.000 habitantes. El problema del endeudamiento era, pues, prácticamente en dicho año problema de las capitales. Pero entre dichas capitales, Barcelona absorbía un 51,2 o/o. La mitad del endeudamiento municipal correspondía a la capital barcelonesa. ¿Crisis financiera de la macrópolis barcelonesa o potencialidad económica y consecuente posibilidad de recurso al crédito? Desde luego en dicho año la suficiencia del ingreso de la capital barcelonesa era muy baja: 59,84 o/o, pero inferior y mínima era la de la capital sevillana: 50,56 o/o.

Pero pasemos a considerar la disparidad interregional. En el siguiente cuadro presentamos los ratios maxi - mini de disparidad interregional, comparando con el inicio del decenio.

CUADRO NUM. 6 : RATIOS MAXI - MINI DE DISPARIDAD INTER-REGIONAL

Conceptos	1976	Regiones	1967
Gasto Local	3,5	Cataluña-Galicia	—
Ingreso Local	2,4	Cataluña-Galicia	- 0,3
Transferencias	2,8	Canarias-Galicia	+ 0,8
Ingresos Patrimoniales	4,0	Cataluña-Baleares	- 0,4
Tributos	2,8	Cataluña-Galicia	- 0,8
Tasas	2,9	Cataluña-Galicia	+ 0,5
Cont.Especiales (a)	27,6	Logroño-Santander	+ 6,8
Impuestos	3,4	Cataluña-Extremadura	- 3,0
Impuestos directos	4,6	Catal. - R.Cast. - Mancha	- 2,6
Impuestos indirectos	3,0	Navarra-Logroño	- 8,3

(a) Excluida Navarra

Nos encontramos con la absoluta dominancia de la región catalana en la gestión municipal, que sobresale sobre la que denominamos dominancia relativa del cuadrante nororiental del país. Dicho espacio geográfico está integrado por las siguientes regiones: Cataluña, Baleares, Aragón, País Vasco, Madrid, Logroño y País Valenciano, debiéndose citar también tras Madrid: Canarias. La región catalana y todo este espacio descrito presenta una destacada región municipal. Ahora bien, la absoluta dominancia catalana no se debe a la concentración barcelonesa, sino es regular y uniforme en los diversos tamaños de muni-



cipios, si exceptuamos los municipios no capitales de provincia con más de 100.000 habitantes. El que exista una superior disparidad interregional entre los municipios catalanes de 5 a 10.000 habitantes y los extremeños, que entre las capitales catalanas y las gallegas, nos evidencia que la absoluta dominancia catalana ni se debe a la concentración urbana de la capital barcelonesa, ni a la concentración de la renta, sino fundamentalmente a una superior gestión financiera.

Ahora bien, tras destacar el predominio catalán, otras dos observaciones importantes hemos de hacer al cuadro precedente.

a) La disparidad interregional municipal, excepto en el endeudamiento y en las contribuciones especiales, no podemos calificarla de excesiva. Ello indica una consolidación y uniformidad de la estructura financiera municipal, que en el caso de las contribuciones especiales no podemos afirmar.

b) Durante el decenio se ha operado una nivelación interregional de las disparidades, fundamentalmente en la imposición. Pero advirtamos que existe nivelación en el ingreso, pero la disparidad en el gasto no ha evolucionado en el período. La política uniformadora se ha centrado en el ingreso, desbordándose por la vertiente del gasto mediante el recurso al crédito. No tenemos que repetir que la necesaria reforma de la hacienda municipal, por exigencia lógica de la autonomía, romperá esta pretendida uniformidad de la estructura financiera municipal y nos habituará a diversos niveles en la calidad y cantidad del servicio público municipal.

4. CONCLUSIONES Y PROBLEMATICA DE EQUIDAD FINANCIERA.

Hemos analizado el modelo de federalismo fiscal existente en nuestro país en 1976. El proceso autonómico nos lleva a un modelo diferente. Si pretendemos llegar a un standard medio europeo en la descentralización del sector público nos queda un amplio camino por recorrer, que propicia tanto la potenciación autonómica de nuestras corporaciones locales como la creación de una nueva instancia financiera regional. Pero en el punto de partida advertimos ya una amplia diferenciación interregional tanto en las diputaciones como en los ayuntamientos. Por lógica del proceso autonómico, dicha diferenciación se ha de agudizar, planteándonos en términos críticos el problema de la solidaridad interregional. En esta perspectiva adquiere toda su dimensión ética la funcionalidad de la actividad financiera pública en la distribución de la renta. ¿Cómo y cuánto la actividad financiera pública reduce la disparidad interregional en la renta personal? Solamente tras la cuantificación periódica de dicha función, función complexiva del ingreso y gasto público trascendiendo a todos los niveles de fiscalidad, podremos decir si el imperativo constitucional de la solidaridad interregional se va cumpliendo o no. Se requiere, pues, ante el proceso autonómico, un replanteamiento no sólo en la intensidad y urgencia de las exigencias éticas de la igualdad interregional, sino en la técnica de medición y en los criterios de valoración de la función espacialmente redistribuidora de la renta que realiza la actividad financiera pública. La intensificación de la diferenciación interregional que motivará el proceso autonómico exige una más intensa compensación de todo el sistema, inducida fundamentalmente por la hacienda estatal.





VALOR Y RELATIVIZACION DE LAS FORMAS POLITICAS

Por Ricardo Alberdi Ugarte

Al final de estas Jornadas se podría asegurar que hemos llegado, al menos, a dos conclusiones: la necesidad de intensificar los esfuerzos para el descubrimiento de nuevas formas de integración política; la enorme complejidad del problema que descalifica de antemano las pseudosoluciones simplistas.

La urgente necesidad de transformaciones estructurales que acaben con el centralismo uniformista y posibiliten una solidaridad libre y auténtica de todos los pueblos, ha quedado de manifiesto. Sin ellas, las mejores intenciones quedarían desprovistas de eficacia real y, paradójicamente, contribuirían a envenenar aún más el problema.

Pero las transformaciones estructurales no bastan ni son posibles en última instancia sin cambios profundos en los sistemas de valores, en las actitudes y pautas de comportamiento. La imaginación quedaría inhibida y las estructuras vacías de contenido real.



Los cristianos debemos valorar, en el doble sentido de la palabra, las formas políticas de integración y someterlas al mismo tiempo a una crítica relativizadora que impida su conversión en nuevos absolutos, tan peligrosos como los anteriores... El indiferentismo, la negación del pluralismo y la absolutización nacionalista se oponen directamente a una convivencia fraternal que se ofrece como reto y meta de nuestra tarea.

Indiferentismo y compromiso cristiano.

Desde hace algún tiempo se viene hablando de “desencanto democrático” para calificar la actitud de amplios sectores de población ante las tareas políticas. Es perfectamente aplicable al problema autonómico, agravado por la convicción de que, en algunos casos, no existe viabilidad para su posible solución.

El desencanto se traduce en indiferencia, escepticismo y ausencia de participación; cuando no en el recurso a procedimientos traumáticos o a añorados salvadores que nos saquen del abismo en que nuestra incapacidad nos ha precipitado. En cualquiera de los casos, tal actitud se revela sumamente peligrosa y obstaculiza la búsqueda y puesta en práctica de una convivencia fraternal aceptable para un cristiano.

1. Del apoliticismo al pasotismo.

El “desencanto democrático” no es más que la forma coyuntural que adopta un problema que viene de muy lejos; el indiferentismo constituye una acusada característica de nuestra vida política, solamente desmentida en momentos excepcionales de nuestra historia.



Sus raíces son complejas y profundas, tanto de orden estructural como personal. Nuestra estructura política raramente ha sido participativa: la ahora llamada “clase política” ha hecho, con su conducta, todo lo posible para desalentar la participación por su partidismo, sus eternas divisiones, el predominio de las ambiciones personales, la corrupción y el favoritismo.

El reconocimiento de estas deficiencias no debe incidir en el peligro de mitificación popular. No; nuestro pueblo, en general, está tocado de una individualismo radical, de una desconfianza enferma hacia lo político, de la pernicioso costumbre de considerar como derecho adquirido e irrenunciable lo que sólo puede ser resultado del esfuerzo comunitario.

Los demasiado evidentes defectos de la incipiente democracia son sólo en parte responsables de la actitud de distanciamiento y replegamiento individualista o grupal. El “pasotismo” de las generaciones jóvenes no es sino la exacerbación de actitudes adultas y su extensión desborda los límites de un Estado particular, para convertirse en denominador común de las llamadas sociedades industriales o postindustriales.

En nuestro caso, sin embargo, reviste connotaciones particulares. La euforia de participación política en los primeros momentos de transición democrática era... simplemente euforia; manifestación desbordada de una esperanza sin base firme, creencia ingenua en la llegada de la liberación total tras la desaparición del régimen político anterior.

Hemos caído, una vez más, en la trampa de la teoría del “chivo expiatorio”. En lugar de proceder a una educación realista y en profundidad, que descubriese al pueblo la complejidad de los problemas, la dificultad de las soluciones y la necesidad



de un esfuerzo continuado, hemos cedido a la tentación de hacerle creer que todos los males no eran más que el producto necesario de un régimen autoritario.

2. *El escapismo cristiano.*

Los cristianos hemos contribuido tradicionalmente al indiferentismo político con aportaciones específicas. Nada nos libra de un riguroso examen de conciencia y de la sunción de responsabilidades manifiestas.

Hemos proporcionado una justificación ideológica religiosa a todos los evasionismos con una concepción, predicación y vivencia de la vida cristiana resueltamente dualista, cuando no maniquea. Corremos ahora el riesgo de sublimar nuevos escapismos, bajo pretexto de recuperación espiritualista de un mundo excesivamente materializado, que busca ardiente y angustiosamente un espacio de libertad, un ámbito de intimidad y comunión.

El dualismo tradicional ha revestido distintas formas: desde el alejamiento del mundo con pretexto de perfección cristiana, hasta la separación terminante de lo humano y lo cristiano, en virtud de una mal entendida autonomía del mundo o un pretendido respeto al conocimiento científico.

La carencia de sentido del mundo que ha construido la llamada civilización industrial y las aporías en que nos ha sumido el progreso científico y técnico han provocado una reacción ambigua que también tiene manifestaciones religiosas. Los indudables valores que algunas de estas tendencias encierran son incapaces de paliar la tendencia evasionista, el espiritualismo desencarnado, la despreocupación real por los más angustiosos problemas de la convivencia humana.



En ocasiones no hacen más que disfrazar o disimular reacciones emocionales e incontroladas a nivel político. Se es visceralmente centralista o autonomista y se actúa en consecuencia. Lo cristiano viene más tarde: con la lectura reposada de los textos sagrados fuera del ámbito de la vida real, en la pretendida comunicación intimista con Dios o en la ruidosa alegría de la celebración comunitaria, pero obstinadamente cerrada a los problemas humanos.

3. *Actitud beligerante.*

La comunión en la diferencia, de la que se nos hablaba al comienzo de las Jornadas, constituye una soberana lección de la vida y enseñanza de Jesús; no tolera actitudes evasionistas y reclama compromisos decididos en un problema del que depende la convivencia fraternal de todos los pueblos.

El proyecto utópico de Jesús no es una figura retórica que nos permitiría a los cristianos estar al día; es una exigencia imperiosa de caminar hacia una comunidad fraternal a través de todas las mediaciones históricas; una urgencia de transformación continuada de lo existente hacia lo que los cristianos creemos que sólo alcanzará la consumación definitiva por una intervención de Dios al final de la historia.

Alguien ha dicho acertadamente que los cristianos disfrutamos, por la fe, la certeza de la consumación, pero padecemos la incertidumbre acerca de los caminos que a ella llevan. El Evangelio no es un manual de derecho político o un vademecum de estrategia revolucionaria, que nos conduciría inexorablemente a los objetivos prefijados.

La despreocupación por el mundo constituye la perversión dualista del Evangelio; la identificación de sus exigencias con un determinado programa político, con determinadas formas de integración y de autonomía, es fruto de una lectura ideológica, ilegítima, de los textos sagrados.

Contra los que interpretan la autonomía del mundo como un sistema de racionalidad cerrada en el que no existe lugar para una ética inspirada en la enseñanza de Jesús, defendemos con firmeza la insuficiencia de la ciencia respecto a la totalidad del quehacer humano. Creemos gozosamente que Jesús nos ha dejado un proyecto utópico con el que podemos valorar las tentativas humanas y las alternativas que se nos ofrecen.

Con la misma firme convicción desechamos la tentación de encontrar en el Evangelio la “solución cristiana” a los problemas políticos. La opción del cristiano no depende exclusivamente de la valoración cristiana de todas las alternativas. Una vez realizada, resta un margen de libertad para decidirse entre las diversas soluciones compatibles con su fe. Esta decisión es fruto de un juicio político, basado en el conocimiento adecuado de la situación, de las posibilidades reales y de las preferencias personales.

Sin participación intensiva de la mayoría de la población, la solución del problema autonómico se revela más que problemática. Cristianos y no creyentes tendremos que vencer la tentación de “desencanto” y adoptar una actitud decidida de participación realista.

Tendencias a la absolutización.

La solución del problema autonómico en la solidaridad de todos los pueblos no sólo tropieza con el indiferentismo. Lo que



encona verdaderamente el debate e impide ver claro es la absolutización de las posiciones centralistas o autonómicas.

Por utilizar un vocablo político, de evidente éxito, conviene “desdramatizar” la cuestión, sin por ello restarle su importancia real. La absolutización es tendencia que se observa en los comportamientos de todos los grupos en todos los tiempos; su intensidad es la que varía en situaciones concretas.

1. *Homogeneidad-diferenciación.*

En todo grupo humano parece observarse una doble tendencia como constante histórica: centrípeta, en busca de una mayor cohesión del grupo; centrífuga, en un intento de diferenciación respecto de los grupos vecinos. Las dos tendencias se hallan indisolublemente unidas.

Cuando un grupo humano, por muy diversas razones, llega a tener conciencia de su existencia como grupo diferenciado de los demás, tiende a la creación de estructuras, sistemas de valores, ideologías, pautas de comportamiento, etc., que refuercen la cohesión del grupo. Como es sabido, la cohesión depende de numerosos y complejos factores, alguno de los cuales ostenta el predominio en una etapa históricamente determinada.

Este intento de favorecer la cohesión interior le lleva al cultivo intensivo del factor o factores diferenciadores (lengua, religión, formas económicas, folklore...) y a la supresión de aquellos otros que propician la diferenciación y el pluralismo en el seno del grupo. Dicho de otra forma, existe una tentativa de homogeneización en el interior, aun a costa de los factores diferenciales existentes, percibidos como un peligro de división y posible separación.



En correspondencia con la tendencia homogeneizadora hacia el interior, todo grupo humano, suficientemente diferenciado y con conciencia de la diferencia, tiende a exaltarla frente al exterior y a distanciarse cada vez más de todo aquello que acentuaría la unidad con los demás grupos. El fenómeno es claramente perceptible en cualquier sector de la vida humana y da lugar a luchas, muchas veces ridículas, entre grupos que persiguen los mismos objetivos.

2. *Particularismo-universalismo.*

Desde otro punto de vista, estrechamente vinculado al primero, la humanidad parece que se mueve al compás de una dialéctica particularismo-universalismo, fuertemente acentuada en nuestro tiempo por la incidencia decisiva del progreso científico y técnico.

Movimiento o proceso dialéctico, no lineal, que se contrapone a la pretensión de un evolucionismo para el que los particularismos cederían ininterrumpidamente a la tendencia universalizadora.

El progreso científico y técnico constituye una base sólida del proceso de universalización en la medida en que posibilita la comunicación real entre todos los seres humanos y acentúa la interdependencia de los grupos. Al mismo tiempo, difunde subrepticamente valores y actitudes comunes que producen una uniformización de todos los que de él participan como protagonistas o simples ruedecillas del engranaje.

Pero justamente esta tendencia a la uniformización y a la supresión de las diferencias ha provocado en los últimos tiempos un verdadero sobresalto y una reacción violentísima de las per-



sonas y grupos más diversos. Como todo movimiento pendular, la tendencia particularista ha acentuado hasta la exageración los aspectos desfavorables de la uniformidad, con olvido manifiesto de los aspectos positivos de la universalización.

3. *Absolutización del Estado-Nación.*

En las coordenadas anteriormente citadas se desarrolla la tendencia a la absolutización que interesa a nuestro propósito. El problema autonómico y su solución en una integración solidaria requiere una desabsolutización del Estado-Nación y, como veremos en seguida, de los movimientos que, en su misma oposición, dependen de él estrechamente.

Un sencillo repaso al proceso de unificación del Estado español nos muestra, particularmente a partir de Felipe V, con una acentuación clarísima en el s. XIX, la tendencia a la homogeneidad como garantía de la cohesión del Estado. Es decir, el Estado ha tratado de crear o reafirmar la existencia de una nación, mediante la supresión de las diferencias existentes entre los pueblos (idiomáticas, culturales, históricas...).

Las denominaciones carecen de importancia para nuestro intento; poco importa que se llamen naciones, nacionalidades o regiones a los grupos diferenciados. Lo decisivo es que se ha intentado erigir en absoluto una forma política de claro origen histórico, con desprecio del pluralismo real. La unidad se ha concebido como homogeneidad y la integración política se ha identificado con la uniformidad social y cultural.

En dirección opuesta, el Estado-Nación ha tendido a absolutizar su diferencia respecto de otras unidades políticas, nacionales o no, como garantía de su pervivencia y soberanía.



Esta absolutización se ha manifestado con particular virulencia en la concepción de la soberanía cerrada y plena, que no deja el menor resquicio real para formas superiores de integración política.

La contradicción es manifiesta: hacia el interior, se utiliza abundantemente el argumento de la integración y del universalismo como tendencia histórica irreversible que se opone a los particularismos de los pueblos que integran el Estado. Hacia el exterior, se manipula abiertamente el derecho fundamental de todos los pueblos a su autogobierno, para oponerlo a formas superiores de integración política.

Esta doble tendencia ha influido extraordinariamente en la concepción y en las actitudes de los pueblos y de los grupos dentro del Estado. La integración homogeneizadora se ha realizado en perjuicio de los elementos diferenciadores de algunos pueblos y en beneficio de una cultura particular por vía de imposición. Las actitudes favorables a la homogeneización o de rechazo de la integración envenenan todavía nuestro panorama político.

Nótese bien la diferencia con un proceso “natural” de intercomunicación pacífica entre las distintas culturas, de la que frecuentemente surge otra más englobante, formada con elementos de unas y otras. Estas macroculturas no se deben a la imposición, sino al proceso universalizador, favorecido por las condiciones objetivas que ha creado el mundo moderno.

La absolutización de la actitud homogeneizadora crea la convicción de que sólo existe una forma de integrarse en el Estado: la aceptación incondicional de la manera de ser y de hacer de uno de los pueblos que lo integran; lo que entraña el abandono de las peculiaridades de otros pueblos.



A la absolutización de la homogeneidad, corresponde lógicamente la de la diferencia respecto del exterior. En un afán pueril de subrayar las diferencias, se falsea la historia y se crea un orgullo insano hasta de los propios defectos. Es la típica actitud de chovinismo nacionalista que se convierte fácilmente en racismo, disimulado o declarado, cuando se hace consistir la diferencia esencial en las peculiaridades de la raza.

4. *Los subnacionalismos.*

Nacionalismo es un vocablo de ambiguo contenido. Frecuentemente se ha entendido como aquella doctrina, y movimiento a la vez, que defiende y desea poner en práctica el principio de las nacionalidades: a cada nación corresponde como forma política necesaria un Estado independiente.

Pero hay otra manera de entender el nacionalismo: como doctrina y movimiento cuyo objetivo esencial es la defensa y promoción de lo específico y diferenciador de un grupo humano estimado como nación; sin que esto implique necesariamente la constitución de un Estado independiente.

Históricamente, la mayor parte de los movimientos nacionalistas se han orientado hacia el Estado-Nación; es decir, a la segregación de la unidad política a que se pertenecía con todas las consecuencias políticas que ello entraña. La limitación de los objetivos y la adscripción a la versión moderada ha sido, en general, simple consecuencia de la inviabilidad de la pretensión primera.

Cuando el nacionalismo tiende a la formación de un Estado-Nación a escala más reducida, participa de todas las tendencias a la absolutización que hemos descubierto en el apar-



tado anterior. Las rechaza terminantemente en el Estado amplio, pero tiende a reproducirlas invariablemente y en el mismo grado de absolutización en cuanto ha llegado a la consecución de sus objetivos.

Así, se observa la misma tendencia a la homogeneización y desconocimiento del pluralismo social y cultural existente también en la nueva unidad política. La coincidencia es claramente perceptible incluso en los procedimientos impositivos utilizados sin rubor, tras de haberlos criticado en el adversario. Un ejemplo claro puede ser la imposición del idioma “nacional” y la guerra declarada a todos los elementos de la macrocultura a la que, sin embargo, se pertenece.

Otro tanto cabe decir del proceso de diferenciación hacia el exterior; las declaraciones de apertura y solidaridad no logran ocultar totalmente los gestos de distanciamiento, el relegamiento al interior del grupo y la negativa a la puesta en común de los recursos económicos o a la simbiosis cultural.

El nacionalismo “cultural”, sin descartar la posibilidad del Estado-Nación para el futuro, centra su atención en la conservación y desarrollo de las características diferenciadoras del grupo. Su diferencia más acusada con el nacionalismo “político” es que cree en la posibilidad de un auténtico respeto de las peculiaridades nacionales en el seno de una unidad política plurinacional.

El nacionalismo “cultural” no se halla exento de tendencias a la absolutización. Estas se dan de alguna forma cuando las características diferenciadoras son consideradas de alguna forma como la realidad primaria, fundante y radical de la convivencia y de las relaciones en el interior y con el exterior. De ahí se deriva una cierta conciencia de superioridad y un distanciamiento desdeñoso respecto de los valores exteriores al grupo.



5. *Tentación cristiana de absolutización.*

De manera semejante a lo que sucedía con el indiferentismo, los cristianos hemos aportado nuestras propias justificaciones a las tendencias absolutizadoras del Estado-Nación y de los nacionalismos particularistas.

Generalmente, la absolutización de tipo cristiano se realiza mediante transferencia indebida a una realidad creada o a una ideología de la absolutez, que todo cristiano atribuye, al menos teóricamente, en exclusiva a Dios.

Los beneficiarios de la transferencia son, en nuestro caso, los pueblos o naciones y hasta las formas políticas que adoptan para afirmar su soberanía y preservar la diferenciación. De manera general, la transferencia se realiza por un naturalismo consistente en atribuir el “orden natural de las naciones” a la misma voluntad divina.

La historia cristiana es pródiga en ejemplos: desde la atribución de carácter absoluto a la autoridad concreta, gracias a la falsa e interesada exégesis de la célebre afirmación de San Pablo en la Carta a los Romanos: “Todo poder viene de Dios” (Rom 13, 2), hasta esa misma atribución a determinados regímenes de “cristiandad” o a las aventuras históricas de un pueblo determinado, considerado “elegido por Dios” para la realización de sus designios.

Se trata, en definitiva, de la identificación de la voluntad de Dios y de la construcción del Reino con un proyecto político concreto: conservador o revolucionario. Patria, nación, estado, clase, raza o cultura acaban sustituyendo prácticamente al mismo Dios; se constituyen en la realidad primaria y fundante, al menos en cuanto al orden social; en la norma suprema

de referencia de la vida social y de las mismas actitudes y comportamientos personales.

En el otro extremo, el dualismo acaba produciendo parecidos resultados, aunque por distinto camino. Dios sigue siendo el Absoluto, pero confinado al orden sobrenatural, totalmente irrelevante en los aspectos más estructurales de la vida humana real.

6. *Relativización cristiana.*

Toda tendencia a la absolutización de una realidad creada es radicalmente incompatible con la fe cristiana. La Sagrada Escritura, en uno de sus aspectos, es la historia de un pueblo en lucha para abandonar los ídolos en el reconocimiento del único Dios verdadero. La absolutización es una idolatría en sentido propio y analógico.

a) **Dios es el Absoluto.**

En verdad que el lenguaje bíblico tiene poco que ver con el filosófico y que Dios no es nombrado como Absoluto; pero es totalmente bíblica la repulsa de la absolutización de las cosas creadas.

La historia de Israel lo muestra nítidamente. El pueblo es urgido repetidamente por los profetas al abandono de los falsos dioses, incluso al de las imágenes que podrían inducir la tentación de sustituir al verdadero Dios por la representación de alguno de sus atributos.

La tentación de idolatría no es privativa de un pueblo que todavía no ha recibido la revelación definitiva; en el Nuevo Tes-

tamento continúa la denuncia bajo diversas formas y con alcance totalmente universal. Los gentiles han caído en idolatría porque no han sabido reconocer a Dios en el mundo y lo cambiaron por la representación de las criaturas. El pueblo judío es víctima de diversas tentaciones, cuyo denominador común es la sustitución de Dios, teórica o práctica, por realidades creadas o proyectos humanos.

Es sumamente aleccionador para nuestro tiempo y circunstancia concreta el diagnóstico bíblico sobre las consecuencias de la idolatría: el hombre, al dejar de servir al verdadero Dios, se somete a servidumbre de los ídolos que le han sustituido: dinero, poder, voluntad de dominio, etc.

Apenas es necesario insistir en lo que un espíritu medianamente crítico puede verificar en nuestra situación. Para no pocos, creyentes o no, los ídolos nuevos (patria, nación, clase o raza) han sustituido al verdadero Dios en los comportamientos concretos y en las valoraciones de las realidades sociales. Cuando esta sustitución es explícita, el cristiano deja de serlo y transfiere lo absoluto a una ideología nacionalista.

Cuando la transferencia es inconsciente, los nuevos ídolos se convierten en suprema norma de la vida social, mientras se sigue confesando teóricamente al Dios verdadero reducido a la esfera de la intimidad.

b) Utopía cristiana y proyectos humanos.

Lo que algunos teólogos se complacen en llamar “reserva escatológica” debería inmunizar a los cristianos contra la tentación de identificar con el proyecto utópico de Jesús cualquier ideología o realización humana. La reivindicada autonomía del mundo parece que encerraba la solución, y, teóricamente, así se



reconoce. Pero la confusión se renueva una y otra vez bajo aspectos relativamente nuevos.

Así, por ejemplo, cuando se hace coincidir una opción determinada o una forma política, perfectamente legítimas por hipótesis, con derechos fundamentales de las personas y de los grupos de clara resonancia evangélica. A partir de este momento queda excluida cualquier otra opción, desaparece el legítimo pluralismo cristiano y la solución legítima, pero discutible, se identifica con la única postura cristiana posible.

La absolutización se concreta fácilmente en nuestro problema autonómico. Los defensores a ultranza de la forma política centralista consideran inadmisibile cualquier transformación que modificase el status actual, por estimarla gravemente atentatoria a la unidad patria. Han identificado, y convertido en absoluto, la unidad con una forma política como el centralismo, cuya legitimidad ética aparece más que dudosa.

En el otro extremo, algunos defensores de las nacionalidades y regiones confunden la defensa de los derechos fundamentales de sus pueblos respectivos, obligación imprescriptible para todo cristiano, con una forma peculiar de realización, que puede ser legítima (no siempre lo es), pero también entra en el campo de lo opinable.

c) Absolutización y opresión.

En el Nuevo Testamento no se denuncia solamente la idolatría propiamente dicha; es decir, la sustitución de Dios por alguna realidad creada. Hay otra forma de idolatría, en sentido analógico, consecuencia de la anterior y que reviste extraordinaria importancia para nosotros.

Jesús ha denunciado sin descanso todo intento de someter al hombre a servidumbre. Ha puesto así de manifiesto ese principio del proyecto utópico de Jesús que convierte al hombre en origen, fundamento y fin de la vida social. Si sólo a Dios se puede atribuir el carácter de absolutamente absoluto, el hombre, imagen y semejanza de Dios, es el valor supremo al que todas las formas de organización social deben referirse como norma y meta.

La concatenación entre ofensa al hombre y ofensa a Dios es perfecta; Jesús llega a identificarse con los hombres concretos: en ellos se le sirve o se le ofende, el amor al prójimo será el criterio último de separación de los que han aceptado o rechazado a Jesús como Salvador.

Los hombres, ya lo hemos visto, se someten a las realidades creadas en el momento en que dejan de servir y reconocer al único Dios verdadero. Ahora hay que agregar que no sólo se esclavizan personalmente, sino que someten a esclavitud al hermano utilizado como simple instrumento de la organización social, como objeto manipulable por los intereses y las ideologías.

La misma fe se ideologiza para servir de instrumento y de justificación a un determinado proyecto humano. En su nombre se oprime al prójimo y se practica la doble moral. El proyecto del propio grupo se convierte en suprema norma de valoración y se considera moral todo lo que contribuya a su éxito.

La misma acción recibe distinta valoración según su protagonista; la muerte de un hombre puede ser calificada de asesinato cuando es cometida por el adversario político, pero recibe los calificativos de “acción heroica” o de “acto patriótico” cuando se lleva a cabo por los miembros del propio



grupo. El adversario político se convierte en “enemigo” abocado a la aniquilación.

La doble moral es ya una sensible pérdida de sentido ético; la moral inspirada en el Evangelio es una moral universal que parte de la doble premisa del valor de cada hombre concreto y de la igualdad fundamental de todos ellos. La absolutización del Estado-Nación, de las nacionalidades, culturas, etc. ha causado ya un gravísimo deterioro religioso-moral en nuestros pueblos; ha logrado levantar una barrera casi infranqueable a la gratuidad del amor cristiano.

Valoración positiva de la diversidad.

El poderoso movimiento autonómico que se deja sentir entre nosotros no es más que una manifestación de esa reivindicación de la diversidad de carácter universal. Es la respuesta a las tendencias uniformadoras de la civilización científica y técnica, que condena a la desaparición a cualquier tipo de peculiaridad.

Pero, para nosotros, no es solamente un hecho empíricamente constatable; por encima de ello, tiene un valor que los cristianos tenemos obligación de defender y promover.

1. *Amor cristiano y socialización personalista.*

La autonomía se reivindica como un derecho a la identidad de los pueblos integrados en una unidad política superior. Esta formulación ética descansa para los cristianos en la consideración del hombre como ser radicalmente comunitario, que se realiza en el amor a los demás, sin excepción de ninguna clase.



Realización personal en el amor y creación de comunidad no son para el cristiano más que anverso y reverso de la misma moneda, que revelan al mismo tiempo el carácter complementario y conflictivo de las relaciones individuo-comunidad. El amor cristiano no consiste en una entrega a la comunidad que desdibujaría la autonomía personal; por el contrario, en esa entrega a la comunidad, cada hombre debe realizarse en cuanto tal.

La persona humana es irrepetible, como imagen y semejanza de Dios, que nunca acaba por reproducir la infinita hondura del modelo. Cada hombre, con su libertad, se configura de una forma determinada y enriquece con algunos rasgos nuevos esa imagen que lo modela.

Imagen de un Dios trinitario, que San Juan, intentando acercarse a lo inefable, nos dice que es Amor, el hombre se realiza en su peculiaridad por las relaciones que anuda y le vinculan a los demás hombres. Un proceso continuado de socialización le proporciona las bases objetivas para su entrega en el amor y le somete al riesgo permanente de su absorción por la colectividad.

En este orden de cosas, la familia, con independencia de las formas cambiantes que la institución pueda revelar a lo largo de la historia, se revela como grupo primario insustituible de personalización comunitaria o de socialización personalista. Sólo dentro de ella el hombre puede comenzar su proceso de interiorización-diferenciación y de socialización personalizante que lo integre en la vida comunitaria.

En la medida en que el hombre se va haciendo adulto escoge, dentro de ciertos límites, los grupos humanos en que prefiere insertarse por razones muy diversas. Pero, en todo caso,

la impronta familiar marcará al individuo, para bien o para mal, durante toda su vida. La carencia de familia o su mal funcionamiento se refleja dolorosamente más tarde en la ausencia de ternura y de intimidad, en una defectuosa socialización, que se halla en el origen de muchas frustraciones y resentimientos.

Salvadas las proporciones, podría decirse otro tanto de las comunidades más cercanas en las que el hombre va entretejiendo su vida. Cada uno es configurado por la cultura, las tradiciones y la historia de los grupos a que pertenece; en ellos adquiere su sistema de valores, alimenta sus actitudes y aprende pautas de comportamiento, que reflejan una manera de situarse ante el mundo y los problemas fundamentales de la vida y de la relación con los demás.

Configuración y aprendizaje, que no han de entenderse de manera determinista; puesto que, en la misma medida en que el hombre se hace capaz de juicio propio y de ejercitar su libertad, adquiere la posibilidad de criticar al propio grupo y de transformar, en alguna medida, sus estructuras, objetivos y valores.

El derecho de los pueblos a su identidad descansa en última instancia en ese valor último de cada hombre en concreto. Todo intento de hipostasiar los grupos humanos (naciones, pueblos, clases, etc.) lleva de una u otra forma al totalitarismo explícito o disfrazado. Los pueblos no son algo transpersonal que pueda equipararse a los hombres concretos y superarlos por razón del poder, del número y de su permanencia; son el medio natural en que los hombres pueden hacerse hombres y realizar su aportación personal a la gran aventura humana de la salvación.

Tan nefasto es cerrarse en el propio grupo y levantar una barrera al amor universal y sin excepciones en nombre del de-



recho a la identidad, como generalizar en nombre de un universalismo abstracto que, bajo pretexto de amor al lejano y desconocido, ignora y se distancia del prójimo próximo y concreto.

2. *Participación y subsidiariedad.*

Nuestra concepción del hombre, como ser comunitario que se realiza en la entrega a los demás, postula una participación intensiva en las tareas comunes. Ya lo decíamos anteriormente y es ocasión de insistir en ello: el amor cristiano no se limita a la relación interindividual, a la relación corta del Yo-Tú; requiere, sobre todo en nuestro tiempo, la integración en un proyecto comunitario, la complementariedad de la relación estructural, la inserción en la política.

La intensidad y autenticidad de la participación se halla, por razones obvias, en proporción inversa a la dimensión de los grupos humanos y a la complejidad de sus relaciones. Es evidente que cuanto más cercanos a la persona son los asuntos comunitarios, pueden ser mejor comprendidos por un sector más extenso y propician una participación que no se limita a la simple designación de representantes.

Es significativo que cada día se experimente más urgentemente la necesidad de completar la democracia representativa con formas de democracia directa; que se sienta también el imperativo de extender la democracia a la economía, la cultura y la misma familia.

Las fórmulas políticas podrán ser distintas, pero todas ellas deberán propiciar el autogobierno de los pueblos y de los pequeños grupos humanos, en medida compatible con la consecución de inexcusables objetivos comunes impuestos por la solidaridad universal.



Este puede ser el sentido profundo de ese principio que la Iglesia ha defendido con mayor o menor fortuna: no se debe atribuir a grandes unidades lo que los grupos inferiores pueden realizar. Por encima de la razón de eficacia, que también cuenta, se halla la defensa de las posibilidades de participación personal.

La integración como proceso de universalización.

Tampoco la tendencia a la integración en unidades políticas de mayores dimensiones se limita a la constatación sociológica. Frente a los particularismos exagerados, los cristianos debemos valorar positivamente un proceso que, a pesar de sus enormes deficiencias, puede contribuir a la creación de la gran comunidad fraternal universal, elemento nuclear del proyecto utópico de Jesús.

1. Creación de condiciones objetivas.

Hasta época bien reciente, el universalismo del amor cristiano no pasaba de ser una meta intencional carente de posibilidades para convertirse en objetivo de la acción humana. El progreso científico y técnico ha abierto unas posibilidades hasta ahora inéditas.

En estos tiempos que se distinguen no sólo por la repulsa del “cientismo”, sino por el rechazo indiscriminado de la civilización industrial, es bueno recordar que, sin su concurso, los hombres continuaríamos siendo átomos desperdigados, en lucha permanente por unas condiciones materiales mínimas para el proceso de humanización.

Los defectos innegables de nuestra civilización industrial, el aplastamiento del hombre por sus propias creaciones, las posibilidades ofrecidas por la concentración de poder para nuevas formas de explotación y dominación y un etcétera excesivamente largo, no deben oscurecer los logros positivos, la superación de unas condiciones de vida que bien recientemente calificábamos, legítimamente, de inhumanas.

Es preciso resistir al hechizo de nuevas mitificaciones; los pueblos que se mueren de hambre y que son víctimas de sufrimientos sin cuento, no pueden constituir el modelo de una humanidad que ha recibido de Dios la vocación de dominar el mundo para lograr su propia humanización. Y eso a pesar de los valores que indudablemente encierran sus culturas, y que la humanidad que a sí misma se llama civilizada probablemente ha perdido.

Pues bien, si queremos que las condiciones objetivas que se van creando constituyan la plataforma indispensable de una emancipación humana universal en la reconciliación, es indispensable una integración progresiva de los grupos humanos que, sin pérdida de sus peculiaridades legítimas, permita la ordenación de los recursos en beneficio de la humanidad entera.

Se ha calificado como “razón instrumental” a la razón del progreso científico y técnico; se ha descrito y denunciado con toda clase de detalles al “hombre unidimensional” producto de la civilización industrial; somos cada vez más sensibles a los peligros que entraña la concentración del poder económico en las multinacionales y la conversión del Estado democrático en autoritario. Los cristianos debemos estar en primera línea de la denuncia de todo aquello que maltrata en cada hombre la imagen de Dios e impide la comunidad fraternal.



Con tal de que no nos detengamos en la lamentación estéril y en nostálgicos recuerdos de una vida distinta que, con olvido de sus condiciones atroces, ahora se mitifica y se propone como imposible modelo de un futuro más humano. Los defectos enormes de nuestra civilización industrial constituyen un reto para todos; los riesgos inherentes a una integración progresiva no deben soslayarse por la evasión hacia nuevas formas de particularismo sectario.

2. *Integración no sólo política.*

La integración necesaria en unidades políticas más amplias, hasta llegar a nivel planetario, debe hacerse en el respeto a las peculiaridades de los pueblos y grupos humanos, sin ceder a la tentación de la uniformidad ignorante del pluralismo legítimo.

El proceso histórico demuestra que esto no se consigue sin sacrificios de las unidades políticas inferiores. Si los Estados nacionales reivindicaron celosamente una soberanía plena y se esfuerzan desesperadamente por conservarla y ejercerla, la realidad desmiente tales propósitos forzando a la renuncia de aspectos sustanciales de la soberanía, tanto en el orden económico como en el político o cultural.

La relativización de toda forma política debería contribuir de manera decisiva a la superación de antiguos prejuicios y de las pretensiones a una soberanía plena que se revela tan imposible como contraria a la formación de la gran comunidad humana. No es por el fraccionamiento indefinido como llegaremos a esa comunidad universal, sino por la integración respetuosa de las peculiaridades de los grupos y pueblos.

Respeto que, por otra parte, un cristiano no tiene derecho a identificar con cerrazón del propio grupo. Tampoco las formas



culturales son eternas ni las características de los pueblos inmutables. Los trasvases culturales no impuestos no deben ser considerados como un mal, como pérdida de la propia identidad, sino como aportaciones a la formación de macroculturas cada vez más englobantes, sin perjuicio de la necesaria diversidad.

Es preciso que, cuando un hombre encuentra a otro hombre perteneciente a un pueblo, cultura o clase distintos, no lo considere como otra clase de hombre. Por encima de las diferencias legítimas está la cualidad humana que nos une a todos en la misma vocación. Ignorar las diferencias es tanto como cegar la fuente de enriquecimientos posibles de la humanidad en su conjunto. Oponerse al proceso de integración significa, de hecho, la negación del universalismo cristiano.

Jesús nos pidió un comportamiento que resulta, cuando menos, paradójico para la mayoría: el que pretenda salvar su vida la perderá; pero el que entregue alegremente su vida por su causa acaba ganándola. La renuncia al proyecto egoísta, individual o grupal, es condición de realización cristiana. Es ocasión de preguntarse si el “ganapierde” evangélico no debería tener más importancia en los comportamientos sociales de los cristianos. Posiblemente es el paso necesario que todos tenemos que dar para resolver el problema de las autonomías en la solidaridad.



IDENTIDAD Y APERTURA CULTURALES A LA LUZ DEL MAGISTERIO RECIENTE

Por Antoni María Oriol

INTRODUCCION:

UN ENFOQUE TEOLOGICO

Si la caridad puede entenderse a la luz de cuatro aproximaciones —Dios como Caridad subsistente, la Caridad como el contenido decisivo del plan de Dios en Cristo, la virtud teológica de la Caridad y la Caridad como institución (Cáritas)—, el tema que me ha sido asignado en estas Jornadas presupone como causa organizadora el cuarto enfoque; implica como disposición permanente, capaz de comprender y actuar, el tercero; halla su marco fundamental de referencia y su caldo de cultivo en el segundo; y se abre, con humilde imploración, al primero.

Deseo dar a esta ponencia un enfoque estrictamente teológico: el que deriva de una reflexión, a la luz del Magisterio,



sobre los objetivos de la Misión y sobre las Iglesias particulares. Mi intento es iluminar el campo de la identidad y apertura culturales a fin de abrir perspectivas y estimular actitudes que conduzcan a vivirlas con respeto y convicción cristianas en el nuevo “Estado de autonomías” que se ha puesto en marcha.

Ni qué decir tiene que es diversa la relevancia teológica de los textos que aduciré: documentos conciliares, encíclicas, exhortaciones, homilías, discursos. Al usarlos, tengo muy presente su distinto valor, su mutua potenciación y su carácter de muestra —pequeña, pero suficiente— de un conjunto doctrinal riquísimo.

Dividiré esta exposición en tres partes:

- a) La actividad misionera y el hecho cultural.
- b) El surgimiento de las Iglesias particulares y el hecho cultural.
- c) Hacia una vivencia moral cristiana de la identidad y apertura culturales.

I

LA ACTIVIDAD MISIONERA Y EL HECHO CULTURAL

Cuando la Iglesia católica (: universal) emprende la labor misionera, su primer paso consiste en detectar, respetar y asumir las culturas, de cara a una eficaz obra de salvación de los hombres y de los pueblos.

1. APROXIMACION ANALITICA.

a) Pío XII.

En la encíclica “Evangelii praecones” (2 de junio de 1951), Pío XII a) urge, globalmente, una actitud positiva de los misioneros ante los pueblos y sus culturas; y b) les recuerda específicamente el deber y las implicaciones de la inserción cultural.

– *Actitud positiva (v. XIII, 496-497):*

Destaquemos los cuatro puntos siguientes:

El misionero debe *amar* la región a la que aporta el Evangelio como una *segunda patria* (496).

El misionero debe *prepararse* —entre otros aspectos— *lingüística, etnográfica, histórica y geográficamente* (497).

La expedición misional ha de *proponerse como meta última* una Iglesia firmemente establecida, con jerarquía propia, elegida *entre los nativos* (497).

La Iglesia desea aportar a todos los pueblos la luz de la fe, *fomentar el desarrollo de la cultura* y la fraterna concordia de los pueblos (autocita: epístola “Perlibenti equidem”, AAS, 1950, p. 727) (497).

– *Inserción cultural (v. XIII, 497 y 509-511):*

Negativamente:

La Iglesia *no se propone dominar a los pueblos* ni señorear sobre los bienes temporales (autocita: idem).



Una vez abrazado por los pueblos, el Evangelio *no destruye ni apaga* lo que tienen de honesto, bello y bueno, *a partir de su índole y condición propia* (509).

La Iglesia católica *no desprecia ni rechaza el pensamiento* (: las doctrinas, los saberes) *de los pueblos* (509); *no cohibe ni sus costumbres ni sus instituciones* (510).

La función del misionero *no exige una exportación tal cual de la cultura europea* (autocita: AAS, 1944, p. 210) (511).

Positivamente:

Mediante la sabiduría cristiana, la Iglesia *completa y perfecciona* —una vez liberado de error y de impureza— *el pensamiento de los pueblos* (509-510).

La Iglesia católica *recibe benigneamente, cultiva esmeradamente y lleva a una cima* acaso inalcanzada *las artes y las ciencias de los pueblos* (510).

Los predicadores de la Palabra divina (autocita: encíclica “Summi pontificatus”, AAS, 1939, p. 429) se han esforzado en *conocer* del modo más satisfactorio y digno *la cultura y las instituciones* de los distintos pueblos y *cultivar y promover sus valores y bienes espirituales*, de tal modo que el Evangelio de Cristo pueda crecer con mayor facilidad y mejor fruto. Aquello que, en *las costumbres de los pueblos*, no está indisolublemente conectado con la superstición y el error, *es mirado siempre con amor y, de ser posible, es conservado íntegramente* (510-511).

Los principios cristianos pueden *armonizarse con cualquier cultura sana e íntegra y pueden aportarle más fuerza* para custodiar la dignidad humana y conseguir la felicidad (autocita: AAS, 1944, p. 210) (511).



b) Concilio Vaticano II.

En su Decreto “Ad gentes” (7 de diciembre de 1965), el Concilio Vaticano II elucida la tesis de una positiva actitud ante las distintas culturas de los pueblos, a partir de a) Cristo y la Iglesia; b) la actividad misional; c) los fieles en general; d) los distintos ministerios eclesiales en concreto (presbíteros, religiosos, seglares, teólogos).

– *Cristo y la Iglesia (v. núms. 8, 10, 11 y 19):*

“Cristo y la Iglesia, que de El da testimonio por la predicación del Evangelio, trascienden todo particularismo de raza o de nación y, por tanto, no pueden ser considerados como extraños a nadie o a lugar alguno” (8).

Nótese cómo de la trascendencia no sólo no se deduce ningún tipo de apartamiento, sino todo lo contrario: el que ninguna persona ni ningún lugar puedan considerarse extraños a Cristo y a la Iglesia. La trascendencia es fuente de inmanencia. Este texto es importante, además, por su nota a pie de página (n. 46), ya que cita a dos Papas que establecen sendas afirmaciones de catolicidad sin extranjería (Benedicto XV) y de pertenencia universal, por derecho divino, a todos los pueblos (Juan XXIII); afirmaciones sobre las que profundizaremos más adelante. He aquí los textos:

* Benedicto XV (encíclica “Maximum illud”, 30-XI-1919): *“Porque siendo la Iglesia de Dios católica y no extranjera para ningún pueblo o nación (...)”.*

* Juan XXIII (encíclica “Mater et Magistra”, 15-V-1961): *“La Iglesia, por derecho divino, pertenece a todos los*



pueblos (...). “Al penetrar en la vida de los pueblos no es ni se siente jamás como una institución impuesta desde fuera (...), ya que los que han renacido en Cristo consolidan y ennoblecen cuanto, según el juicio de la Iglesia, hay en ellos de bueno y de honesto”.

/ “Unos dos mil millones de hombres, cuyo número aumenta cada día y se reúnen en grandes y determinados grupos con lazos estables de vida cultural, con antiguas tradiciones religiosas, con firmes vínculos de relaciones sociales, nada o muy poco oyeron del Evangelio (...)”. “La Iglesia (...) debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió, por su encarnación, a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió” (10).

/ “Es necesario que la Iglesia esté presente en estos grupos humanos por medio de sus hijos, que viven entre ellos o que a ellos son enviados” (11).

/ “La obra de plantación de la Iglesia en un determinado grupo humano consigue su objetivo cuando la congregación de los fieles, arraigada ya en la vida social y conformada de alguna manera a la cultura del ambiente, disfruta de cierta estabilidad y firmeza” (19).

– La actividad misionera (v. núm. 9):

“(...) Así, pues, cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y culturas de los pueblos, no solamente no perece sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre”.

— *Los fieles en general (v. núm. 15):*

‘Esta congregación de los fieles’ (se trata de la comunidad cristiana que se forma en el lugar de misión), “*dotada de las riquezas culturales de su propia nación, ha de arraigar profundamente en el pueblo*”. “Los cristianos, congregados de entre todos los pueblos en la Iglesia, ‘no son distintos de los demás hombres ni por el país, ni por la lengua, ni por las instituciones políticas de la vida’ ” (se trata de un fragmento de la famosa carta a Diogneto, núm. 5) —v. LG, 38—; “por tanto, vivan para Dios y para Cristo *según las costumbres honestas de su pueblo*, evitando por entero, sin embargo, el desprecio por las otras razas y el nacionalismo exagerado; y promuevan el amor universal entre los hombres”.

— *Los distintos ministerios eclesiales:*

* Los presbíteros (v. núm. 16):

“(…) La Iglesia echa raíces cada vez más firmes *en cada grupo humano* cuando las varias comunidades de los fieles tienen, de entre sus miembros, los propios ministros de la salvación, en el orden de los obispos, los presbíteros y los diáconos”. “Armonicéense, según las normas del Concilio (OT, 1), estas exigencias comunes de la formación sacerdotal, incluso pastoral y práctica, con el afán de *acomodarse al modo peculiar de pensar y proceder de la propia nación*. Abranse, pues, y avívense las mentes de los alumnos para que *conozcan y puedan juzgar bien la cultura de su gente* (: de su pueblo); en las disciplinas filosóficas y teológicas vean con claridad las relaciones que median entre (por una parte) *las tradiciones y la religión patria* y (por otra) la religión cristiana”. “Aprendan los alumnos (...) *las especiales condiciones sociales, económicas y culturales de su propio pueblo*. Todo esto exige que

los estudios para el sacerdocio se hagan, en cuanto sea posible, *en comunicación y convivencia con las gentes del propio país*".

* Los religiosos (v. núm. 18):

"Los institutos religiosos (...) esfuércense por expresar y comunicar tales riquezas (las de la tradición religiosa de la Iglesia) *según el carácter e idiosincrasia de cada pueblo*". A este que podemos llamar viaje de ida, corresponde el siguiente viaje de vuelta: "Consideren atentamente la manera de *incorporar* a la vida religiosa cristiana *las tradiciones ascéticas y contemplativas* cuyas semillas ha esparcido Dios algunas veces *en las antiguas culturas*, antes de la predicación del Evangelio". "Afánense todos (...) por encontrar *la adaptación genuina a las condiciones locales*" (trata de los institutos contemplativos).

* Los seglares (v. núm. 21):

"Los fieles seglares pertenecen *plenamente*, al mismo tiempo, al Pueblo de Dios y a *la sociedad civil*. Pertenecen a *su nación*, en la que han nacido, *de cuyos tesoros culturales* empezaron a participar por la educación, a *cuya vida* están unidos por multiformes vínculos sociales, a *cuyo progreso* cooperan con el propio esfuerzo en sus profesiones, *cuyos problemas* sienten como propios y se esfuerzan en solucionar". "(...) Deben expresar esta vida nueva en el ámbito de *la sociedad* y de *la cultura patria*, *según las tradiciones de su nación*. Tienen que *conocer esta cultura, sanearla y conservarla, desarrollarla* según las nuevas condiciones y, finalmente, *perfeccionarla* en Cristo, para que la fe cristiana y la vida de la Iglesia *no sea ya extraña a la sociedad en que viven*, sino que empiece a *penetrarla y transformarla*".

- * Los teólogos, en función de los grandes territorios socioculturales (v. núm. 22):

Punto de partida:

Las Iglesias jóvenes “(...) *asumen*, en admirable intercambio, todas las riquezas de *las naciones*, que han sido dadas a Cristo en herencia. Dichas Iglesias reciben *de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones*, todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador (...)”.

Consecuencias:

/ Del territorio a la Iglesia universal: “Para conseguir este propósito es necesario que, *en cada gran territorio sociocultural*, se promueva aquella consideración teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios (...)”.

/ De la fe a una inteligencia sociocultural concreta: “Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta *la filosofía o sabiduría de los pueblos* (...)”.

/ De la cultura concreta a la moral revelada: “(...) y de qué forma pueden compaginarse *las costumbres, el sentido de la vida y el orden social* con la moral manifestada por la divina Revelación”.

Resultado: una adaptación universal y profunda:

“Con ello se abrirán los caminos para *una más profunda adaptación* en todo el ámbito de la vida cristiana”. Nótese,



a continuación, las vigorosas fórmulas siguientes: “(...) se acomodará la vida cristiana a la *índole* y al *carácter* de cada cultura y se incorporarán a la unidad católica las *tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada familia de los pueblos (...)*”. “(...) Las nuevas Iglesias particulares, *adornadas con sus tradiciones*, tendrán su lugar en la comunión eclesial”. De aquí el deseo de que las conferencias episcopales se unan entre sí “*dentro de los límites de cada uno de los grandes territorios socioculturales*, de suerte que puedan conseguir de común acuerdo este *objetivo de la adaptación*”.

c) Pablo VI.

En Pablo VI podemos destacar a) el concepto de pluralidad de “predisposiciones” de los pueblos y de las almas, como llamadas concretas a una plenitud de vida (discurso del 21-XI-1965); y b) la actitud pluralista del misionero, que ya no halla en la diversidad cultural un obstáculo, sino una riqueza que merece respeto y admiración (mensaje del 25-V-1969).

* En la ordenación episcopal que realizó en la primera fecha, Pablo VI dijo lo siguiente: “(...) El misterio de Epifanía, es decir, de la revelación cristiana, pide ser considerado por los hombres como la verdadera y más alta vocación de la humanidad, *vocación de todos los pueblos y de todas las almas*. Todos y cada uno de estos pueblos y de estas almas han de saber descubrir en ellos mismos secretas y profundas *predisposiciones* a la fe cristiana: han de reconocer en la fe cristiana, la interpretación sublime de estas *predisposiciones*, es decir, de *su modo característico de encarnar* una humanidad ‘capaz de Dios’; han de encontrar *en ellas* la llamada a aquella plenitud de vida que sólo el cristianismo puede ofrecerles, en una expresión siempre nueva y moderna. Recordemos a San Pablo: ‘Me debo —decía— a griegos y bárbaros, a sabios e ignorantes’ (Rom, 1, 14)”.



* En el mensaje para la jornada misional de la segunda fecha, dijo: “Así también ha evolucionado mucho la postura del misionero ante los países que han de ser evangelizados. Ya no es aquella postura que veía *en la diversidad de culturas* un obstáculo irreductible para su predicación: sino aquella que descubre *valores nativos merecedores de respeto y admiración, dignos de ser comprendidos, favorecidos y asumidos* y, por lo mismo, *‘purificados, robustecidos y elevados’*. Por eso el misionero *no es un extranjero que, con su fe, impone su civilización*, sino que es el amigo y el hermano que *asimila la costumbre honesta del ambiente* para infundirle el fermento vivificante del Evangelio. Esta postura misionera, *‘pluralística’* en relación con *las expresiones del genio humano* y siempre *‘unitaria’* con la fe de la Iglesia, si ya desde los orígenes ha sido una constante de la evangelización, como ya notaba Pío XII en la encíclica ‘*Evangelii praecones*’, *es particularmente sentida en nuestro tiempo*”.

2. APROXIMACION SINTETICA.

Podemos elaborar una síntesis de los anteriores datos a partir de una doble vertiente: positiva y negativa. La vertiente negativa resume lo que no debe ser hecho. La positiva descubre tres momentos: liberar-purificar, respetar-conservar, elevar-consumar; subraya tres niveles: adaptación-asunción, arraigo-confirmación, convivencia-participación; anuncia unos horizontes de apertura universal y apunta hacia un resultado eclesiológico.

a) Vertiente negativa.

Al actuar misionalmente en el seno de los pueblos y de las culturas, la Iglesia no debe:

– *Pío XII:*

Dominar a los pueblos, señorear sobre los bienes temporales;

destruir ni apagar lo que de bueno poseen los pueblos y las culturas;

despreciar ni rechazar su pensamiento;

cohibir sus costumbres e instituciones;

exportar la cultura europea tal cual.

– *Concilio Vaticano II:*

. La Iglesia no debe:

Ser considerada como extraña a personas y lugares;

ser extranjera para ningún pueblo o nación (cita de Benedicto XV);

ser ni sentirse como mera institución impuesta desde fuera (cita de Juan XXIII);

hacer que perezca lo bueno de los hombres y de las culturas.

. Los cristianos no deben:

Sentirse distintos de los demás hombres (cita de la carta a Diogneto);



despreciar las distintas razas;

caer en el nacionalismo exagerado.

. La fe y la vida de la Iglesia no deben ser extrañas a la sociedad en que los seculares viven.

No se debe caer en apariencias de sincretismo ni de falso particularismo.

– *Pablo VI:*

No se debe ver en la pluralidad de culturas un obstáculo para la predicación;

no se ha de imponer, junto con la fe, la civilización propia del misionero.

b) Vertiente positiva.

1. *En su acción misionera en el seno de los pueblos y de las culturas, la Iglesia debe liberar y purificar lo que en ellos hubiere de negativo; respetar y conservar lo que halle de positivo; y, en la medida de lo posible, elevarlo y conducirlo a su perfección.*

– *Liberar-purificar:*

* *Pío XII:*

Liberar de error e impureza el pensamiento de los distintos pueblos.

* Concilio Vaticano II:

Purificar cuanto de bueno se halla en los pueblos;

los seglares han de sanear las culturas de sus pueblos.

* Pablo VI:

Purificar los valores descubiertos.

— *Respetar-conservar:*

* Pío XII:

Recibir, conocer y cultivar del modo más satisfactorio y digno;

mirar con amor y conservar en lo posible lo que no es indisolublemente negativo.

* Concilio Vaticano II:

Los seglares han de conocer y conservar la cultura de sus respectivos pueblos.

* Pablo VI:

El misionero descubre valores nativos dignos de respeto y admiración;

se trata de valores dignos de ser comprendidos, favorecidos y asumidos;

asimilar como hermano y amigo la costumbre honesta del ambiente.



– *Elevar-consumar:*

* Pío XII:

Completar y perfeccionar el pensamiento de los pueblos;
cultivar y llevar a la cima sus artes y ciencias;
aportar más fuerza a cualquier cultura sana e íntegra.

* Concilio Vaticano II:

Consolidar y ennoblecer cuanto hay de bueno y honesto
(cita de Juan XXIII);

eleva y consuma cuanto de bueno en ellos se halla;

los seglares han de desarrollar la cultura de sus pueblos
según las nuevas condiciones y perfeccionarla en Cristo.

* Pablo VI:

La fe cristiana es la interpretación sublime de las predisposiciones de los pueblos;

sólo el cristianismo puede ofrecerles la plenitud de la vida;

hay que robustecer y elevar los valores descubiertos;

hay que infundir en la costumbre honesta del ambiente el fermento vivificante del Evangelio.

2. En su acción misionera en el seno de los pueblos y de las culturas, la Iglesia debe adaptarse a ellos y asumir sus valores;



arraigar en ellos y conformarse a ellos; llegar, en ellos, a la plenitud de vivencia y de participación.

– *Adaptación-asunción:*

La adaptación implica amor, requiere preparación, conlleva armonización, conduce a inserción, inclina a acomodación, exige aprendizaje; la asunción comporta recepción y se abre a la interpelación.

* Pío XII:

El misionero debe amar la región a la que aporta el Evangelio como a su segunda patria;

hay que subrayar los prerequisites de una preparación integral: lingüística, etnográfica, histórica y geográfica;

los principios cristianos pueden armonizarse con cualquier cultura sana e íntegra.

* Concilio Vaticano II:

La Iglesia debe insertarse en todos los grupos culturales en que viven los dos mil millones de hombres que todavía no conocen a Cristo;

en la formación sacerdotal hay que subrayar el afán de acomodarse al modo peculiar de pensar y de proceder de la propia nación; ello requiere conocer la propia cultura, ver claramente sus relaciones con la religión cristiana, aprender las especiales condiciones sociales, económicas y culturales del propio pueblo; estudiar en comunicación y convivencia con las gentes del propio país;

adaptar las formas de vida religiosa contemplativa a las tradiciones locales;

incorporar a la vida religiosa las tradiciones ascéticas y contemplativas de las antiguas culturas;

las Iglesias han de asumir las riquezas de las naciones, herencia de Cristo;

las Iglesias han de recibir de las costumbres, tradiciones, sabiduría, doctrina, artes, instituciones de los pueblos lo que atañe a la gloria de Dios y a la vida cristiana.

– *Arraigo-conformación:*

* Concilio Vaticano II:

La congregación de los fieles debe arraigar en la vida local, debe conformarse de alguna manera a la cultura del ambiente;

dotada de las riquezas culturales de su propia nación, la comunidad cristiana ha de arraigar profundamente en el pueblo;

la Iglesia echa raíces cada vez más firmes por medio de los ministros nativos;

los cristianos han de vivir para Dios y para Cristo según las costumbres honestas de su pueblo.

– *Convivencia-participación:*

Sobresalen en esta tercera actitud los aspectos de fomento, pertenencia, vinculación, cooperación; sentir como propio, expresar, cultivar, compaginar.



* Pío XII:

En su acción misionera, la Iglesia debe fomentar el desarrollo de la cultura de los pueblos.

* Concilio Vaticano II:

Los seculares pertenecen plenamente a la sociedad civil; están vinculados a su nación; cooperan a su progreso, sienten sus problemas como propios y se esfuerzan en solucionarlos;

los seculares han de expresar la vida cristiana en el ambiente de su cultura patria según las tradiciones de su nación;

los cristianos han de cultivar el amor a la patria;

hay que compaginar las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con la moral revelada; con ello, la adaptación crece.

3. En su acción misionera en el seno de los pueblos y de las culturas, la Iglesia debe anunciar unos horizontes de apertura universal.

* Pío XII:

La Iglesia desea fomentar la fraterna concordia entre los pueblos.

* Concilio Vaticano II:

Los cristianos han de promover el amor universal a los hombres;

Cristo y la Iglesia trascienden todo particularismo de raza y de nación.

4. *En su acción misionera en el seno de los pueblos y de las culturas, la Iglesia apunta hacia un resultado eclesiológico concreto: la Iglesia particular.*

* Pío XII:

La expedición misional ha de proponerse como última meta una Iglesia firmemente establecida, con jerarquía propia elegida de entre los nativos.

* Concilio Vaticano II:

Las nuevas Iglesias particulares, adornadas con las tradiciones de los pueblos, tendrán su lugar en la comunión eclesial;

conviene que las conferencias episcopales se unan entre sí dentro de los límites de cada uno de los grandes territorios socioculturales.

Este resultado eclesiológico nos invita a una ulterior profundización.

II

EL SURGIMIENTO DE LAS IGLESIAS PARTICULARES Y EL HECHO CULTURAL

La ulterior profundización que vamos a emprender consiste en que enfocaremos las culturas más en concreto y, ello,



con vistas a dilucidar el concepto de Iglesia particular. Presentaré también una breve antología de los textos del Magisterio sobre varias culturas hoy existentes, con nombre y caracteres propios. Para mayor claridad, dividiré este recorrido por los documentos en dos partes: una, titulada “La materia”, resaltaré el hecho de la pluralidad de pueblos y culturas. Otra, titulada “La estructura”, pondrá de relieve el dato teológico de las Iglesias particulares. Este es el objetivo de la presente sección. No es necesario señalar que los conceptos de “materia” y “estructura” son utilizados en un sentido lato y con una finalidad meramente pedagógica. Ni siquiera entra en mientes la cuestión metafísica que puedan plantear.

1. LA MATERIA: LAS CULTURAS.

a) Juan XXIII.

El discurso de Juan XXIII al II Congreso mundial de escritores y artistas negros del 1 de abril de 1959 (I, 224) subraya la dialéctica “interés por todas las culturas - no identificación con ninguna cultura concreta”.

El II Congreso mundial de escritores y artistas negros se reunió para estudiar las responsabilidades de una cultura negro-africana. Se trata de la realidad, que ya conocemos, de “un grande territorio sociocultural”.

Juan XXIII parte de un hecho: “Perteneceís —dice— a distintas naciones del viejo y del nuevo mundo, *diferentes por la lengua y el estilo de vuestras obras*; y os afirmáis *ligados por una unidad*: la de vuestra raza de origen y por comunes responsabilidades para con *vuestro patrimonio atávico*”.

Pues bien, la postura de la Iglesia es ésta: la Iglesia aprecia, respeta y anima semejante trabajo de investigación y de reflexión. *Ella no se identifica con ninguna cultura, ni siquiera con la occidental*, con la que, por otra parte, su historia se halla estrechamente mezclada.

Su misión es de otro orden: es de orden religioso. Ella está dispuesta a *reconocer, acoger y animar* todo lo que honra la inteligencia y el corazón humanos *en otros lugares del mundo*, distintos de esta cuenca mediterránea, que fue la cuna providencial del cristianismo.

Nótense los dos grandes bloques culturales que aquí se comparan: el negro-africano y el occidental; la actitud positiva ante ambos: de respeto y animación, en el primer caso, y de estrecha simbiosis en el segundo; y la afirmación de no identificación con ninguno de ellos: generalizando, con ninguna cultura.

b) Pablo VI.

Subrayaremos la importancia del hecho cultural, en sí y para la Iglesia, a la luz del siguiente despliegue cronológico de la doctrina de Pablo VI: un discurso a los milaneses; el mensaje "Africae terrarum"; la homilía pronunciada con ocasión del 1100 aniversario de los santos Cirilo y Metodio; los discursos pronunciados en Uganda; la carta apostólica con motivo del milenario de la Iglesia Húngara; los discursos a los descendientes de los aborígenes australianos y canadienses; un discurso a los miembros del Cuerpo diplomático; los discursos al embajador de Túnez, al presidente de la República de Indonesia y a los obispos y fieles de Polonia.

– *Discurso a los milaneses (29-VI-1963)*:

El Papa Montini da testimonio en este discurso de su anterior voluntad de inmergirse (cuando era arzobispo de Milán) en *la tradición milanesa* y, en particular, de su intento de asimilar el rito *ambrosiano* (I, 648).

– *Mensaje “Africae terrarum” (2-X-1967)*:

Dada su importancia, nos detendremos algo más en este mensaje de Pablo VI a la jerarquía y a los Pueblos de Africa. El Papa subraya en primer lugar los valores tradicionales africanos y luego indica las sombras existentes.

Valores:

La visión espiritual de la vida (Dios, sacrificio de las primicias);

el respeto por la dignidad humana;

el sentido de la familia (nexos con los antepasados, función y autoridad —incluso sacerdotal— del padre de familia);

la vida comunitaria (con los ritos de iniciación).

En el núm. 14, el texto afirma: “La Iglesia considera con mucho respeto *los valores morales y religiosos de la tradición africana*: no sólo por su significado, sino también porque ve en ellos *la base providencial para transmitir el mensaje evangélico* y enfocar *la construcción de una nueva sociedad en Cristo* (...). La enseñanza de Jesucristo y su Redención constituyen, en efecto, *el cumplimiento, la renovación y el perfeccionamiento de cuanto existe en la tradición humana*. He aquí por qué el



africano, cuando pasa a ser cristiano, *no reniega de sí mismo*, sino que *toma de nuevo los antiguos valores de la tradición* ‘en espíritu y verdad’ ”.

Sombras:

Los desórdenes, las violencias (los genocidios, las muertes martiriales);

la discriminación racial (el racismo ha sido repetidamente condenado por el Vaticano II);

la falta de participación de la población en el poder civil;

la mala distribución económica;

la falta de reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona humana;

(indirectamente) el analfabetismo y el subdesarrollo agrícola (v. V, 604 y stes.).

– *Carta apostólica y homilía con motivo del 1100 aniversario de los santos Cirilo y Metodio (2 y 14-II-1969):*

* En la carta apostólica (2 de febrero), se destaca la evidencia de que la *cultura eslava* tuvo origen en ambos hermanos tesalonicenses y se subraya que *las costumbres, derechos, leyes, disciplinas, artes, letras*, tomaron el espíritu y el aliento —a partir de la plegaria de Cirilo— por los que se *ennoblecieron, propagaron y crecieron* (VII, 90).

* En la homilía de la concelebración (14 de febrero), se recuerdan, como méritos de Cirilo:



. Su *composición del alfabeto de la lengua eslava* (en este párrafo se dice: “Muchos y dignos obispos y sacerdotes, inspirándose en la obra religiosa y cultural de san Cirilo, han guiado *los pueblos eslavos* —nótese el plural— en las horas difíciles de la historia y mantenido en el pueblo *la conciencia nacional*” —nótese el singular—).

. El haber iniciado *la liturgia bizantina y romana en la lengua eslava* (aquí se comenta: “El Concilio Vaticano II, en su puesta al día litúrgica y pastoral, ha dispuesto que el culto divino sea celebrado *en la lengua propia de cada pueblo*”).

. San Cirilo “dedicó sus energías intelectuales y físicas a la difusión del cristianismo en los pueblos eslavos, entonces *inferiores a Bizancio cultural y socialmente. El respetaba sus particularidades étnicas*, los consideraba todos *iguales en Cristo* y así buscaba *insertarlos en el seno de la Iglesia universal*” (VII, 95 y stes.).

– *Uganda (31-VII y 1-VIII-1969)*:

* Primer saludo a Uganda (31-VII): “Nuestra plegaria sube a Dios a fin de que Africa reflorezca *con toda la riqueza de su cultura y de sus nobles tradiciones* y avance cada vez más rápidamente *por las vías del progreso*” (VII, 525).

* Al presidente de Uganda (31-VII): “La Iglesia católica considera con mucho respeto *los valores morales y religiosos de la tradición africana*” (autocita que ya conocemos: “Africae terrarum”, 14) (VII, 538).

* Al Parlamento ugandés (1-VIII):

. Destaquemos en primer lugar el siguiente pensamiento: “Ni colonialismo ni anticolonialismo, sino ayuda e impulso a la



gente africana, para que sepa crear, *con su propio genio y sus propias fuerzas, las estructuras políticas, sociales, económicas, culturales, adecuadas a sus necesidades* y coordinadas con la sociedad internacional y con la civilización moderna. ¡No temáis a la Iglesia! Ella *no os quita nada*; y os lleva, con su sostenimiento moral y práctico, la que creemos es única, verdadera, suprema interpretación de la vida humana en el tiempo y más allá del tiempo: la cristiana”.

. En segundo lugar, notemos cómo el Papa dirige sus afirmaciones hacia dos puntos básicos:

.. *La libertad de los territorios nacionales* (y aquí habla de independencia civil, de autodeterminación política, de liberación del dominio extranjero): “Nadie quiere sentirse —observaba nuestro venerado predecesor (se refiere a Juan XXIII)— súbdito de poderes políticos provenientes de fuera de la propia comunidad nacional o étnica”.

.. *La igualdad de las razas* (y aquí Pablo VI abunda en un “no” a los antagonismos, la rivalidad, la disparidad de derechos, el odio étnico, la antipatía física) y, en este contexto, dice: “Por eso deploramos que, en algunas partes del mundo, persistan situaciones sociales basadas en la discriminación racial, con frecuencia queridas y sostenidas por sistemas de pensamiento: estas situaciones constituyen una afrenta manifiesta e inadmisibles a los derechos fundamentales de la persona humana y a las leyes de la sociedad civil. Un bien entendido pluralismo resuelve el problema negativo del racismo cerrado” (VII, 555 y stes.).

– *Carta apostólica en el milenario de la Iglesia de Hungría (6-VIII-1969)*:

En esta carta Pablo VI subraya:



La acción *nacional y eclesial* de san Esteban;

la actividad de los misioneros que lograron hacer de los *húngaros* —antes azote de los cristianos— un *pueblo cristiano*;

la contribución de la Iglesia a *una cultura más desarrollada de la nación* y a su fortaleza;

la acción de los cristianos de cara a una serie de *derechos y deberes humanos*: el respeto a la vida humana ya desde su concepción, la libertad de conciencia, la promoción de la justicia social, la voluntad de servicio al bien común y a la verdadera justicia y paz.

– *Discursos a los descendientes de los aborígenes australianos y canadienses (2-XII-1970; 8-VIII-1971)*:

* Australianos (2-XII): véase este expresivo fragmento: “Nos sabemos que tenéis *un estilo de vida propio de vuestro genio étnico, o sea, de vuestra cultura: una cultura que la Iglesia respeta y a la que ella no os pide para nada que renunciéis*. La Iglesia declara que vosotros, como todas las demás minorías étnicas, tenéis todos los derechos humanos y civiles, en todo iguales a los de la mayoría, así como tenéis también ciertos deberes y ciertas obligaciones. Para el bien común, esto requiere que vuestras actividades se armonicen en un espíritu de hermandad y colaboración, en bien de la sociedad a la que pertenecéis. Sin embargo, en esta cuestión debe quedar claro —y Nos queremos subrayarlo— que *el bien común no debe servir jamás de pretexto legal para dañar los valores positivos de vuestro particular modo de vida*. La misma sociedad se enriquece con la presencia de diferentes elementos culturales y étnicos” (VIII, 1353).

* Canadienses (8-VIII): Pablo VI les expresa su estima por *su cultura india* (IX, 677).

– *Discurso a los miembros del Cuerpo diplomático (10-I-1972):*

La Iglesia “estimula el progreso de la cultura, particularmente entre las minorías de las distintas naciones, sobre todo mediante el impulso dado a la alfabetización (...)”. Aquí se trata de la cultura en cuanto atañe a los primeros saberes (X, 35).

– *Discurso al primer embajador de Túnez (22-IV-1972):*

Véase este fragmento: “Hablar de respeto sería demasiado poco: un aprecio sincero, una voluntad de diálogo, *un enraizamiento profundo en la cultura árabe*, sin aislarla de las otras grandes corrientes humanistas y espirituales: esto es lo que nos parece ha de caracterizar a los cristianos. Es el propio Evangelio el que los invita a esta presencia amistosa, al servicio, al amor. Así aportan una contribución desinteresada al *progreso cultural* y espiritual, al *bienestar social* de todos (...)” (X, 410).

– *Discurso al presidente de la República de Indonesia (25-XI-1972):*

“Nos place repetir a este propósito (se hablaba de la incidencia de la Iglesia en el bien del país) lo que hemos dicho a los católicos de Yakarta: la Iglesia está presente para servir doquiera y siempre; pero no como extranjera, porque *ella es asiática entre los asiáticos, indonesia entre los indonesios*; y no hay, por eso, motivo para que un católico deba mudar *sus honestas costumbres tradicionales* o amar menos que los restantes compatriotas *la propia tierra*” (X, 1199).

– *Discurso a los obispos y fieles de Polonia (2-XII-1972):*

“Deseamos, además, recomendaros calurosamente que mantengáis vivo entre vosotros el sentido de la tradición histórica y espiritual de vuestra tierra. Sed profundamente polacos y católicos” (X, 1230).

c) Triple aproximación sintética.

Los textos aducidos nos dan pie para una triple aproximación sintética: a) de menor a mayor, por grupos humanos concretos; b) las constantes de la identidad; c) las constantes de la apertura.

– *De menor a mayor, por grupos humanos concretos:*

Observemos la valoración positiva que se da, desde el punto de vista cristiano-elesial, de las siguientes culturas concretas:

Una ciudad (Milán);

las minorías culturalmente subdesarrolladas de todos los países (de cara a su promoción);

unos grupos étnicos descendientes de aborígenes (Australia, Canadá);

unas culturas nacionales vistas en su formación histórica (Checoeslovaquia, Hungría);

una nación, cuya mayoría de ciudadanos es católica;

un país pagano, a cuyo servicio se autoafirma la Iglesia (Indonesia);



unas culturas de tamaño supraestatal (macroculturas): árabe, negro-africana, negro-intercontinental.

– *Las constantes de la identidad:*

Observemos también, siguiendo la gradación anterior, las que podemos llamar constantes de identidad (fórmula clave: “Pueblos y Culturas: sed vosotros, promoveos, mejorad”):

Inmersión en la tradición milanesa, asimilación del rito ambrosiano;

orientación de la colaboración de la Iglesia hacia las minorías subdesarrolladas, a fin de promoverlas culturalmente;

respeto de la cultura aborigen: no hay que renunciar a ella; tiene todos los derechos humanos y civiles, iguales a los de la mayoría; no vale el pretexto del bien común para dañar los valores positivos de tal peculiar modo de vida;

un respeto y una encarnación tan intensos que conducen (caso de san Cirilo) a la composición del alfabeto eslavo; a la guía de los pueblos eslavos en sus horas difíciles (caso de la Jerarquía); a despertar y mantener en el pueblo la conciencia nacional; a la iniciación de las liturgias bizantina y romana en lengua eslava; a la promoción y desarrollo de la cultura en Hungría (caso de san Esteban).

La fórmula: “Sed profundamente polacos y católicos”;

la fórmula lapidaria clásica (con tantas variantes como culturas): “La Iglesia es indonesia con los indonesios”;

el enraizamiento profundo en la cultura árabe; la interpretación cristiana como suprema interpretación de la vida hu-



mana; la animación de todo el trabajo de interpretación cultural, sin ataduras particulares, por parte de la Iglesia, precisamente para poder vivir todas las fidelidades.

– *Las constantes de la apertura:*

Observemos, finalmente, las que también llamaremos constantes, esta vez de apertura, tanto desde el punto de vista intercultural como desde el punto de vista eclesio-cultural (fórmula clave: “Pueblos y Culturas: abríos a los demás Pueblos y Culturas”):

Punto de vista intercultural:

A los aborígenes se les pide armonización de actividades, hermandad y colaboración en función del bien común;

a la cultura árabe se le habla de no aislarse de las otras grandes corrientes humanitarias y culturales;

a la cultura negro-africana se le habla de coordinación con la sociedad internacional y la civilización moderna;

a la cultura negro-intercontinental se la presenta como un marco global de referencia en cuyo seno se dan bastantes naciones del viejo y del nuevo continente, con diferencias de lengua y de estilo, pero con unidad de origen y con responsabilidad común.

Punto de vista eclesio-cultural:

El Papa Montini da testimonio de su anhelo de encarnación cultural y litúrgica en la Iglesia de Milán (rito ambrosiano), cuando de ella era cardenal;



el interés por las minorías culturalmente subdesarrolladas atestigua la apertura universal de la verdadera Iglesia;

la trascendencia y apertura de Iglesia llevan también a hablar en profundidad de las inserciones realizadas en los países eslavos y en las grandes culturas.

Hasta aquí el dato “material” que nos habíamos propuesto dilucidar brevemente. El nos conduce a reflexionar sobre el otro elemento correlativo, el de la estructura.

2. LA “ESTRUCTURA”: LAS IGLESIAS PARTICULARES.

a) Pablo VI.

Como *introducción* teológica al tema, partiremos de unas consideraciones de Pablo VI sobre la Encarnación y sobre la venida del Espíritu Santo, que nos llevarán con naturalidad a la Evangelización. Todo ello en íntima relación con la realidad cultural que acabamos de evocar como dato “material”.

– *Encarnación:*

* La consecuencia de la Encarnación (homilía al Cuerpo diplomático, 25-XII-1965):

“La fe en Dios encarnado, penetrando, a lo largo de los siglos, las diferentes culturas, purificándolas, enriqueciéndolas, transformándolas. ¡Qué tema tan inacabable de meditación!” (...). “Ahora bien, este enriquecimiento de la cultura es, al mismo tiempo, un admirable principio de unión: una civilización cristiana que madura en un país es la entrada de este país en la grande familia en la que una misma fe hace comulgar las

inteligencias, los corazones y las voluntades. No acabaríamos nunca si quisiéramos detallar estos desarrollos maravillosos que jalonan la historia de la civilización. ¿Y qué es todo esto, en definitiva, sino *la consecuencia de la Encarnación?*” (III, 812).

Nótese, en este texto, la gradación: “cultura - civilización cristiana - la grande familia dotada de una misma fe”. El tema se presta a unas precisiones que ahora no son del caso. Y nótese también cómo es la Encarnación la que está en el origen de una fe en Dios encarnado que deviene principio purificador, enriquecedor y transformador de las culturas.

- * La ley de la Encarnación (discurso al XXI encuentro internacional de Asiriología, 28-VI-1974):

El texto que paso a citar es muy interesante porque nos muestra la ley de la Encarnación obrando ya en el Antiguo Testamento y porque nos habla de una “materia”, sinónima de historia y de cultura, que es enfocada como instrumento de la acción del Espíritu. Se trata, pues, de una consideración “a fortiori” (“si ya en el Antiguo Testamento, más en el Nuevo Testamento, en el que el Verbo se ha encarnado plenamente”) y de una convalidación, sobre la marcha, de la terminología (causa “material”) que hemos utilizado. Dice así Pablo VI:

“Nosotros creemos, nosotros, que es el Espíritu del Dios vivo el que sin cesar ha purificado y elevado su conciencia (la de los hebreos); pero lo ha hecho *a través de una historia, una cultura, “una materia”, fuertemente arraigadas en la humanidad. Es la ley de la Encarnación.* Así como sería difícil comprender la obra de Cristo fuera de la tradición bíblica que asumió, así, en nombre de la verdad, que debe ser nuestro primer desvelo, parece difícil leer hoy el Antiguo Testamento prescindiendo de su *enraizamiento cultural*” (XII, 612).

Nótese asimismo cómo en este texto, a la luz de la ley de la Encarnación, se nos muestra la acción del Espíritu, acción que pasamos a considerar también brevemente —estamos *ambientando* el tema— a continuación.

— *Espíritu Santo (homilía en la festividad de Pentecostés, 21-V-1972):*

“El mensaje de Pentecostés tiene en sí el carisma de la comprensibilidad universal; es la vocación *única* para todos los pueblos más *diversos*; es el primer diálogo con la comunidad entera. Fue el primer estupor del cristianismo irradiante en las naciones, divididas entre sí por aquel mismo medio, el lenguaje, que debería servir para unir las (...). Este es *el milagro de las lenguas: cada uno conserva la propia, pero todos convergen* —en la expresión y en la comprensión— *en la misma verdad* (...). *Uno y todos*; son los dos ejes de esta nueva concepción espiritual, social, mundial de la humanidad polarizada en Cristo” (X, 537-538).

El milagro de Pentecostés consiste en que la pluralidad (todos los pueblos, los más diversos pueblos, la multiplicación de las lenguas) converge en la unidad (en la vocación única, en la misma verdad); de este modo la humanidad se polariza en Cristo.

— *Evangelización (discurso al III Sínodo de Obispos, 27-IX-1974):*

Llegamos con ello a lo que podemos llamar punta de lanza que se adentrará en el corazón de las Iglesias particulares, como veremos en seguida. Baste con este botón de muestra que, además, religa nuestro concepto (evangelización) con el de Pentecostés, al igual que antes el tema del Espíritu se había conec-

tado con el de la Encarnación: “(...) Hablamos, esto es, de la universalidad de la *evangelización*. Esta universalidad significa que *el mensaje del Evangelio* debe ser llevado a absolutamente todos los hombres, *sin ninguna diferencia de lugar, raza, nación, historia, sociedad*, como tuvo lugar el día de Pentecostés: ‘*de todo pueblo que hay bajo el cielo*’ ”.

Así, pues, resumiendo: a) La Encarnación engendra una fe llamada a penetrar en todas las culturas purificándolas, enriqueciéndolas y transformándolas; esta ley de encarnación es tan decisiva que afecta la misma acción preparatoria del Espíritu en el Antiguo Testamento. b) El Espíritu, en el Nuevo Testamento, conduce al “uno y todos”, a “la unidad de vocación en la diversidad de pueblos”, a “la única verdad en la pluralidad de lenguas”. c) La Evangelización debe llegar, en virtud de su universalidad, a todos los hombres y a todos los pueblos, sin diferencia en sus diferencias.

Todo esto nos ambienta sobre una tensión bipolar, tensión que cristaliza en una Iglesia de Iglesias, es decir, en una Iglesia universal, que se realiza en la pluralidad de muchas Iglesias particulares, las cuales no pueden comprenderse, a su vez, sin el marco de referencia de la pluralidad de las culturas y de los pueblos humanos. Es lo que pasamos a ver seguidamente a la luz de “Evangelii nuntiandi”.

b) “Evangelii nuntiandi” (8-XII-1975).

“Evangelii nuntiandi”, que responde al trabajo del Sínodo de Obispos de 1974, después de recordarnos que hay que evangelizar las culturas y testimoniar a Cristo en su seno, nos enseña que, cuando ello se efectúa debidamente, surgen las Iglesias particulares, las cuales: se hallan en tensión bipolar con la Iglesia universal, han de ejercer una triple función y deben vivir en clara apertura a la Iglesia universal.

– *Evangelizar las culturas:*

El documento sinodal-pontificio nos recuerda que “el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres *profundamente vinculados a una cultura* y la construcción del Reino no puede por menos de *tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas*”. Por consiguiente, “hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a *una generosa evangelización de la cultura o más exactamente de las culturas*” (núm. 20).

“Gaudium et spes” (núm. 53) nos había recordado a su vez que la “palabra ‘cultura’ asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la *pluralidad de las culturas*. Estilos de vida común *diversos* y escalas de valor *diferentes* encuentran su origen en la *distinta* manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias y las artes y de cultivar la belleza. Así las costumbres recibidas forman el patrimonio común de *cada* comunidad humana. Así también es como se constituye un *medio histórico* en el cual se inserta el hombre *de cada nación o tiempo* y del que recibe los valores para promover la civilización humana”.

A efectos de nuestra tesis es decisivo concienciarse a fondo de este hecho de la *pluralidad de las culturas*. Sobre todo en aquellos medios en que una determinada cultura es vivida, en mayor o menor grado, como única, absorbente, impositiva y excluyente respecto a otras culturas que no gozan de la mediación de un poder político que las reconozca, las respete y las promueva, mientras ella tiene a su servicio un abuso de poder estatal que la hipertrofia en la misma proporción en que las otras atrofia. Este fenómeno de prepotencia autoafirmativa y heteroexcluyente, de no ser profundamente revisado y modi-

ficado, se integra como un elemento más entre los elementos característicos que configuran aquel “estilo de vida común”, aquella concreta “escala de valores”, aquella “distinta manera de haberse ante la realidad”, aquel “medio histórico determinado”; y pasa a ser vivido con la natural sencillez con que tiende a ser vivido todo dato cultural, en cuanto forma parte de un conjunto que expresa espontáneamente la existencia de un grupo. Ello acumula las inconciencias y las injusticias: las inconciencias del propio excederse y las injusticias para con los ajenos excedidos.

Cuando, por el contrario, constituye precisamente un dato cultural de primer orden, la siguiente verificación de la misma “*Gaudium et spes*” (núm. 54): “El creciente intercambio entre las diversas naciones y grupos sociales descubre a todos y a cada uno con amplitud cada vez mayor *los tesoros de las diferentes formas de cultura*; y así poco a poco se va gestando una forma más universal de cultura, que tanto más promueve y expresa la unidad del género humano *cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas*”. Si este respeto es un honroso atributo de quien posee cultura, con mayor razón lo es de quien, además de civilmente culto, es cristianamente formado; como hemos podido percibir abundantemente a la luz de los anteriores textos magisteriales.

A esta *concienciación del pluralismo cultural* hay que añadir otra lúcida toma de conciencia: la de aquella *energía* que es propia de toda auténtica evangelización. En efecto, nos enseña EN (núm. 19) que, mediante la evangelización respetuosa y eficaz de las culturas, se alcanzan y transforman “*los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida* de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y el designio de salvación”. Así se logra que,

junto a la confirmación de los valores existentes, se dé la purificación de los contaminados y la lucha contra los antivaleores; fruto, todo ello, de las convicciones y de los sentimientos que se adquieren y se viven tras la conversión al Hombre perfecto, Cristo.

Y es que *la penetración cristiana de las culturas* se da a través de *una acción compleja* que, por una parte, guarda distancias —no pueden jamás confundirse ni identificarse el Evangelio y las Culturas—; y, por otra, fermenta íntimamente: asumiendo, discerniendo, purificando, potenciando, armonizando, consumando. A su vez, *esta penetración* posibilita, bajo la guía de la Providencia, nuevos y muy ricos medios para captar y vivir los propios valores evangélicos. Dicha *penetración cristiana* implica un *testimonio* en el interior de las culturas visitadas, servidas y enriquecidas por los mensajeros del Salvador.

— *Testimoniar en el seno de las culturas:*

Una lectura atenta de EN (núms. 21-23), nos lleva a afirmar que las culturas se evangelizan desde dentro por aquellos cristianos que las viven y promueven y que son sus directos beneficiarios y agentes, ya porque en ellas nacen y se realizan, ya porque en ellas se insertan cordialmente. *Evangelizan testimonialmente las culturas* los cristianos que, inmersos en sus respectivas comunidades, *comprenden y aceptan* los valores que las caracterizan: *entran en comunión de vida y destino* con los miembros que las constituyen; *se solidarizan* con los esfuerzos que en ella se dan por lo noble y lo bueno. En una palabra, los cristianos que viven en “*presencia, participación y solidaridad*” respecto a las distintas comunidades humanas.

Este testimonio es doble. Se trata, por un lado, de irradiar con sencillez y espontaneidad la fe, esperanza y amor cris-

tianos; y de anunciar, por otro, clara e inequívocamente, al Señor Jesús. Las culturas se evangelizan, pues, mediante el *testimonio de vida* (irradiación) y mediante el *testimonio de palabra* (anuncio). *Este doble testimonio, fecundado por la acción del Espíritu, engendra y acrecienta la adhesión de fe que origina la comunidad cristiana en el seno de las distintas culturas y en simbiosis salvadora con ellas. Es así como surgen las Iglesias particulares.*

– *El surgir de las Iglesias particulares:*

EN (núm. 62) afirma que *la Iglesia universal se encarna, de hecho, en las Iglesias particulares*; y describe éstas al paso, en trazos rápidos y determinantes. Veámoslos.

Las Iglesias particulares:

. Se constituyen de *tal o cual porción de humanidad concreta.*

. Hablan *tal lengua.*

. Son tributarias de:

.. *Una herencia cultural.*

.. *Una visión del mundo.*

.. *Un pasado histórico.*

.. *Un substrato humano determinado.*

Una elemental reflexión sobre los anteriores datos nos coloca lúcidamente ante *un grupo humano particular* (“tal o



cual porción de humanidad concreta”; “un substrato humano determinado”) y nos detalla como peculiaridades precisas: *la lengua, la herencia cultural, la cosmovisión y el pasado histórico. A partir de tal grupo humano se constituye una determinada Iglesia particular. Por medio de su lengua propia se expresa la concreta Iglesia particular. De su herencia, de su cosmovisión, de su legado histórico, es tributaria la citada Iglesia particular. Por encarnarse precisamente en lo particular, la Iglesia universal, sin dejar de serlo y en virtud de serlo, deviene Iglesia particular. Pasa a ser, sencillamente, respetuosa, amorosa y fiel para con el concreto pueblo y para con la concreta cultura en que trabaja.*

Avanzando en esta idea, el núm. 63 del mismo Documento nos muestra a las Iglesias particulares en tanto que profundamente amalgamadas:

- . No sólo con *las personas*, sino también con
- . *las aspiraciones,*
- . *las riquezas y los límites,*
- . *las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual grupo humano.*

De nuevo, el polo de referencia es *un concreto grupo humano* (nótese la fuerza expresiva de la reiterada fórmula “tal o cual”). Este grupo humano consta de *unas personas físicas concretas* y constituye, él mismo, en cuanto tal, en cuanto grupo humano, un todo característico, *una persona moral*. Pues bien, *la Iglesia particular lo es precisamente en cuanto se amalgama a fondo con dichas personas (físicas) y con dicha persona (moral)*. Esta última es ricamente descrita desde los

puntos de vista: del deseo (aspiraciones), del ser (riqueza y límites) y del comportamiento íntimo (maneras de orar, de amar y de considerar la vida y el mundo). Comprendemos todavía más lo que significa y lo que entraña aquel incondicional talante de respeto, de amor y de fidelidad para con una concreta cultura, para con un concreto pueblo *que contradistingue a una Iglesia particular en su adhesión-inhesión evangelizadora y evangélica.*

Así, pues, cuando la Iglesia universal, poniendo en juego su dimensión católico-misionera, enraíza adecuada y plenamente en la pluralidad comunitaria del mundo —o, si se quiere, en la pluralidad de las culturas—, origina las Iglesias particulares. Puede darse, ciertamente, una penetración cristiana en las culturas que no llegue a esta plenitud. La labor de preevangelización descrita en el núm. 51 de EN pertenece a este tipo o puede englobarlo. Pero, como indica el mismo prefijo —“pre”—, tal tipo de penetración tiende a un objetivo último. La Iglesia universal no descansa en su autodonación a una comunidad determinada hasta que se implanta salvíficamente en ella, con total madurez, como Iglesia particular. Radicalmente hablando, la penetración cristiana de las culturas es un efecto eclesial, y no viceversa; efecto que, a su vez, causa Iglesia y es Iglesia.

— *La tensión bipolar entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal:*

Estas Iglesias particulares, ante cuyas riquezas somos particularmente sensibles los hombres de hoy (v. EN, núm. 62), se hallan en tensión bipolar con la Iglesia universal. Siguiendo la enseñanza de dicho número, establezcamos dos afirmaciones y saquemos de ellas una consecuencia.

* Primera afirmación. Por una parte, “la Iglesia ‘difundida por todo el orbe’ se convertiría en una abstracción *si no tomase cuerpo y vida precisamente a través de las Iglesias particulares*”. Es ella, “universal por vocación y misión, la que, echando sus raíces en la variedad de terrenos culturales, sociales, humanos, *toma en cada parte del mundo aspectos, expresiones diversas*”.

* Segunda afirmación. Por otra parte, “una Iglesia particular que *se desgajara* voluntariamente de la Iglesia universal perdería su referencia al designio de Dios y se empobrecería en su dimensión eclesial”.

** Consecuencia. De aquí se sigue la necesidad de una equilibrada tensión bipolar: “Sólo *una atención permanente a los dos polos de la Iglesia* nos permitirá percibir la riqueza de esta relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares”. Así, pues, ni abstracción, ni desgajamiento: bipolaridad. Hemos de ser coherentes y prestar atención simultánea a ambos polos.

– *Las Iglesias particulares han de ejercer una triple función (v. EN, núm. 63):*

* Primera función. *Asimilar lo esencial del mensaje evangélico*. Es evidente. Sin tal asimilación no habría transmisión del Evangelio.

* Segunda función. *Trasvasar el Evangelio, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que los hombres de dichas comunidades comprenden*. Este trasvase lingüístico debe hacerse con aquella actitud de discernimiento, seriedad, respeto y competencia que exige la materia. Sus campos son variados: las expresiones litúrgicas, la catequesis, la formulación teológica, las estructuras eclesiales secundarias, los ministerios.

* Tercera función. *Anunciar, después, el Evangelio, en este mismo lenguaje.* El anuncio en el lenguaje asumido *implica una apropiación radical de dicho lenguaje.* No basta con el nivel semántico o literario; éste supuesto, hay que llegar al nivel que puede llamarse antropológico y cultural. Aquí el lenguaje ya no es solamente el de la boca o el de la pluma, es *el de todo el pueblo sintonizado en su radical expresividad.* No se trata sólo del lenguaje en cuanto significa y explicita unos conceptos, sino, incluyendo esto —que ya de por sí es tan esencial—, se trata de algo mucho más profundo todavía: del lenguaje en cuanto es expresión de un modo de ser humano, de un grupo humano en su originalidad y contextura. Vale la inversa: se trata de un modo de ser humano en cuanto es expresión, en cuanto es lenguaje; de la originalidad y contextura de un grupo humano, en cuanto son expresividad y comunicación. El lenguaje hablado o escrito es *un aspecto, privilegiado ciertamente, de este lenguaje humano total.*

En la misma proporción en que ejercen esta función, las Iglesias particulares son *fieles a su propia estructura, al polo que les es propio.* Es ésta la mediación esencial que las constituye como tales. Por ello, “la evangelización pierde mucho de su fuerza y eficacia si no toma en cuenta al *pueblo concreto* al que se dirige; si no utiliza su ‘*lengua*’, *sus signos y sus símbolos*; si no llega a su *vida concreta*”.

— *Las Iglesias particulares han de vivir en clara apertura a la Iglesia universal (v. EN, núms. 63 y 64):*

Si, como acabamos de ver —ateniéndonos al ángulo del lenguaje—, un lenguaje desencarnado debilita y esteriliza la evangelización, con lo que el polo de la Iglesia particular se empobrece, ahora —ateniéndonos al ángulo del trasvase— hemos de percibir que, análogamente, “la evangelización corre el riesgo de perder

su alma y de desvanecerse si se vacía o desvirtúa su *contenido*, bajo pretexto de traducirlo; si, queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local, se sacrifica esta realidad y se destruye la unidad, sin la cual no hay universalidad”.

De aquí se sigue la necesidad de subrayar la exigencia de *una clara apertura a la Iglesia universal*; la cual es el otro polo que, como vimos, requiere asimismo “una atención permanente”. EN (núm. 64) destaca, a este propósito, que los cristianos sencillos, evangélicos y abiertos al verdadero sentido de la Iglesia, sienten su *universalidad*, se reconocen en ella y vibran con ella. Por el contrario, sufren cuando se les quiere imponer una Iglesia desprovista de esta universalidad, una Iglesia a la que nuestro Documento llama “regionalista, sin horizontes”.

Se trata, en este último caso, de la negativa experiencia de cualquier tipo de “*nacionalcatolicismo*”, solipsista, autoafirmativo y autoadmirativo; fusión, en último término, de lo negativamente unilateral de una determinada cultura, de lo dictatorialmente impositivo de una determinada política y de lo desviadamente reduccionista de una determinada eclesiología. Muchos hombres de nuestra generación hemos tenido que sufrir esta experiencia. Y sólo oxigenándonos con el aire de la universal Iglesia hemos podido superar un catolicismo politizado y una política catolizada.

III

HACIA UNA VIVENCIA MORAL CRISTIANA DE LA IDENTIDAD Y APERTURA CULTURALES

Habida cuenta de la doctrina expresada en las dos secciones anteriores, esta última parte pretende llegar a unas aplica-



ciones teológicomorales de tipo vivencial en relación con el tema de la identidad y apertura culturales. Y ello no en cualquier parte —esta cuestión es de grande actualidad en todos los continentes—, sino en España. Porque nos hemos reunido para tratar precisamente del tema autonómico en la neoincidente España democrática que nos es dado vivir. Procederé del siguiente modo: en primer lugar, pasaré de la vivencia eclesial a la identidad y apertura culturales, en lo que podemos llamar un viaje de ida; en segundo lugar, viaje de vuelta, de la identidad y apertura culturales, tal como se reflejan en las expresiones constitucionales y estatutarias, a la vivencia eclesial; finalmente, de un modo muy breve, me permitiré unas sencillísimas sugerencias y pistas para la acción.

1. DE LA VIVENCIA ECLESIAL A LA IDENTIDAD Y APERTURA CULTURALES.

a) Angulo eclesial personal.

Voy a reflexionar en voz alta a la luz de lo que acabo de escribir, exponiendo cómo vivo personalmente este aspecto de mi existencia cristiana y humana. Lo haré en dos tiempos.

— *Primer tiempo: identidad:*

Mi cultura inmediata, la de mi comunidad humana espontánea, es la que catalanamente trabaja, se expresa, usa y origina instituciones, cultiva la belleza, etc. (empleo el lenguaje conciliar de GS, núm. 53); la que catalanamente se abre a los restantes valores hispánicos; más allá, a los europeos (recordemos el concepto de “grandes culturas territoriales”, de Juan XXIII); y, más allá todavía, a los universales.

Esta cultura ha asumido, en el decurso de los siglos, el hecho cristiano católico. Más aún; éste ha sido uno de los componentes fundamentales que la han forjado originalmente y que la han vivificado constantemente. Yo, católico, hoy, a finales del siglo XX, encuentro en ella —que es una cultura milenaria— este valor religioso, sin que con ella se confunda, dándole uno de sus sentidos y, a su vez, enriqueciéndose a partir de ella.

Cuando —ciñéndome sólo a realidades de este siglo— medito con Torras i Bages, rezo con Verdaguer, celebro la Eucaristía con los libros litúrgicos traducidos a mi lengua, profeso en ella mis clases de Teología moral, etc., recibo en mí y desde algo que es mío parte de aquello que me atañe más íntimamente, en cuanto soy y quiero ser un discípulo consciente de Cristo. Lo recibo en cuanto que pertenezco a una concreta cultura que ha sido impregnada de catolicismo en muchos aspectos. Me doy cuenta, por ejemplo, de que, si fuera católico en un ambiente musulmán, no gozaría de estas ventajas. Como percibo nítidamente que hay vetas muy importantes de esta cultura mía, que no han sido penetradas por los valores católicos, o lo han sido poco, o los están perdiendo, o se forjan a su margen, o en su contra.

Hoy más que nunca sé bien, adoctrinado por el Concilio Vaticano II, que no puedo ni debo afirmar ningún tipo de nacionalcatolicismo. Que es anticristiano imponer lo cristiano a lo cultural o identificarlo con lo cultural, sin más. Que de lo que se trata es de proponer lo cristiano a lo cultural, de tal modo que, por los caminos del diálogo, se llegue a aquel tipo concreto de simbiosis entre ambos factores que sólo puede darse mediante un uso correcto del derecho humano y civil a la libertad religiosa. Y sé también que esta proposición libre y profunda del mensaje evangélico me urge, en virtud de las plenas exigencias de lo católico-misionero, de lo católico-



pastoral y del diálogo fe-cultura catalana. He de evangelizar mi cultura, he de testimoniar a Cristo en el seno de mi cultura. Lo sé y lo vivo en y a pesar de mis debilidades.

– *Segundo tiempo: apertura:*

A la luz de estas vivencias intuyo por connaturalidad que los hombres, mis hermanos, de todas y cada una de las restantes culturas tengan también derecho, en Cristo —aunque no lo sepan o aunque momentáneamente rehúsen tal derecho—, a que la Buena Nueva, como enseña GS (núm. 58), por un lado, renueve constantemente su vida y su cultura, combata y elimine los errores y los males que provienen de la seducción permanente del pecado, purifique y eleve incesantemente su moral; y, por otro, fecunde como desde sus entrañas sus cualidades morales y sus tradiciones, las consolide y las perfeccione. Un derecho a la plenitud de lo católico, que los hombres no actualizarían en sí mismos si la acción católico-misionera de la Iglesia les llegara sólo individualmente, al margen de su cultura o, lo que es peor y de trágicas consecuencias, contra su cultura (aspecto misional del tema).

Más todavía (aspecto eclesial ya realizado); intuyo que mis hermanos cristianos que pertenecen a las otras culturas de los distintos pueblos de España tienen derecho a vivir, desde y a través de sus propias dimensiones culturales, nuestra común vocación católica. Y que me he de alegrar de ello. Y que les he de respetar. Y que no los puedo subyugar culturalmente, como no pueden ellos hacerlo conmigo.

En cuanto miembro de la Iglesia católica sé que ésta no tiene una cultura concreta que pregonar, sino que se debe encarnar —respetándolas, purificándolas y potenciándolas— en todas las culturas. Brota, de este modo, una vivencia de la

unidad en la pluralidad, que parte de purísimas motivaciones de fe y de Iglesia. Y, si en un determinado momento surge un conflicto, sé que éste puede y debe ser solucionado a partir del respeto prioritario a la cultura del lugar, en cuanto es genuinamente humana, puesto que ésta es expresión radical del pueblo que la origina, la sustenta, la asimila y la vive.

Intuyo que la cultura española global puede considerarse como un conjunto macrocultural, en el que se entrecruzan, fecundándose y no hendiéndose para herirse —si las cosas se hacen debidamente—: por una parte, una veta cultural común, vehiculada mayoritariamente por la lengua castellana; y, por otra, un acervo cultural plurivalioso, compuesto por las distintas culturas de los diversos pueblos —incluidos los de lengua castellana (y ello no es contradictorio)—; conjunto macrocultural, en el que la Iglesia ha sido a su vez coparte de peso substantivo y en el que puede y debe hacerse hoy presente, con renovada energía, de modo análogo al considerado.

Intuyo que las culturas específicas y la macrocultura consideradas se insertan, a su vez, en otras macroculturas más amplias —la latina, la europea, etc.—, en las que también la Iglesia, siempre respetando las reglas de la analogía, debe proseguir, renovar o iniciar su presencia.

Intuyo, por fin, la interconexión de las macroculturas, por un lado, y la cultura planetaria en formación, por otro; lugar asimismo teológico, que requiere la presencia de la “Catholica”, ya que, en Cristo, todo ha sido creado, lo visible y lo invisible; y en El todo puede y debe ser respetado, promovido y armonizado.

Todo ello incluye también lo tensional y no sólo lo armónico, porque lo tensional es parte constitutiva de la realidad hu-



mana histórica y, como tal, puede y debe ser no ya atizado, sino etizado, es decir, elevado a comportamiento moral y, por ende, cristianizado.

Ojalá tuviera en el Espíritu el don de lenguas —el don de las culturas—, para estar presente en todas, siendo así hombre universal. Si ello, por la limitación humana, no me es dado ni siquiera de lejos, sí me es concedido por el don de la caridad — ¡estamos en unas Jornadas de Cáritas!—, alma de la Iglesia y motor de la historia en todo lo que ésta tiene de bueno y santo.

b) Angulo eclesial comunitario.

Me limitaré a sugerir aquí algunos puntos elementales, ya que el tema excede a todas luces la tarea asignada. Lo haré siguiendo también la bipolaridad identidad-apertura.

— *Primer tiempo: identidad:*

Dos datos emergen con específica densidad en este campo: el de los rasgos peculiares de las distintas Iglesias particulares y el de las conferencias episcopales que en cada una de ellas se dan.

El Concilio aplica explícitamente el nombre de Iglesia particular a los Ritos (v. OE, núm. 2) y a las Diócesis (v. LG, núm. 23): en ambos casos nos encontramos ante un uso autorizadamente preciso de la denominación. Por otra parte, en “*Evangelii nuntiandi*” se expone un concepto más amplio de Iglesia particular, que responde, como hemos visto, a las exigencias plenarias de la evangelización, la cual debe plantearse la fermentación cristiana de las culturas. En estas Iglesias particulares, en sentido lato, lo que técnicamente procede es hablar de Sínodos, Concilios, Conferencias episcopales (v. CD, núms.

36-38), así como de Provincias y Regiones eclesiásticas (v. CD, núm. 39 y stes.). Las Conferencias episcopales corresponden, bien a cada nación o territorio (v. CD, núm. 38, 1), bien a varias naciones (v. CD, núm. 38, 5).

Entre las Conferencias episcopales y las comunidades globales que apacientan se da una interacción tal que, por un lado, cada comunidad impregna de sus propias características, fruto de los dones de la Gracia y de las virtudes y deficiencias humanas, a los Pastores que las sirven; y, por otro, éstos por medio de los criterios doctrinales y de las normas morales que les ofrecen las conforman de un modo peculiar, habida cuenta siempre del común denominador cristiano de la Iglesia universal. No es de extrañar, por ello, que “*Evangelii nuntiandi*” sugiera unas notas tan concretas de encarnación que equivalen prácticamente a las que, tanto “*Lumen gentium*” como “*Orientalium ecclesiarum*”, enumeran cuando describen datos característicos, propios de las Iglesias que denominan particulares (teología, derecho, liturgia, espiritualidad, etc.).

Doy por sentado que la realidad de España —sea ésta interpretada como nación de nacionalidades y regiones, como nación de naciones o como estado plurinacional— postula, de hecho, una presencia tal de la Iglesia católica en ella que conduce a hablar, sobre todo a partir del hecho de la Conferencia episcopal española y habida cuenta siempre de las leyes de analogía recordadas, de “la Iglesia (“particular” y/o “regional”) de y en España”, en el sentido amplio de “*Evangelii nuntiandi*” y siempre en el seno de la Iglesia universal.

Pues bien, así como cabe hablar, también analógicamente, de una “Iglesia (“particular” y/o “regional”) de Europa”, que podrá y deberá ser impulsada en la misma medida en que la realidad europea se vaya imponiendo institucionalmente, así,

mutatis mutandis, puede y debe hablarse de unas “Iglesias (“particulares” y/o “regionales”) a nivel de las nacionalidades y regiones del Estado español” —siempre en el sentido de “Evangelii nuntiandi”—, en la misma medida en que la diversidad de pueblos y culturas exige una encarnación evangelizadora y evangélica de la Iglesia para salvar a todo el hombre en todos los hombres. Es ésta una cuestión de principio que creo resulta obvia. Por lo demás, las Conferencias episcopales de las Provincias eclesiásticas adecuadas (o “adecuandas”) a los Pueblos y Culturas, son un dato muy importante que hay que tener en cuenta cuando se habla de esta cuestión.

Pues bien, si la presencia de la Iglesia en los distintos pueblos y culturas de España no ha sido de mera inserción posterior, ni de mera inserción paralela, sino que ha sido decisiva para los orígenes de estas diversas culturas y pueblos, surge esta pregunta: ¿Se ha reflexionado sobre la contradicción enorme que representaría el que se defendiera el deber de encarnación y de inserción y que se loara la presencia aceptadora o generadora de una cultura, en la actividad de la Iglesia que se aproxima por primera vez a un pueblo, y que no se percibiera —si no es ya que se atacara— el deber de la Iglesia de ser fiel a la tarea empezada, cuando lleva no ya decenios sino siglos en su quehacer encarnatorio y evangelizador?

Los distintos pueblos y culturas de la Península fueron moldeados de modo decisivo, en sus mismos orígenes, por la Iglesia. Si uno lee, pongamos por caso, “La tradició catalana”, de Torras i Bages, se da cuenta de hasta qué punto la existencia de Catalunya se debe a la acción benéfica de una Iglesia, la católica, que, de un modo casi natural, contribuyó decisivamente a su surgimiento y modelación. Esta misma Iglesia, en el decurso de los siglos, prosiguió su labor con fidelidad substancial. A su vez, una parte mayoritaria del pueblo ha continuado ofreciendo

a esta Iglesia sus miembros y ha mutuado de ésta conceptos y hábitos de peso decisivo.

¿Acaso esta tarea eclesial debe ser abandonada, por el solo título de ser secular? Por el solo hecho de haber dado tantos y tantos frutos de cultura cristiana y de santidad eclesial, ¿debe hoy la Iglesia católica en Catalunya cesar en su tarea y debe el pueblo catalán oponerse a la benéfica reciprocidad existente entre él y ella? ¿Qué es lo que se impone: cortar e iniciar una era de paganismo o bien, ante una nueva época, replantear los nuevos tipos de presencia y de diálogo que la reflexión teológica, por una parte, y la era de la democracia, por otra, imponen? ¿O acaso hay que postular una continuidad de presencia, pero a través de los moldes de la cultura mayoritaria del Estado y dejar la cultura catalana a merced de sus solas fuerzas y de las diversas ideologías de cuño nacional e internacional que hoy influyen o pretenden influir en Europa?

No estoy postulando algo que sería falso: una especie de ley eterna que dictara una continuidad presencial de la Iglesia en un pueblo determinado, más allá de lo que brinden sus esfuerzos y consienta su aceptación. No. Si otros pueblos y culturas han dejado de ser cristianos, pueden también dejarlo de ser las culturas de la Península. Pero sí estoy recordando que si esto ocurre no significará nada halagüeño; que si esto ocurre se deberá o bien a una grave omisión o bien a un endurecimiento suicida. Y ambas cosas, lejos de ser deseables, son sencillamente negativas. Como es natural, tampoco postulo la eternidad de una cultura, prescindiendo ahora del modo de acción de la Iglesia, de una Iglesia a la que, en bloque, se le ha prometido una asistencia divina que no se ha asegurado a ninguna cultura concreta.

Pero, ¿cuál es el caso de las culturas de la Península? Una verificación secular nos muestra la sorprendente capacidad que éstas patentizan no sólo de continuidad, a pesar de las opresiones y persecuciones sufridas, sino, todavía más, de renovación, de adaptación y de creatividad.

Nuestro tema, estrictamente teológico, afirma, con los documentos del Magisterio en la mano, que la obra misionera debe proponerse la presencia eclesial en todos los pueblos y culturas hasta la plenitud, y que ello conlleva que sean totalmente inaceptables, tanto la tesis de una vuelta atrás en un estadio avanzado como la tesis de una no vigencia del citado deber de plenitud, cuando se pone en juego no ya la actividad misionera, sino el servicio pastoral; como si a éste le fuera lícito adentrarse en meros criterios de correlación de fuerzas políticas, culturales y económicas, y sólo a la acción misionera le fuera exigido operar con criterios de encarnación evangélica.

Más todavía; la situación es tal que no basta con refutar negatividades, sino que es imprescindible afirmar positivities. La conciencia esencialmente evangelizadora de la Iglesia exige a ésta, en su presencia y acción dentro de los distintos pueblos y culturas que se dan en España, un planteamiento muy serio del diálogo de salvación precisamente en aquel nivel de profundidad en que “las culturas”, a partir de la conciencia de sí mismas y de su originalidad, avanzan conscientemente por el camino de “la cultura” (y no es éste un juego de palabras). Voy a seguir concretando a partir de mi comunidad cultural inmediata. Si quiere ser fiel a las exigencias más elementales de su misión evangelizadora, la Iglesia católica en Catalunya debe, de modo urgente, plantearse, en un grado más extenso e intenso que el actual, el diálogo Fe-Cultura catalana. A nivel de escuela, de instituto y de universidad; a nivel de las ciencias y de las artes; a nivel de los medios de comunicación social, etc., se hace

cada vez más imperativa una acción evangélico-cultural de tal envergadura que ponga en juego no sólo este sector de la Pastoral, sino la misma Pastoral y, con ella, una presencia específica que implique todas las riquezas de una Iglesia particular plenamente encarnada.

Desde mi modesto conocimiento de la geografía española, me permito afirmar que esto vale, análogamente, para la presencia de la “Catholica” en las otras nacionalidades y regiones. Pido a quienes conozcan un poco lo que sugiere la situación cultural de Euskadi, de Galicia, etc. que mediten si es o no justo clamar por una pastoral cada vez más encarnada en estas culturas. Y más en estos momentos en que su personalidad se afirma con vigor creciente y en que diversas ideologías tienden a reinterpretarlas radicalmente, apelando a datos étnicos, históricos, cientistas, clasistas, etc. Dicho de otro modo: una presencia de la Iglesia en nuestras culturas y pueblos, que se limite a vehicular una pretendida cultura homogénea “española”, ante la cual las culturas de los distintos pueblos queden marginadas al simple nivel de “rasgos culturales” residuales e integrables, traicionaría las exigencias fundamentales de su deber evangelizador.

No apunto a un mero peligro: ante nuestra vista están hechos que son reales y que muestran que ciertas estructuras pastorales se hallan lejos de ser conscientes de este problema; ignoran, en su continuidad cronológica, su rotura con sus propios antecedentes históricos de encarnación; obstaculizan las intuiciones y los intentos de quienes desean ser coherentemente católicos para con sus propios pueblos —es decir, universales y, por consiguiente, encarnados—; y juegan peligrosamente la carta de una instrumentalización heterocultural, que responde a una interpretación empobrecedora de la unidad, aquella que desune al pretender unificar enrasando.

Como tantas veces, cuando se trata de valores profundos, la solución no está en un “aut-aut” que, en virtud de su solo planteamiento, mutila la riqueza de lo real, sino en un “et-et” que, al respetar las exigencias de la vida, integra en la verdadera unidad lo que, por ser tan rico de valores, clama por la firmeza de la identidad y postula la armonía de la integración.

– *Segundo tiempo: apertura:*

¿Por qué una legítima atención a las Iglesias particulares es enriquecedora, indispensable y urgente? (v. EM, núm. 63). Porque —afirma el mismo texto y número— “responde a las aspiraciones más profundas de los pueblos y de las comunidades humanas de hallar cada vez más su fisonomía”. Efectivamente, éste es uno de los grandes signos de nuestro tiempo. Como evocaremos en seguida, la voluntad de autoafirmación de los pueblos de España ha quedado globalmente plasmada en la Constitución y va quedando en mayor o menor grado expresada en los respectivos Estatutos, aprobados ya o en vías de estudio y aprobación. La Iglesia católica en España debe atender a este hecho al menos con una intensidad análoga a aquella con que es vivido cívicamente por quienes —pueblo y dirigentes— lo protagonizan. Debe atenderlo mediante su autorrevisión a la luz de la teología de la Iglesia particular, entendida en la acepción amplia sobredicha.

Pienso que es interesante a este respecto llamar la atención sobre un triple hecho. Se trata de mantenerse abiertos a la comunicación; de superar, consiguientemente, toda actitud de cerrazón; y de corregir toda postura de imposición.

* En cuanto a la comunicación, creo que es importante recordar aquella doctrina de EN, que la presenta como función de la catolicidad. Cuanta mayor es su ligazón con la Iglesia uni-

versal, tanta mayor capacidad posee la Iglesia particular de traducir la fe, de evangelizar y “de comunicar a la Iglesia universal la experiencia y la vida de su *pueblo*, en beneficio de todos” (EN, núm. 64).

El primer momento, el de la traducción, es explicitado de modo abundante en éste y en el número siguiente (65). Obsérvese este rico paralelismo:

Núm. 64

“Traducir el tesoro de la fe en la legítima variedad . de expresiones de la profesión de fe, . de la oración y del culto, . de la vida y del comportamiento cristiano, . del esplendor del *pueblo* en que ella se inserta”.

Núm. 65

“Traducido en todos los lenguajes, este contenido no debe ser encentado ni mutilado; . revestido de símbolos propios de cada *pueblo*, . explicitado por expresiones teológicas que tienen en cuenta medios *culturales, sociales y también raciales* diversos, debe seguir siendo el contenido de la fe católica (...)”.

A mayor ligazón con la Iglesia universal corresponde también una mayor capacidad de evangelización (segundo momento); en cuanto evangelizadora, esta Iglesia particular es “capaz de beber en el patrimonio universal para lograr que el *pueblo* se aproveche de él”.

De aquí el tercer momento, ya indicado: el de la comunicación “*de la experiencia y la vida de su pueblo*” (EN, núm. 64), comunicación que repercute en bien no sólo de las Iglesias particulares que operan en los pueblos cercanos, sino de toda la Iglesia universal: “*en beneficio de todos*”.

* Este sí a la apertura de comunicación implica, evidentemente, un no a toda cerrazón, la cual debe ser continuamente superada. EN (núm. 64) recuerda, por un lado, el sufrimiento de los fieles cuando “se les quiere imponer una Iglesia desprovista de esta universalidad, Iglesia regionalista, sin horizontes”; y, por otro, el hecho de que, cuando una Iglesia particular “se ha desgajado de la Iglesia universal y de su centro viviente y visible, muy difícilmente ha escapado —si es que lo ha logrado—” al doble peligro del aislamiento-desmoronamiento y de la pérdida de la libertad.

* Finalmente, la apertura de que hablamos excluye asimismo toda postura de imposición. Si la cerrazón peca por carta de menos, la imposición peca por carta de más. Me extenderé un tanto en este tercer aspecto, porque, personalmente, veo en él un mayor peligro entre nosotros, debido a un largo condicionamiento univocista. Para que se capte mejor lo que quiero decir, voy a ejemplificar la idea.

Se va a trabajar —episcopal, sacerdotal, religiosa, seglarmente— a un país de misión: ni siquiera entra en mientes discutir (hablo de hoy; en otras épocas no fue así, por desgracia) no sólo la necesidad, pero ni siquiera la conveniencia, de prepararse para una plena encarnación cultural, institucional, lingüística, costumbrista, etc., en relación con el país de destino. Se va a trabajar a una nacionalidad de cultura, lengua, costumbres, etc. distintas, pero esta nacionalidad se da en España: en este caso no son pocos los que no sólo no se plantean el problema de encarnarse, sino que —por el contrario— o bien actúan con una inconciencia que abruma, o bien se convierten de un modo premeditado en agentes culturales de su concepción uniformista de España, a partir de una pretendida igualdad que pasa a ser una enrasadora asimilación y una impositiva discriminación.

Si esta actitud, que responde a una concepción en último término cultural y política de la vida española, se explicitara como lo que es (hablo de la premeditada): como algo político y cultural, uno sabría a qué atenerse. Pero lo trágico de la cuestión es que quienes así proceden lo hacen en el ámbito eclesial y en la acción eclesial; su actuación es en virtud de su función de miembros de la Iglesia.

Cuando, pongamos por caso, determinados obispos, lejos de encarnarse en su diócesis de nombramiento —diversa culturalmente de su diócesis de origen—, han perpetuado, mediante abuso, el uso exclusivo y excluyente de su propia lengua; han impuesto tal uso en actos e instituciones eclesiales; han desconocido sistemáticamente la cultura del lugar y el diálogo salvífico con ella; han marginado a los sacerdotes diocesanos que se han significado en su fidelidad humana y cristiana a la misma, etcétera, han procedido no como obispos de la Iglesia católica (: universal, encarnada en todos los pueblos), sino como hombres llevados por su propia opinión política.

Cosa análoga podemos decir evocando el comportamiento de ciertas congregaciones religiosas: divisiones provinciales que no tienen en cuenta las realidades culturales y lingüísticas; noviciados totalmente desarraigados de las mismas, con una formación culturalmente homogeneizadora; nombramientos y destinos que no respetan para nada las exigencias culturales del lugar; apelaciones a la vida fraterna, a la unión, a la plegaria litúrgica con argumentos de uniformidad lingüística oficial como signo de unidad; planeamiento, organización y ejecución de la enseñanza de millares de niños y adolescentes sin otros horizontes que los del uniformismo fáctico; molestia agria ante la sola posibilidad de un diálogo bilingüe; no aceptación de que un destino permanente en otro pueblo de distinta lengua y cultura plantea —*eclesialmente* hablando— las consecuencias

concretas del hacerse todo a todos, con obras y no con solas palabras; etc. Esto ha sido así, en muchos casos, hasta ahora. Esto perdura así todavía en proporción mayor de lo que sería comprensible en este momento de transición. Ello es de esperar que irá cambiando rápidamente —empiezan a darse bastantes signos alentadores de mejora—.

A quien encuentre duras estas palabras, le ruego piense seriamente qué escribiría si tales hechos hubieran tenido lugar, por imposición religiosa, en su pueblo y en su cultura, impuestos hasta ahora de toda imposición exterior; bien éste —el de la genuinidad cultural— tan grande como el de la salud, que sólo se conoce de verdad cuando se pierde y que jamás se añora tanto como cuando se sufre. Los que nunca se han visto perturbados radicalmente en su educación (enraizada en su medio, ensamblada en su cultura, expresada en su lengua y abierta a la universalidad) por otro medio, por otra cultura, por otra lengua, ni reducidos a la clandestinidad, no darán jamás suficientes gracias a Dios por el bien que ello significa para su integridad humana y para su capacidad de armónica impregnación cristiana.

Cada día estoy más convencido de que la Iglesia católica en España está llamada, a la luz de sus propias exigencias de encarnación salvadora en todos los pueblos y lenguas, a ser un agente primordial de reconocimiento, promoción y defensa del derecho fundamental de los pueblos de España a su identidad y realización, y, no a pesar de ello sino precisamente por ello, a ser simultáneamente un fermento inapreciable de solidaridad entre estos mismos pueblos, por los citados caminos de la comunicación, de la superación de las cerrazones y de la supresión de las imposiciones; es decir, un trascendente instrumento privilegiado —porque educa las conciencias, vigoriza la voluntad y cultiva la caridad— de la identidad y apertura culturales. Viene

a la mente el precioso texto de GS (núm. 42): “Las energías que la Iglesia puede comunicar a la actual sociedad humana radican en esa fe y en esa caridad aplicadas a la vida práctica. No radican en el mero dominio exterior ejercido con medios puramente humanos”. Es iluminador y confortante recordar estos imperativos del Amor, de la Caridad.

2. DE LA IDENTIDAD Y APERTURA CULTURALES A LA VIVENCIA ECLESIAL.

Si, hasta ahora, la teología de la Iglesia nos ha conducido —desde el imperativo misionero y desde su constitutiva catolicidad— al respeto, asunción, purificación y promoción de la identidad y apertura culturales, en este momento es la realidad misma de la identidad y apertura culturales la que, desde su densidad histórica, política y humana, proclama la exigencia ética de ser respetada en su estructura y muestra la predisposición trascendente a ser asumida, por el libre camino de la predicación y de la fe, como elemento “material” de una Iglesia particular que sea plasmación-mediación de la Iglesia universal. Se trata del viaje de vuelta al que hicimos referencia al principio de esta tercera sección.

Elaboraré, en primer lugar, un muestrario de datos de identidad y de apertura culturales que emergen de las afirmaciones constitucionales y estatutarias; y pasaré a subrayar, acto seguido, su significado de exigencia y de “signo del tiempo” para la Iglesia católica en España.

- a) La identidad y la apertura culturales desde las afirmaciones constitucionales y estatutarias.

Ciñámonos estrictamente al tema de la identidad-diferencia. Cito resumiendo.



– *En el campo de la identidad:*

* La Constitución reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones (2).

Las lenguas españolas son oficiales en las respectivas comunidades autónomas (3, 2).

La riqueza de las distintas modalidades lingüísticas de España es un patrimonio cultural que será objeto de especial respeto y protección (3, 3).

Los poderes públicos garantizarán la conservación y promoverán el enriquecimiento del patrimonio histórico, artístico y cultural de los pueblos de España y de los bienes que lo integran (46).

El Rey prestará juramento de respetar los derechos de las comunidades autónomas (61, 1).

El Estado se organiza territorialmente en comunidades autónomas. Estas gozan de autonomía para la gestión de sus intereses (137).

Las provincias limítrofes con características históricas, culturales y económicas comunes, los territorios insulares y las provincias con entidad regional histórica, podrán acceder a su autogobierno y constituirse en comunidades autónomas (143, 1; v. también 151, 1; disp. trans. 1, 2, 4, 5).

La Constitución ampara y respeta los derechos históricos de los territorios forales (disp. adic. 1).

Se derogan las leyes del 25 de octubre de 1839 en lo que pudieran afectar a las provincias de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya. En los mismos términos la del 21 de julio de 1876.

* El Estatuto (permitidme que me refiera sólo al catalán por ser el que más directamente me afecta: doy por supuestas las leyes de la analogía en lo que atañe a los restantes Estatutos) afirma: El pueblo de Cataluña recobra sus instituciones de autogobierno. Cataluña manifiesta su voluntad de constituirse en comunidad autónoma. Cataluña recupera su libertad. El Estatuto es la expresión de la identidad colectiva de Cataluña y define sus instituciones. El pueblo catalán proclama como valores superiores de su vida colectiva la libertad, la justicia, la igualdad, y manifiesta su voluntad de avanzar por una vía de progreso que asegure una digna calidad de vida para todos los que viven y trabajan en Cataluña. La libertad colectiva de Cataluña encuentra en las instituciones de la Generalidad el nexo con una historia de afirmación y respeto de los derechos fundamentales y de las libertades públicas de la persona y de los pueblos; historia que los hombres y mujeres de Cataluña quieren continuar para hacer posible la construcción de una sociedad democrática avanzada (Preámbulo).

La lengua propia de Cataluña es el catalán (3, 1 y 2).

– *En el campo de la apertura:*

* La Constitución reconoce y garantiza la solidaridad entre todas las nacionalidades y regiones (2).

El Estado garantiza la realización efectiva del principio de solidaridad, velando por el establecimiento de un equilibrio económico adecuado y justo. Las diferencias entre los Esta-

tutos de las distintas comunidades autónomas no podrán implicar, en ningún caso, privilegios económicos o sociales (138, 1-3).

Con el fin de corregir desequilibrios económicos interterritoriales y hacer efectivo el principio de solidaridad, se constituirá un Fondo de Compensación con destino a gastos de inversión (158, 2).

Todo ello con el telón de fondo de un pueblo, el español, en el que reside la soberanía nacional y del que emanan los poderes del Estado; Estado que se caracteriza como social y democrático de derecho, y que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico: la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político (1, 2 y 1). España es un pueblo (1, 1) de pueblos (46); es una nación (2) de nacionalidades y regiones (Ib.).

* El Estatuto define las relaciones de Cataluña con el Estado en un marco de libre solidaridad con las restantes nacionalidades y regiones. Esta solidaridad es la garantía de la auténtica unidad de todos los pueblos de España (Preámbulo).

El idioma catalán es el oficial de Cataluña, así como también lo es el castellano, oficial en todo el Estado español (3, 1-2).

El título primero define las competencias de la Generalidad.

El Estado y la Generalidad colaborarán en sus acciones para el fomento y el desarrollo del patrimonio cultural común en sus diferentes expresiones lingüísticas y modalidades. En el marco de esta colaboración se facilitará la comunicación cul-

tural con otras comunidades autónomas y provincias, prestando especial atención a todas aquellas con las que Cataluña hubiese tenido particulares vínculos históricos, culturales o comerciales (disp. adic. 5).

El principio de solidaridad interterritorial a que se refiere la Constitución se aplicará en función de la relación inversa de la renta real por habitante en Cataluña respecto a la del resto de España (45, 1, c).

En resumen, nos hallamos ante una estructuración de la comunidad política española que reconoce, respeta y promueve la variedad en la unidad; responde al derecho de cada pueblo a su realización; afirma la recuperación histórica de los derechos de los pueblos y territorios; organiza cauces eficaces de solidaridad; y promueve la vivencia de valores morales y políticos básicos: libertad, justicia, igualdad, fidelidad a la historia, democracia, pluralismo, progreso. Estos valores constituyen un buen caldo de cultivo para la vivencia-vigencia de dichos derechos y de dicha solidaridad.

- b) Una exigencia y un “signo del tiempo” para la Iglesia católica en España.

Si la Constitución —junto con los Estatutos— reconoce, afirma, garantiza y promueve la pluralidad de pueblos y culturas que integran España (y con ello se intenta dar una nueva respuesta a un problema secular que no ha obtenido ni puede obtener su solución por los caminos del unitarismo absorbente, enrasador e impositivo), esta proclamación jurídico-política, que no crea un hecho sino que lo acepta y lo respeta, constituye un toque de atención verdaderamente importante para todo miembro de la Iglesia católica que tenga conciencia del deber de ésta de reconocer, respetar y asumir, a su vez —de

otra manera, por otros títulos y con otros fines—, este hecho de la pluralidad de pueblos y de culturas del mundo.

Se trata, en primer lugar, de una exigencia moral. Porque los pueblos y culturas que están en cuestión son verdaderos pueblos y verdaderas culturas. Ahora bien, los pueblos y las culturas gozan de una dignidad y una inviolabilidad éticas que les son inherentes por su condición de humanos, por ser explicitación concreta de la dimensión social del hombre. Y la Iglesia debe ser la primera en dar ejemplo operante de respeto a esta dignidad e inviolabilidad. Ya por este sólo título, ella no puede dejarse instrumentalizar por ninguna política absorbente que niegue, a título de expansión indebida o de hecho consumado, el derecho de un solo pueblo, por débil que sea, a ser y a ser bien (*esse et bene esse*). Si se dejara instrumentalizar, cometería injuria y causaría escándalo.

Se trata, en segundo lugar, de una exigencia teológica. El Señor ha enviado su Iglesia a todos los pueblos, para mutuar de todos ellos, en todos los tiempos, los fieles que, agregándose a ella, se congregan en Cristo para vivir, testimoniar y proclamar, de modo visible, la salvación. Esta acción evangelizadora de la Iglesia implica —como hemos visto abundantemente a la luz de la doctrina del Magisterio y no es necesario repetir— una presencia asuntiva, purificadora y perfeccionadora del hombre, que atañe también a su dimensión cultural. Pues bien, la Iglesia católica en España se encuentra, recordémoslo, ante verdaderos pueblos y verdaderas culturas. Su labor pastoral — ¡una labor que ha acompañado milenariamente a estos pueblos y culturas!— no puede, sin olvido substancial de su deber, dejar de lado esta faceta constitutiva de su misión encarnadora y salvífica. La Iglesia no puede hacer acepción ni de personas ni de culturas y pueblos.

Pero ocurre que lo que es dato “natural” permanente deviene hoy, además, “signo del tiempo”. El que la Iglesia universal se encarne de hecho en las Iglesias particulares, es decir, en unas Iglesias “constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta, que hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un sustrato humano determinado”; este hecho, hoy, dice mucho a los hombres. Lo vimos. “La apertura a las riquezas de la Iglesia particular responde a una sensibilidad del hombre contemporáneo” (EN, núm. 62). “Una legítima atención a las Iglesias particulares (...) responde a las aspiraciones más profundas de los pueblos y de las comunidades humanas de hallar cada vez más su propia fisonomía”.

El espacio de este artículo y el peligro de reiteración (no sería, de hecho, reiteración) desaconsejan efectuar un paralelismo entre los textos constitucionales y estatutarios aducidos y los textos del Magisterio que les corresponden análogamente desde el punto de vista ético y les iluminan desde el punto de vista teológico. El lector que lo desee podrá realizar, con la documentación aportada, este trabajo verdaderamente enriquecedor.

EPILOGO:

UNA MODESTA INDICACION DE PISTAS

Para realizar lo dicho con amor eficaz pienso que se pueden avanzar algunas sugerencias y pistas para la acción:



1. Que la Iglesia católica *se encarne cada vez más profundamente* en cada uno de los pueblos y culturas que se dan en España. Ello implica que los miembros de la Iglesia (seglares, religiosos y clero) se revistan de las cualidades de inserción y asunción culturales que hemos considerado a la luz de las enseñanzas del Magisterio.

2. Que los católicos conscientes contribuyamos, en y desde nuestra condición de *miembros de la Iglesia*:

a) A acrecentar un *espíritu de encarnación evangelizadora y evangélica* que dé como fruto *la plenitud de la Iglesia particular* en nuestros respectivos pueblos y culturas, para el bien temporal y eterno de los hombres y las mujeres que las componen.

b) A actualizar y vivir *las exigencias de comunicación* que fluyen de las genuinas Iglesias particulares, en el seno de la Iglesia universal, superando las actitudes de cerrazón y las posturas de imposición que eventualmente puedan surgir en lo eclesial por hipertrofia de lo propio y desconsideración de lo ajeno.

c) A potenciar aquellos *organismos* –Conferencias episcopales de las Provincias eclesiásticas, organismos concretos de pastoral (entre ellos los de Cáritas)– que, fluyendo connaturalmente de la vitalidad de las Iglesias particulares, posibiliten y favorezcan la estructuración de la identidad y apertura eclesiales.

3. Que los católicos conscientes contribuyamos, en nuestra calidad de *ciudadanos*:

a) A crear un *espíritu de reforma y progreso* que posibilite la potenciación de las posibilidades y la corrección de los

defectos de nuestros respectivos pueblos y culturas, evitando acusar a las culturas y pueblos hermanos de aquellas deficiencias que provienen de nuestra causalidad y omisión.

b) Al *trabajo democrático* —político, económico, cultural y social— que se propone actuar y profundizar las posibilidades de autorrealización y de concordia que ofrecen la actual *Constitución* y los *Estatutos* ya aprobados o en vías de redacción y aprobación.

c) A “*etizar*” —y no a “*atizar*”— *los aspectos conflictivos* que surjan en toda esta gama de afirmaciones y de interrelaciones, lo que implica una conciencia política de tal madurez que no se escandalice de las tensiones y que luche honradamente por la defensa y armonización de todo lo que es verdadero, justo, solidario y libre.

4. Finalmente —¿será demasiado concreto y utópico?—, me permito sugerir la siguiente iniciativa: que Cáritas española, en nombre de todas las Cáritas de la Iglesia que trabajan en las distintas nacionalidades y regiones, proponga “a quienes corresponda”: que en las escuelas de España se enseñe a los niños españoles, junto con la lengua oficialmente común, *las doscientas palabras más usuales de la vida diaria en cada una de las lenguas de las nacionalidades*. Y que lo hagan con el espíritu y el gozo que corresponden a aquel rico y enriquecedor patrimonio común de que habla la Constitución.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Para la documentación magisterial se han usado:

- a) PIO XII: Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII.
- b) JUAN XXIII: Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII.
- c) PABLO VI: Insegnamenti di Paolo VI.

Todos editados por la “Tipografia poliglotta vaticana”. Se citan por el número del volumen y la o las páginas.

- d) CONCILIO VATICANO II: Documentos del Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones. Edición de bolsillo, BAC, Madrid.

OTRAS NOTAS

- 1) Para la segunda parte: 2, b) y la tercera: 1, a), he transcrito, con ligeras modificaciones, parte de lo que expuse en: “Dimensión universalista misionera de la Iglesia”, sección segunda (Catolicidad misionera y cultura). (Ver: Domund 1976, Obras misionales pontificias, Fray Juan Gil, 5, Madrid - 2).
- 2) Cuando distingo entre acepción amplia y acepción autorizada de Iglesia particular (v. pág. 194), evito deliberadamente entrar en una discusión sobre propiedad terminológica, ya que no entra en la finalidad de este trabajo. Personalmente me inclino a distinguir entre acepción magisterial y acepción teológica del término Iglesia particular, con el bien entendido de que el Magisterio no sólo fija la primera, sino que opera también con la segunda.

LA COMUNION Y LA DIFERENCIA EN EL PROYECTO UTOPICO DE JESUS

Por Manuel Fraijó, s.j.

1. Introducción: contra los anacronismos.

El capítulo 17 del evangelio de Lucas narra la curación de diez leprosos. Quedan limpios en el camino, mientras, siguiendo la prescripción de Jesús, acuden a presentarse a los sacerdotes. Uno de ellos, samaritano, al experimentar el milagro en su carne, vuelve a dar gracias a Jesús. Los nueve restantes, en cambio, no retornan.

Importantes exegetas actuales no conceden carácter histórico a este relato. Más que de un acontecimiento real, ocurrido durante el ministerio público de Jesús, se trataría de una especie de parábola creada por Lucas y portadora de un mensaje muy concreto: hay que volver siempre a Jesús, es necesario predicar la vuelta a los orígenes. Lucas quiere decir: Jesús no ha sido únicamente el “episodio desencadenante” de un nuevo movimiento religioso; su función no se reduce a ser un simple punto



de partida, que posteriormente pueda ser arbitrariamente marginado. El samaritano, volviendo sobre sus pasos en busca del origen de su curación, simboliza la necesidad de un retorno constante a la persona de Jesús.

Desde esta escena de Lucas está perfectamente justificado que los organizadores de estas Jornadas sobre el tema candente de las autonomías y su relación con la solidaridad, se hayan acordado de Jesús. Es legítimo, incluso necesario, el que, como cristianos, nos remontemos a él con todo el cúmulo de problemas y aporías que la hora presente nos depara. Lo han hecho, antes que nosotros, las generaciones que nos precedieron. Y tal vez lo seguirán haciendo algunas de las venideras. Está bien, por tanto, que, además de abordar aspectos útiles del tema autonómico —su dimensión política, económica, social, cultural—, dediquemos un rato a algo tan “inútil” como puede ser, a primera vista, su vertiente teológica. Advirtamos, eso sí, que una vez más los que esperen recetas, consignas prácticas de acción, quedarán decepcionados. Y es que —digámoslo desde el comienzo— la reflexión teológica, aunque debe potenciar para la praxis, no determina el funcionamiento concreto de esa praxis. Cada parcela de la vida humana posee autonomía propia, leyes específicas y una dinámica interna que se resisten a toda determinación heterónoma. La teología desarrolla visiones, utopías, principios últimos que deben presidir la acción del hombre en este mundo. Pero no ahorra a nadie el deber de castigar la propia imaginación, de desarrollar al máximo las “latencias y potencias” de la realidad (Bloch). Y esto, “etsi Deus non daretur” (Bonhoeffer), como si el hombre tuviese que hacer frente en solitario a las tareas y retos que le lanza la historia.

Es de alabar que los responsables de Cáritas se hayan acordado de Jesús de Nazaret, al organizar estas Jornadas de refle-



xión. El problema es si Jesús se acordó también de ellos; es decir, si la temática que nos ocupa y preocupa estuvo de algún modo presente en su horizonte vital, si rastreando en sus palabras y en su acción descubrimos un interés más o menos explícito por nuestro problema.

Digamos sin tapujos ni dilaciones que el tema de las autonomías, con la urgencia y características con que es vivido en nuestro país en estas fechas, no fue un problema concreto con el que el Jesús terreno tuviese que enfrentarse. Los Evangelios ofrecen una cierta información sobre el comportamiento de Jesús frente a los estratos marginados de la sociedad de su tiempo: mujeres, niños, pobres, enfermos, pecadores. También sobre otros episodios importantes de la vida pública de Jesús recabamos datos informativos fidedignos. No se pone en duda, por ejemplo, que Jesús fue bautizado por Juan y que terminó su corta vida sufriendo el suplicio de la Cruz. Sin embargo, en vano buscaríamos información en los Evangelios sobre la actitud de Jesús frente a intentos autonómicos. Nuestra aproximación a esta temática sólo puede ser indirecta. Pero aproximación indirecta no es sinónimo de aproximación pobre.

Estas matizaciones explican que el título de nuestra conferencia no sea: “Jesús ante las autonomías”, sino: “La comunión y la diferencia en el proyecto utópico de Jesús”. Esperamos por este camino, ciertamente indirecto, llegar a iluminar algún aspecto del tema de las autonomías, evitando, al mismo tiempo, el anacronismo de relacionar a Jesús directamente con ellas.

De estos anacronismos está la historia llena. Para un “buen liberal” del siglo pasado, por ejemplo, era cosa clara que Jesús tenía que haber respirado los mismos aires liberales que él. Nosotros no queremos cometer esta ingenuidad histórica. Por



eso, afirmamos ante todo la distancia que nos separa de él y reconocemos, distanciándonos así de entusiasmos románticos de un pasado no muy lejano, que no tenemos acceso directo a la figura de Jesús. Nuestra aproximación a él pasa necesariamente por la mediación de los hombres que redactaron unos escritos —los Evangelios— en los que relatan experiencias y acontecimientos que impactaron al grupo que siguió más de cerca los años —tal vez sólo meses— de la vida pública de Jesús. Sabemos que estos Evangelios no son una biografía científica de Jesús; que están redactados siguiendo los géneros literarios de una época que se vale de acontecimientos no históricos para resaltar verdades teológicas. Veámoslo con algunos ejemplos. Hoy no es posible determinar la magnitud del abandono en que los discípulos y el pueblo dejaron a Jesús en sus últimas horas. Pero, si para fines teológicos es necesario, Marcos dirá sin reparos que los discípulos “huyeron todos” (14, 50) y que la gente gritaba: “crucifícale” (15, 13). Así quedará radicalmente destacado algo que teológicamente interesa mucho a Marcos: que Jesús recorre su camino trágico en perfecta soledad, abandonado incluso del Padre: “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?” (15, 34). ¿Se dio históricamente este abandono total o es teología de Marcos? He aquí algo que nunca sabremos.

Y es que los Evangelios no son protocolos estenográficos que reflejen con fidelidad histórica lo acontecido. No pretendían rigor científico ni contaban con que nosotros los estudiásemos a dos mil años de distancia. Se trata de documentos con finalidad pastoral, escritos desde el ámbito de comunidades nacientes, acuciadas por problemas de convivencia, de autoridad, de determinación de lo específicamente cristiano. De ahí que sean difíciles de armonizar entre sí. No pretenden contar todos *lo mismo*, sino hablar todos *del mismo*. Se relacionan mutuamente con una libertad insospechada.

Donde Marcos, por ejemplo, había dejado constancia de que Jesús curó a muchos enfermos, Mateo corregirá afirmando que curó a todos. Si, en Marcos, Jesús cura a la hija de Jairo poco después de que termine de expirar, en el relato de Lucas curará al hijo de la viuda de Naín cuando ya lo llevan a enterrar. Juan continuará la escalada de lo prodigioso haciendo que resucite a Lázaro cuando éste lleva ya cuatro días en el sepulcro. En estas narraciones de resurrecciones es evidente la intención teológica de los evangelistas: mostrar que Jesús es el Señor de la vida y de la muerte en cualquier situación, por muy desesperada que sea. Menos evidente y más difícil de investigar es la determinación del núcleo histórico que pueda subyacer a estos relatos.

Esta voluntad de corrección mutua se podría documentar con innumerables ejemplos. Enumeremos sólo algunos. Marcos dedica nueve versículos a la curación de la hemorroisa. Siguiendo el esquema helenista de narrar milagros, describe la enfermedad (flujo de sangre), su duración (12 años), el esfuerzo inútil de los médicos, los gastos ocasionados, la técnica empleada por Jesús para curarla (contacto con su manto). La narración posee marcado carácter legendario. Sobre todo, la técnica utilizada en la curación —tocar manto— tiene fuerte sabor mágico. Por eso, Mateo reducirá los nueve versículos a tres, suprimiendo el carácter mágico de la curación: será la palabra de Jesús la que cure y no la acción de tocar la orla de su manto. En lenguaje actual diríamos que Mateo ha desmitologizado a Marcos.

Según Marcos, Jesús llamó “Satanás” a Pedro (8, 33). Lucas, en cambio, suprime esta dura imprecación. Es comprensible. Lucas convierte la vocación de Pedro en objeto de una historia milagrosa para resaltar su superioridad sobre los demás discípulos. Difícilmente puede, por tanto, transmitir que Jesús le aplique tan riguroso calificativo. Opta por la libertad frente a



Marcos. En general, Lucas ofrece una imagen más positiva de los discípulos que los otros sinópticos: omite la información sobre la huida, abrevia la escena de Gesemanit en su favor. Guiado por esta misma libertad, Mateo (10, 32) realiza una identificación entre Jesús y el Hijo del Hombre, que Marcos (8, 38) había evitado. Un avanzado estado de reflexión cristológica denota asimismo el siguiente ejemplo: en Lucas (17, 33) afirma Jesús: “Quien intente guardar su vida la perderá; y quien la pierda la conservará”. Marcos (8, 35) y Mateo (10, 39) añaden dos partículas muy importantes: “por mí”. Parece que el texto más antiguo sería el de Lucas. El “añadido” de Marcos y Mateo denota ya reflexión cristológica explícita, pospascual. (Cfr. para estas observaciones de carácter exegético: H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, en: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1971, 243-282).

Hemos querido ofrecer en esta introducción algunos indicios de que no es posible el acceso directo a Jesús. Nuestra búsqueda de su verdad pasa por la captación de esa verdad, realizada por sus amigos. Pero sus amigos, como él, pertenecían al mundo oriental y vivían en un universo pretécnico, familiarizado con la existencia de demonios y ángeles, con la llegada inminente del fin del mundo. Creer en Jesús no puede significar para nosotros —Bultmann lo dejó claro— asumir la concepción del mundo precientífica, propia de Jesús y sus seguidores. Se impone una lectura crítica de los Evangelios como único medio posible de comprender hoy su mensaje. Una lectura literal, que se cierre a una hermenéutica histórico-teológica, contiene una aparente fidelidad, pero en el fondo es una traición al texto evangélico.

2. Comunión y diferencia en la vida de Jesús.

a) *Con los discípulos.*

Desde sus comienzos, la vida de Jesús estuvo marcada por profundas tensiones: rechazo y aceptación, éxito y fracaso, comunión y diferencia. En los Evangelios aparece claro que Jesús tuvo seguidores pertenecientes a diversas clases sociales e incluso a grupos enfrentados entre sí ideológicamente. Le siguió un grupo de pescadores y artesanos, de gente humilde, sin cultura ni pasado brillante. Jesús parece haberles impresionado tanto que, abandonando familia e instrumentos de trabajo —todo lo que poseían—, se lanzan a compartir su vida errante y desinstalada. Nunca terminarán de entenderle por completo. No estaban capacitados para captar la escandalosa novedad de su palabra y de su vida. No eran hombres perfectos, aunque, como hemos visto, Lucas tiende a idealizarlos. Pero, en general, y si prescindimos de su comportamiento en las últimas horas de Jesús —hemos visto que no disponemos de datos históricos fidedignos— parecen haber sido constantes en el seguimiento del maestro, en la comunión con él. Sin embargo, los relatos evangélicos dejan traslucir que esta constancia no fue absoluta ni estuvo siempre libre de tormentas. Jesús pregunta una vez abiertamente si también ellos desean marcharse y abandonarle. Con Pedro y Judas, figuras destacadas del grupo, no todo es comunión: la diferencia, la tensión, el enfrentamiento, se hacen presentes. Es muy probable, como desarrollábamos en la primera parte, que Jesús llamase a Pedro “Satanás”. Las expectativas de aquellos hombres se centraban en un proyecto de liberación nacional: deseaban poner fin a la dominación romana, que hería su orgullo de pueblo y ofendía su sensibilidad religiosa, basada en un monoteísmo trabajosamente conquistado. Parece que no les fue fácil entender que lo de Jesús también era libera-



ción, pero no únicamente de los romanos. Sólo después de su muerte y resurrección captaron el sentido profundo y abarcador de la liberación anunciada y conquistada por Jesús: liberación del pecado, de la ley, de la muerte, de los ídolos todos, de uno mismo.

Lo cierto y lo admirable es que esta relación de Jesús con sus seguidores transida de comunión y diferencia, de armonía y tensión, no condujo a Jesús a renunciar al proyecto utópico que le movió a elegir y congregar a estos hombres. Los llamó “para que estuvieran con él”, como afirma densa y cristológicamente Marcos, y no expulsó a ninguno de ellos. Tal vez Jesús pensó que en ningún momento se puede afirmar que se impone la ruptura.

Pero hay más: Jesús parece haber tenido particular interés en educar a sus hombres para la comunión, sí, pero también para la diferencia, el choque y la aporía. Sólo así se explica la extraña composición del grupo: integra zelotas y recaudadores de impuestos, es decir, revolucionarios y colaboracionistas, hombres inquietos social y religiosamente, y personas bien avenidas con el sistema. A ningún rabino se le habría ocurrido rodearse de discípulos con intereses e ideologías tan diametralmente opuestas. De hecho, Jesús pagó un alto precio: la impaciencia y el desencanto impulsaron al zelota Judas a la traición. Y el miedo con mezcla de derrotismo llevaron al incondicional Pedro a la negación del maestro.

b) *Con su familia.*

Los Evangelios son sobrios a la hora de aludir a la relación de Jesús con sus familiares. Pero dejan claramente traslucir que esta relación conoció tensiones y crisis. Probablemente Jesús

temió que los intereses humanos de su familia actuaran como obstáculo frente a la misión que le había confiado el Padre. Por eso, en último término vale para Jesús: “El que cumple la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre” (Mc 3, 35). Los lazos familiares se reinterpretan a una luz nueva.

El estilo de vida de Jesús, errante y escandaloso, su presencia entre los estratos más despreciados de la población, su mensaje ambiguo y, en ocasiones, blasfemo —blasfemaba el que se ponía por encima de Moisés, la ley y el templo, el que anunciaba el perdón de los pecados—, llevaron a su familia a una conclusión dolorosa: “Está fuera de sí” (Mc 3, 21). Es decir: está loco. Estamos, con gran probabilidad, ante un acontecimiento histórico. No es pensable que Marcos creara una escena tendiente a desprestigiar a Jesús y a su familia.

La misma relación de Jesús con su madre ofrece serios problemas al investigador. Por qué se dirige Jesús a ella con la expresión con que él es increpado por los demonios: “¿Qué tengo yo que ver contigo, mujer?” (Jn 2, 4). Si estuviésemos ante un logion del Jesús histórico —y de nuevo surgen dudas de que un evangelista, en este caso Juan a finales del siglo primero, crease un logion tan problemático—, reflejaría una relación tensa entre Jesús y su madre; una relación en la que, junto a la comunión, habría estado presente la diferencia. Algunos exegetas actuales piensan que el hecho de que los sinópticos no mencionen la presencia de María en el momento de la crucifixión habría que interpretarlo en esta misma línea.

Probablemente la familia de Jesús siguió el mismo proceso que los discípulos: conversión realizada después de la muerte y resurrección de Jesús. Así se explicaría la función importante que María y Santiago, el hermano del Señor, parecen haber desempeñado en la primera comunidad.



c) *Con los grupos de su tiempo.*

Jesús vivió en un mundo lleno de contrastes ideológicos y desigualdades sociales. Es cierto que Tácito ofrece una visión más bien pacífica de aquellos años: “Sub Tiberio quies”. Pero los estudiosos actuales de la época de Jesús nos informan de que “Jerusalén era un centro de mendicidad” (J. Jeremías), de que sus calles estaban repletas de un proletariado hambriento y desocupado. Responsables de esta situación eran, en gran parte, los romanos y su política de impuestos. Hacia ellos, como potencia dominadora, sentían odio y desprecio los *ZELOTAS*. Con una motivación religioso-política, este grupo emprendió una lucha de guerrilla contra los romanos.

Existen motivos para pensar que una figura como la de Jesús, que pasó por momentos de popularidad y que llevó a cabo una dura crítica social, debió interesar a los zelotas. Judas podría haber sido el encargado de ganar a Jesús para la causa.

Sin embargo, Jesús, a pesar de anunciar, como los zelotas, que el Reino de Dios estaba cerca, a pesar de compartir su postura crítica frente a Herodes y a los demás dominadores que se llamaban a sí mismos “bienhechores” del pueblo (Lc 22, 25), a pesar de realizar acciones con resabio zelota (entrada en Jerusalén, expulsión mercaderes del templo), no se identificó con ellos. Su “no” a la violencia, la exaltación de los pacíficos, el amor al enemigo, marcan un profundo abismo entre Jesús y el movimiento zelota. De nuevo la comunión y la diferencia.

Pero este marcar las diferencias por parte de Jesús, no impidió que algunos zelotas se sintieran atraídos por él: Simón el zelota, Judas. Tampoco se puede excluir que Pedro y los hijos del Zebedeo formasen parte del grupo zelota. Jesús los integró en un proyecto utópico de comunidad, caracterizado por la apertura y la tolerancia, por la comunión y la diferencia.



Un libro, aparecido en 1970 (J. Lehmann, *Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung*, Düsseldorf 1970), pretendía haber encontrado el carnet de identidad de Jesús: habría pertenecido al movimiento de los *ESENIOS*. Instruido por los monjes de Qumran, habría asimilado y resumido su doctrina. Algunos de estos monjes habrían sido los supuestos ángeles que le sirvieron en el desierto después de superar las tentaciones. Según J. Lehmann, todo lo que considerábamos original de Jesús —“bienaventuranzas y Apocalipsis, penitencia y bautismo, comunidad de bienes y pobreza, eucaristía y nueva alianza”— estaba ya consignado, antes de su nacimiento, en los escritos de Qumran (*Jesus-Report.*, pág. 114). Ningún estudioso serio comparte hoy —ni compartió nunca— la tesis de Lehmann. Dos exegetas tan prestigiosos como H. Braun y R. Schnackenburg la sometieron a una implacable crítica. Probablemente Jesús no tuvo contacto directo con la secta de los esenios, aunque es posible que, a través de Juan Bautista, tuviera conocimiento de su doctrina y costumbres. Lo cierto es que, aunque determinados rasgos externos de su comportamiento —emigración del ámbito familiar y social, conducta de marginado, celibato— asemejen a Jesús al monacato de su tiempo, éste no fue un monje. Ni él ni sus seguidores se retiraron al desierto, sino que buscaban a la gente en sus casas y aldeas. Allí les anunciaban no el castigo y la destrucción, sino la buena nueva de la salvación que viene de Dios. Tampoco los rasgos ascéticos de Juan y los monjes de Qumran son propios de Jesús. Al contrario: se le acusaba de comedor y bebedor (Mt 11, 18).

No se pueden negar rasgos de proximidad, de comunión, entre Jesús y Juan, incluso entre Jesús y los esenios. Pero las diferencias son también evidentes.

Algo parecido hay que afirmar sobre la relación de Jesús con los *FARISEOS*. También aquí la identificación es sólo



parcial. Investigadores judíos actuales se esfuerzan por ver en Jesús la imagen de un fariseo liberal. Intentan así su recuperación para el judaísmo. Algo hay de justo en este conato: injustamente se piensa que los fariseos fueron los enemigos por antonomasia de Jesús. Culpables de este malentendido son los mismos evangelistas. Ellos han desplazado hacia los fariseos acusaciones que, con gran probabilidad, Jesús originariamente dirigió contra los saduceos. Cuando se redactan los Evangelios, los saduceos han sido, junto con zelotas y esenios, destruidos por los romanos. Esto significa que sólo el pujante movimiento fariseo estaba en situación de hacer la competencia al naciente cristianismo. En este contexto, los evangelistas aplican a los fariseos parte de la crítica de la que Jesús había hecho objeto a los saduceos, movimiento ya casi inexistente. En la mentalidad del hombre antiguo esta “adaptación a las necesidades de los tiempos” no constituía un fraude.

Así, aunque los Evangelios acusen de hipócritas a los fariseos, no parece que se les pueda aplicar este duro calificativo. El fariseo que sube al templo a orar y se entretiene en “enumerar sus méritos” está siendo sincero y verídico. Su pecado está en presentar factura a Dios y considerarse autor de su propia justificación. Jesús asestará un duro golpe a esta teología del mérito presentando la imagen de un Dios que recompensa generosamente a los trabajadores de última hora como si hubiesen soportado la fatiga de toda la jornada. Una generosidad irritante para una mentalidad rigorista y casuística reflejan asimismo las parábolas del hijo pródigo y la oveja perdida. Frente a los fariseos, Jesús se muestra original y subversivo en su interpretación de la ley. No pone el acento en el catálogo de los preceptos minuciosamente observados, sino en la actitud, en el corazón del hombre. Lo que brota del interior es lo que puede manchar. Y ese interior, el corazón, no queda ciertamente purificado a base de abluciones rituales. Es necesaria una conversión

mucho más radical y costosa. La moral de Jesús va a lo que no es fácilmente catalogable.

Esta moral, transida de rigor y exactitud atosigante, convierte a los fariseos en figura trágica del tiempo de Jesús. Socialmente abiertos, eran queridos por el pueblo y simpatizaban incluso con las inquietudes de los zelotas. Sin embargo, terminan despreciando al pueblo sencillo porque no conoce ni puede cumplir la ley.

A pesar, por tanto, de importantes coincidencias, se abre un abismo teológico entre Jesús y los fariseos de su tiempo.

Abismo que adquiere toda su virulencia en el caso de los *SADUCEOS*. Josefo dice que eran “más duros y faltos de amor que todos los demás judíos”. Afirma además que eran los “más ricos”. A ellos pertenecía la nobleza sacerdotal. Movimiento conservador hasta el punto de aceptar sólo la ley escrita, rechazando la tradición oral. Esta fanática fidelidad literal a la Torá les llevaba a negar la resurrección de los muertos, que no se encontraba en ella. Son el único grupo importante que no admitía la resurrección en tiempos de Jesús.

La moral de los saduceos era muy rígida. Comparada con ella, la de los fariseos reviste matices más humanistas, más adaptados a la debilidad de las fuerzas humanas. Este dato nos lleva a desconfiar de la autenticidad de los textos evangélicos que, de forma estereotipada, dirigen acusaciones de Jesús contra fariseos y saduceos. Es poco probable que Jesús pudiera agruparlos indiscriminadamente.

Es difícil precisar la relación exacta entre Jesús y los saduceos dada la escasa mención que los Evangelios hacen de ellos. Un buen método es recurrir a textos donde se habla del Sumo

Sacerdote, que era saduceo. Significativamente éste sólo es mencionado en textos relacionados con la muerte de Jesús. En cambio, los fariseos están ausentes en el momento de su condena y ejecución. El espíritu profundamente libre de Jesús debió chocar con los intereses de la casta sacerdotal. Probablemente fueron ellos los auténticos adversarios de Jesús. Hacia una conclusión de este signo orientaría su presencia y decisivo protagonismo en el fracaso final de Jesús.

Contra los saduceos parece dirigir Jesús la crítica sobre lo puro y lo impuro (Mc 7, 1-15; Mt 15, 1-20), aunque los evangelistas la “apliquen” a los fariseos. También la censura que Jesús lanza contra el “ius talionis” (Mt 5, 38) afectaba, antes que a nadie, a los saduceos, que lo seguían entendiendo literalmente: ojo por ojo, diente por diente. Los fariseos, en cambio, lo habían mitigado notablemente. Hay además fundamento para pensar que imprecaciones no dirigidas expresamente contra ningún grupo, pero que tenían por objeto el templo, iban dirigidas, aunque veladamente, contra los saduceos, responsables últimos de la institución sagrada del templo.

Por último: el ataque frontal de Jesús al templo cuestionaba la base misma existencial de este grupo. No es extraño que, al final, sean ellos los principales actores de la pasión. (Cfr. para este breve análisis de los grupos existentes en tiempo de Jesús: 1) H. Küng, *Ser cristiano, Cristiandad* 1977, pp. 221-267; 2) G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, Berlin 1971, sobre todo pp. 49-71).

A Jesús le tocó vivir en una época determinada de la historia de este mundo. Entonces, como hoy, unos hombres concretos, unos grupos determinados, luchaban por metas sociales, políticas, religiosas, culturales, económicas, más o menos acertadas. Los cuatro grupos, a los que brevemente hemos aludido,

eran tal vez los más significativos, pero no los únicos. Ante aquel mapa, multiforme y variado, Jesús parece haber reaccionado buscando la comunión sin ocultar la diferencia. Recorrió los caminos de aquel apartado rincón del mundo exponiendo, con fuerza poética y guiado por el deseo de ayudar al hombre, una visión de amor y reconciliación que venciese las pequeñas o grandes diferencias que enfrentan a los hombres.

d) *Con ricos y pobres.*

El lema “comunión en la diferencia” penetra todos los niveles de la vida de Jesús. Es bastante seguro, por ejemplo, desde el punto de vista histórico, que Jesús no rechazó a los ricos. Parece que aceptó sus invitaciones y apoyo económico, que se sentó con ellos a la mesa y les brindó su amistad. Pero el precio de esta “comunión” no fue ocultar un desacuerdo o disimular una diferencia. Enunciado claramente: su contacto y amistad con los ricos no lo incapacitó para la denuncia profética. Prueba de ello es que describió su situación de cara a la salvación con palabras extremadamente graves — ¡más fácil lo tiene un camello!—, sin duda para provocar en ellos decisiones concretas y vitales en favor de los desposeídos. Los ricos son para Jesús objeto de crítica y denuncia, incluso de observaciones irónicas e hirientes; pero también destinatarios de amistad y comunión.

Pero tampoco los pobres recibieron un cheque en blanco de Jesús. Es verdad que optó vitalmente por ellos, que les ayudó, que les consagró su vida, que se ocupó de sus causas y, a veces, de sus estómagos vacíos. Es cierto que fue a la muerte en un último acto de solidaridad con ellos y denuncia de las estructuras injustas que los oprimían. Pero denunció también su egoísmo y falta de mutua solidaridad. Basta recordar la parábola del siervo sin entrañas, de Mateo: se le condona una enorme

deuda mientras él es incapaz de perdonar al compañero que le adeuda una cantidad insignificante (Mt 18, 23 ss). Jesús fue pedagógicamente exigente con el pobre. Tuvo miedo a que sus milagros diesen lugar a una relación interesada y les dirigió un velado reproche: “Me buscáis... porque habéis comido de los panes y os habéis saciado” (Jn 6, 26).

Ante nadie oculta Jesús la disconformidad ni la diferencia; pero con todos intenta la comunión.

e) *Con el Padre.*

Ni siquiera la relación de Jesús con Dios, con el Padre, es pura comunión. El tema es delicado y necesitaría un tratamiento más detallado del que podemos hacerlo objeto aquí. Destaquemos únicamente que, junto a una relación filial, nacida de una confianza sin límites, de una entrega absoluta y de una obediencia incondicional, Jesús experimentó la voluntad del Padre como dolorosa incógnita, como negación, como “cáliz”. Es significativo que, al comienzo de la pasión, los tres sinópticos mencionen el temor de Jesús, su tristeza y elocuente súplica: “¡Abba, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz; pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieras tú” (Mc 14, 36). En esta oración suplicante, la diferencia —“aparta de mí este cáliz”— queda asumida en la comunión —“no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieras tú”—, y la comunión es elevada a insospechados niveles de profundidad por la presencia acuciante de la diferencia.

Las reflexiones precedentes muestran que cualquier intento por definir a Jesús desde la dulzonería y la apatía, la concordia y el igualitarismo a toda costa, está llamado al fracaso. Jesús provocó conflictos individuales y colectivos; quiso la paz,

pero rechazó el irenismo fácil. Todo hace pensar que no confundió unidad con uniformidad. La primera fue su gran tema; la segunda, la uniformidad, va siempre ligada a falta de imaginación, a sueños de dictador y a raquitismo intelectual.

3. El proyecto utópico de Jesús.

Nietzsche pensaba que a Jesús le había faltado sentido práctico, conocimiento real de lo que el hombre da de sí. Unos años más de vida y Jesús se habría percatado de que su vida y pensamiento habían girado en torno a metas imposibles.

Probablemente Nietzsche tenía razón. Se echa de menos en el proyecto de vida de Jesús la organización, una cierta táctica y algo de estrategia. Los zelotas reflexionaron más sobre estos puntos comenzaron quemando los archivos donde estaban consignadas las deudas de los pobres. Sin duda una acción apta para ganar popularidad.

A pesar de que no realizó “acciones eficaces”, Jesús sigue, a dos mil años de distancia, atrayendo e interpelando a no pocos hombres de nuestro tiempo. Tal vez por el sentido profundamente utópico de su proyecto de vida. Lo centró todo en el amor, en la comunión universal. Algo en lo que no le han podido seguir ni los grandes espíritus utópicos de nuestro tiempo: Bloch pensaba que el amor sólo es aconsejable en círculos muy reducidos. Son también suficientemente conocidas las reticencias de Kant frente al amor universal.

Como formas de concreción de ese amor, Jesús animó a ofrecer la otra mejilla al que nos golpea, a dejar el manto al que intenta arrebatarlo, a caminar dos millas con el que nos obliga a andar una, a dar al que nos pida, a no reclamar al

que se tome lo nuestro (Mt 5, 39-41; Lc 6, 29-30). Se trata ciertamente de una nueva justicia, superior a la antigua, de una escala de valores incómoda y revolucionaria. La meta última es la comunión. En un mundo desvencijado y roto, injusto y hostil, dividido y tenso, Jesús se atrevió a intentar la superación de toda aquella geografía de odio y agresividad, poniendo en marcha un experimento nuevo. Retomó la línea de los grandes profetas y situó al hombre ante una visión de amor y reconciliación sin precedentes conocidos en la historia de la humanidad. Esta visión exige un duro precio: no se destruye al enemigo, sino que se le ama; acciones bondadosas tienen que ser la respuesta al que nos odia; para el que nos maldice, se invoca bendición; y se recomienda la oración por los que nos maltratan. Me consta, queridos amigos, que en los últimos años y meses esta visión de amor y reconciliación ha supuesto mucho en la vida de numerosas familias españolas. A dos mil años de distancia, la palabra utópica de aquel soñador llamado Jesús de Nazaret sigue comunicando fuerza para el perdón, el amor y la reconciliación, incluso ante el cadáver ametrallado del esposo, del padre, del hermano, del hijo.

Situado en esta dinámica de confianza, que brota de la palabra y la acción de Jesús, uno se atreve a soñar con que esta visión de amor y aceptación, de respeto y solidaridad, sea el ámbito en el que se desarrolle la futura convivencia de los pueblos de España. ¿Por qué no soñar con que estos pueblos se comuniquen generosamente sus bienes y valores, su historia pasada y sus expectativas ante el futuro? ¿Por qué no soñar con una convivencia pacífica en la que todos desarrollemos y cultivemos solidariamente nuestras tradiciones lingüísticas y culturales, nuestros recursos económicos, nuestras visiones sociales y políticas? ¿Por qué no soñar con que callen las metrallas y desaparezca el miedo de nuestra geografía, con que nuestros hijos reciban de nuestras manos un futuro edificado sobre la

concordia y la solidaridad? Fue el profeta Isaías el que, con fuerza poética insuperable, expresó sueños de paz y convivencia fraterna:

“Serán vecinos el lobo y el cordero,
y el leopardo se echará con el cabrito,
el novillo y el cachorro pacerán juntos,
y un niño pequeño los conducirá
(...)

Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid
y en la hura de la víbora
el recién destetado meterá la mano.
Nadie hará daño, nadie hará mal
en todo mi santo monte,
porque la tierra estará llena de conocimiento de
Yahwéh
como cubren las aguas el mar”.

(Is 11, 6-9)

Isaías anuncia en este texto los signos de la era mesiánica. Se trata de un sueño, de una utopía. Y, en este sentido, quizás de algo extraño a nuestro tiempo que se ha hecho, obligado en buena parte por las circunstancias, realista y resignado. Pero no es posible renunciar al “principio esperanza”; nadie descuida impunemente su capacidad para la utopía. Sin ella, sin ese espíritu visionario, no se habría descubierto ni la bicicleta (A. Holl).

La utopía nos sitúa ante ese “imposible-necesario”, sin el cual el futuro se convierte en terror del presente. Hablamos —valga la expresión, a primera vista paradójica— de una utopía real. Lo que hoy es utópico (carente de lugar), puede llegar a ser la verdad del mañana. Lo llamamos “utópico” porque se trata de una anticipación del futuro, carente aún de realización concreta. Y “real” porque no es algo quimérico ni mero pro-



ducto arbitrario de la fantasía del hombre. No es algo descabellado, que vaya contra la esencia de la realidad. No va contra la realidad, sino en favor de su transformación, de su orientación hacia la paz y la salvación. Lewis Mumford ha escrito: “Utopía ha sido durante mucho tiempo el nombre de lo irreal e imposible. Hemos establecido una oposición entre la utopía y el mundo. De hecho, son nuestras utopías las que nos hacen soportable el mundo: las ciudades y mansiones que la gente sueña son aquellas que acaba por habitar” (The Story of Utopias. Cit. por H. Cox, La fiesta de los locos, Taurus 1972, p. 99).

El pensamiento utópico mantiene una dura lucha contra el poder de la negatividad, contra la alienación, la injusticia y la opresión. Ultimamente contra la muerte, pues ella es, como afirma Bloch, la anti-utopía máxima, la victoria suprema de la negatividad sobre el hombre.

Al pensar en el hombre, Jesús fue tan atrevido y creador, estuvo tan orientado hacia el futuro, que es lícito hablar del “proyecto utópico de Jesús”. Por eso dirá K. Rahner que, después de Jesús, el único tuciorismo permitido en la vida práctica de los cristianos y de la Iglesia es el tuciorismo del riesgo. Esto significa: el que quiera ir seguro, que se arriesgue.

La Iglesia católica actual no parece estar muy lanzada hacia este espíritu utópico. Recientes orientaciones doctrinales, a nivel universal y nacional, no parecen haber nacido del atrevimiento ni de la utopía cristiana. Se tratan de orientaciones que no parecen haber tenido en cuenta el lema que K. Rahner ofrecía, ya en 1962, a la Iglesia. Pensaba entonces Rahner —y así lo sigue pensando hoy— que, al enfrentarse con los problemas actuales, la Iglesia no debería preguntarse: “¿Hasta dónde debo llegar obligada por las circunstancias?, sino: ¿hasta dónde puedo llegar utilizando todas las posibilidades teológicas y pastorales a mi alcance?”.



Necesitamos urgentemente una gran dosis de utopía en la Iglesia y en la sociedad española. Se impone ser dinámicos y atrevidos. En ningún caso debería valer para nosotros el lema electoral de los cristiano-demócratas alemanes de hace unos años: “Nada de experimentos: elige cristiano-demócrata”. Si alguien debe ser capaz de abrir caminos nuevos, partiendo de un análisis concreto de la realidad y de su confrontación con el proyecto utópico de Jesús, deberíamos ser los cristianos. Es necesario ampliar el horizonte, trascender; el status quo actual no es la única posibilidad de convivencia con la que pueden soñar los españoles. Hay que conceder a lo nuevo una oportunidad histórica, incluso, como dijo Bartolomé de Medina en 1577, cuando “*opposita sit probabilior*”, cuando lo opuesto, siendo realistas, goce de mayor probabilidad. De lo contrario, lo nuevo, lo no experimentado, nunca recibirá su oportunidad histórica. Nos moveríamos constantemente en la exaltación del pasado. Pero la esencia, la definición del mundo, dirá Bloch, está en el frente, es objeto de lucha y conquista. “No se ha revelado aún lo que vamos a ser”, leemos en San Juan. Esta y otras concentraciones bíblicas en el futuro inspiraron a W. Pannenberg la feliz fórmula: “La forma de ser de Dios es el futuro”. (En muchas de las ideas expuestas acerca de la utopía soy deudor a las clases de N. Greinacher, escuchadas en la Universidad de Tubinga).

No podemos, al mismo tiempo, proclamar el carácter escatológico del cristianismo, afirmar su radical apertura al futuro y vivir atosigados por el miedo al futuro. Si tenemos miedo al futuro, no tendremos futuro. La reserva escatológica, tan esencial al cristianismo, significa que sólo existen cosas medianamente buenas o buenas a medias. “Lo que existe, dice Bloch, no es verdadero”. Es decir: la realidad es deficiente, incompleta, está en camino. No somos los “*beati possidentes*”, sino el “*homo viator*” en búsqueda constante, en



período de aprendizaje y ensayo, con todo el sufrimiento e inseguridad que esto comporta. “Sabemos —dice San Pablo— que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto” (Rm 8, 22). Pero para San Pablo se impone la esperanza. Nos hablará de “esperar contra toda esperanza” (Rm 4, 18).

Esta dimensión de la esperanza, bellamente puesta de relieve por la tradición bíblica, ha conocido evocaciones importantes en nuestros días. “Lo importante es aprender a esperar”, nos dirá Bloch en el prólogo de su obra “El principio esperanza”. Y, en su lección inaugural en la Universidad de Tubinga, eligió como tema: “¿Puede frustrarse la esperanza?”. Obviamente la respuesta de aquel sufrido caminante de 76 años fue afirmativa. Es lo grande de la esperanza: que sabe de frustraciones. El hombre es para Bloch un ser en esperanza, creador y utópico, que no ha encontrado aún su identidad plena, un “homo absconditus”.

La esperanza sabe siempre de frustraciones, de retrocesos, de aporías. Por eso el que acepta el proyecto utópico de Jesús tiene que estar dispuesto a tolerar la frustración. Jesús lo anunció: “El que quiera ser mi discípulo, que tome su cruz y me siga”. Es decir: que cuente con el anonadamiento, el fracaso y el dolor. Fracaso y dolor que estuvieron presentes en toda la vida de Jesús, pero sobre todo en su pasión. A pesar de todo, parece que ni siquiera en el momento de su ejecución denigrante rompió con la utopía, con la esperanza. No está claro que al final se apoderase de él la desesperación, como aventuraba Bultmann. En cuanto nosotros podemos reconstruir aquel final, parece que en él se hicieron presentes la duda, el abandono total por parte de Dios, el pavor y la angustia; que murió “dando un grito fuerte”; que su muerte no fue serena ni edificante. Sin embargo, parece que, incluso en sus últimos mo-

mentos, le acompañó una confianza fundamental en Dios, en ese Dios del que San Pablo dirá que es “resucitador de muertos” (Rom 4, 17).

Es aquí donde con mayor evidencia se descubre el extremado carácter utópico de la figura de Jesús. Jesús cree y confía en Dios. Confía en él en un momento y en una circunstancia histórica de su vida, en la cual Dios es “utópico” en el sentido etimológico de la palabra: no tiene lugar, no se hace presente, no se manifiesta, no consuela, no habla. I. Bergmann hace decir a la muerte: “Yo no revelo nada”. Incluso ese momento desgarrador, mudo y absurdo, parece haber sido vivido por Jesús en clave de esperanza. Una esperanza, eso sí, sometida duramente a prueba, pero que no parece haber claudicado.

La forma cómo afrontó Jesús su muerte se ha convertido en una invitación a no desesperar en momentos parecidos. Y la confianza en que Dios le resucitó convierte en utopía real la resurrección de los muertos, expresión suprema de una comunión universal entre todos los hombres.

Hace ya 42 años que tuvo lugar un debate filosófico-teológico entre dos hombres que han marcado la fisonomía espiritual de nuestro tiempo: W. Benjamin y M. Horkheimer. Benjamin sostuvo que la historia de los muertos, de las generaciones sacrificadas y torturadas, no estaba aún cerrada. Horkheimer le escribió: “Ultimamente su afirmación tiene carácter teológico”. Respondió Benjamin que, efectivamente, el recuerdo de los muertos, la solidaridad con ellos, nos prohíbe concebir la historia ateológicamente. Esto es tanto como afirmar que hay que concebirla utópicamente. (Cfr. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, pp. 278 ss.).



Y así, utópicamente, parece que la concibió Jesús. Soñó con una especie de comunión, de banquete final en el reino de Dios, en el que queden definitivamente superadas las barreras y establecida una comunión perfecta entre los hombres.

El origen de esta utopía hay que buscarlo, sin duda, en la nueva imagen de Dios que anuncia Jesús: un Dios que hace salir el sol sobre buenos y malos, que envía la lluvia sobre justos e injustos. En una palabra: un Dios que no acepta nuestras divisiones y clasificaciones, nuestras diferencias y anatemas mutuos; un Dios que, como dirá San Pablo unos años después, debe ser “todo en todas las cosas”.

“Pensar es trascender”, escribió Bloch. Trascender tensiones, desconfianzas, autoafirmaciones desorbitadas. Pensar es caminar hacia la humanidad nueva, hacia ese “homo absconditus”, que se abre en comunión y solidaridad con sus hermanos hacia nuevas formas de vida, hacia proyectos generosos de convivencia que podrían parecerse a la convivencia de los primeros cristianos: “La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común” (Hch 4, 32). Y un versículo más adelante: “No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían... y se repartía a cada uno según sus necesidades” (Hch 4, 34 s.).

Es este un claro lenguaje utópico que sólo refleja momentos iniciales y entusiastas de la primera comunidad. Esta igualdad y solidaridad sólo ha conocido en la historia del cristianismo y de la humanidad realizaciones esporádicas, casi anecdóticas. Uno podría incluso preguntarse por la conveniencia de evocar hoy visiones de este tipo. ¿No estamos haciendo poesía teológica? ¿No sería mejor decidirse, con Camus,



a “pensar con claridad y abandonar la esperanza”? Sinceramente, queridos amigos, me daría miedo un mundo sin teología y sin poesía. Sentiría temor ante una sociedad que no desease saber nada de aquella “*extensio animi ad magna*” (apertura del espíritu a horizontes amplios), de que hablaba la Edad Media. Un mundo que no aspirase a metas más elevadas que los logros del presente, que no sintiese “añoranza por lo totalmente otro” (Horkheimer), se convertiría en aburrido y estéril.

Esta llamada a lo totalmente otro, a lo utópico, encuentra su plasmación más poderosa en la teología cristiana. Este es el motivo de que Adorno y Horkheimer escriban en la *Dialéctica de la Ilustración*: “La política que no contenga teología, aunque sea de una manera muy poco consciente, no dejará de ser, a final de cuentas, un negocio, por muy hábil que éste sea” (A la búsqueda del sentido, Sígueme 1976, p. 105).

Si analizamos qué entiende Horkheimer por teología, comprenderemos por qué desea que la política no prescindiera de ella: “Teología es ... la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra” (Ibid. 106). Y también: la teología es “expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente” (Ibid.).

Hablábamos antes del “imposible-necesario”. La forma de aproximarse a él es sentir la “pasión por lo posible” (Kierkegaard); pues la pasión por lo posible se enciende en lo imposible. Cuando este “imposible” se confía al Dios que resucita los muertos, la esperanza se extiende más allá de las fronteras de la muerte y capacita para soñar con un cielo nuevo y otra tierra donde “no habrá ya muerte ni llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (Ap 21, 4).

Queridos amigos, terminamos. Alguien ha dicho que “vivir significa enterrar esperanzas”. Aunque resulta doloroso reconocerlo, esta frase refleja una experiencia universal de la humanidad. Experiencia que, antes o después, todo hombre realiza. Durante los últimos años, en España, hemos tenido que enterrar ya muchas esperanzas. Sobre todo la gran esperanza de llevar a cabo la transición política sin víctimas. Pero nos quedan aún otras: la de que en el futuro organicemos nuestra convivencia libre y solidariamente. Y, sobre todo, la de que no haya más muertos.



CRONICA DE UNAS JORNADAS

Los días 28, 29 y 30 de septiembre de 1979 tuvieron lugar en Madrid –seminario diocesano– las IV Jornadas de Teología de la Caridad, cuyas ponencias componen la edición de este número de “Corintios XIII”.

Asistieron a estas Jornadas un centenar de delegados y colaboradores de Cáritas de toda España, tomando la palabra el día de su apertura monseñor *Guix*, Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, y don *José Suay Milio*, Presidente de Cáritas Española. Estuvieron también presentes el Delegado Episcopal, *Felipe Duque*, y el Secretario General, *Fernando Ibáñez*, que presentaron alternativamente a los conferenciantes.

El Presidente de Cáritas Española, al comienzo de las Jornadas, justificó el tema general de éstas (“Autonomías y Solidaridad”), porque *“la historia del hombre es una historia de salvación, y el acercamiento de la Iglesia al prójimo no se entiende sino como un acercamiento al hombre real. En este contexto –dijo también– y en la actualidad española, el tema de las autonomías es un tema apremiante y urgente que preocupa a la sociedad y preocupa a la Iglesia. Sería hipócrita discursar sobre la solidaridad si no se llevara esa solidaridad hacia donde el hombre la pide o la necesita”*.



Efectivamente, el tema era de actualidad; una actualidad urgente y, todavía hoy, vigente. Durante el mes de enero de 1980 —que es cuando este número ve la luz— se han celebrado no pocos congresos y conferencias en toda España sobre el problema autonómico. Uno de los últimos, en Madrid, con el mismo título: “*Autonomías y Solidaridad*”. Cáritas, pues, no iba descaminada.

Las intervenciones —todas ellas interesantes y polémicas— dieron lugar a los asistentes a plantear sus puntos de vista, según donde se ubicaba su procedencia: vinieron catalanes, andaluces, gallegos, vascos... El tema había suscitado el interés, y ello se puso de manifiesto en los coloquios.

Como siempre, Cáritas Española había planteado las Jornadas desde los ángulos en que el cristiano debe moverse en el mundo que vive: el ángulo de la fe y el de la realidad. La visión teológica del problema la ofreció el profesor *Manuel Fraijó*, con una excelente exposición del “Proyecto utópico de Jesús”, comprometiendo desde el principio a los asistentes en una visión cristiana del problema de las autonomías. La realidad fue planteada —desde la Historia, el Derecho, la Política, la Economía y la Sociología— por el resto de los diversos ponentes, todos ellos primeras figuras de nuestro país en sus campos respectivos: *José Miguel de Azaola* —catedrático en París— disertó sobre las “Raíces históricas, económicas, culturales y psicológicas de las nacionalidades”. *Juan Antonio Carrillo*, profesor de Derecho Internacional en Madrid, sobre “Integración y autonomías en la teoría y práctica contemporánea”. La Universidad de Deusto estuvo representada por *José Antonio Obieta*, profesor de Derecho Internacional en la citada Universidad. De Madrid estuvieron presentes los catedráticos *Francisco Murillo* —que disertó sobre “Pueblo, Nación y Estado: origen de una confusión”, y *Joaquín Ruiz-Giménez*,

ex-ministro y catedrático de Derecho, que habló sobre “Las autonomías y el marco constitucional: posibilidades y ambigüedades”. Por Andalucía, expusieron sus ponencias *José Cazorla*, catedrático de Derecho de la Universidad de Granada, y *Vicente Theotonio Cáceres*, profesor de Derecho Fiscal en Córdoba. Cataluña estuvo muy bien representada por el teólogo *Antoni María Oriol*, que disertó en torno a la “Identidad y apertura culturales a la luz del Magisterio reciente”. Cerró las Jornadas el profesor de Teología Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, *Ricardo Alberdi*, hablando en torno al “Valor y relativización cristiana en las fórmulas de integración política”.

En el conjunto de las Jornadas, las *Mesas Redondas* ocuparon un lugar importante. Junto a la reflexión sobre el tema, era preciso abordar el hecho mismo de las autonomías y su instancia de solidaridad, desde la experiencia misma de los protagonistas. Para ello se convocó a representantes de las distintas regiones del Estado español, a fin de que expusieran y confrontasen en diálogo abierto la situación y perspectivas autonómicas y solidarias de sus respectivas regiones. Participaron *Cataluña* (Antoni María Oriol), *País Vasco* (J.M. Segura), *Galicia* (Facal y Vasares), *Aragón* (J.L. Batalla), *Andalucía* (Esteban Ramírez) y *Canarias* (Fernando Carrascosa).

El encuentro se desarrolló a gran altura humana sin mengua de su profundidad y al filo de la experiencia histórica concreta de cada región. Se detectaron no solamente los problemas que tienen, sino la *visceralidad* con que están planteados y la tensión que, por lo mismo, llevan consigo. Este aspecto plantea el problema de la *solidaridad* entre regiones de un mismo Estado a un nivel de insuficiente *comunicación* y *desconocimiento mutuo*. Esto mismo dificulta el proceso autonómico.

El planteamiento del problema por *Cáritas* se vio que era sumamente conveniente. *Cáritas* fue un *lugar de encuentro* sereno para abordar un tema lleno de polémica. Por otra parte, como afloraba el *problema de la solidaridad entre las regiones y su estado precario*, se valoró la acción de *Cáritas* como correa de transmisión para el encuentro humano, el diálogo fecundo, el acercamiento y la comunicación, para poder llegar a un entendimiento interregional. Y, desde esta plataforma, informar de *Agapé cristiano* las instancias solidarias.

El intento de *Cáritas* ha sido un comienzo. Queda mucho camino por recorrer, como lo han demostrado los acontecimientos recientes en el proceso autonómico. Debe proseguir la reflexión.

Todas las Jornadas y las tensiones y diferencias experimentadas en las Mesas Redondas encontrarían su lugar de acogida y madura reflexión personal y comunitaria en la *Eucaristía*, preparada cuidadosamente durante las Jornadas, en la que se compartían los problemas y las preocupaciones vividas por los participantes.

Una lectura reposada de este número de “Corintios XIII” facilitará no sólo la comprensión de la problemática planteada en España en torno al tema de las autonomías, sino también por qué fue escogido, precisamente al final de 1979, este problema, en las IV Jornadas de Teología de la Caridad, por *Cáritas Española*. Hoy, en enero de 1980, empiezan a funcionar —aunque no todavía de modo completo— dos autonomías: Cataluña y el País Vasco. La opinión pública española está mostrando las fisuras de la alta política respecto a Andalucía. Y no están resueltas a nivel de Estatutos y otras Instancias las de Galicia o Castilla. Las raíces del problema y su visión crítica y cristiana sí están resueltas. La mejor documentación queda expuesta en

el número de “Corintios XIII” que tienes entre manos. Precisamente el día de la clausura de estas IV Jornadas de Teología de la Caridad, el presidente de Cáritas Española decía: *“El mensaje cristiano no admite reduccionismos. Hay que responsabilizarse para la práctica, incluso si lleva consigo riesgo y fracaso. Cáritas debe aportar un sentido práctico aplicando la teoría a la realidad. Todos debemos hacernos un planteamiento personal y comunitario de la realidad económica española”*.





ESCRIBEN EN ESTE NUMERO

DE AZAOLA, José Miguel.— Nació en San Sebastián. Reside en Ginebra (Suiza), donde ejerce sus actividades profesionales en la UNESCO. Es autor de una vasta obra sobre VASCONIA. Colaborador asiduo en la prensa nacional sobre temas autonómicos.

MURILLO FERROL, Francisco.— Natural de Granada. Es profesor de Derecho Público en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus publicaciones figuran: *“Saavedra Fajardo y la política del barroco”*, *“Estudios de Sociología Política”*, *“Las clases medias españolas”*, *“El ámbito de la democracia”*, *“Sobre los hispanistas”*, *“La distribución de la renta en Andalucía”*.

CAZORLA PEREZ, José.— Natural de Granada. Profesor de Derecho Político y vicerrector de la Universidad de Granada. Sus estudios y publicaciones sobre la estructura socio-política y regional de España, con particular atención a Andalucía, son abundantes. A este tema ha dedicado cuatro de sus obras. Es autor de un estudio sobre *“La Universidad de Granada a comienzos de los 70: un análisis socio-político”* y de cincuenta artículos publicados en revistas especializadas. Es editor de *“Problemas del subdesarrollo”* (Granada 1978).

CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio.— Nacido en Morón de la Frontera (Sevilla). Profesor de Derecho Internacional en la Autónoma de Madrid; ha sido nombrado recién



temente consultor del Consejo de Europa. Es asimismo miembro del Consejo de Asuntos Exteriores y de la redacción de las revistas: "Revista Española de Derecho Internacional", "Revista de Instituciones Europeas", "Revista de Política Internacional". Es autor de: "*La crisis constitucional de las Naciones Unidas*" (Madrid 1966), "*Soberanía del Estado y Derecho Internacional*" (primera ed. 1968; segunda ed. 1976), "*Derecho Internacional Privado. Introducción a sus problemas fundamentales*" (primera ed. 1971; segunda ed. 1977).

RUIZ-GIMENEZ CORTES, Joaquín.— Nació en la provincia de Madrid en 1933. Ha sido profesor de Filosofía del Derecho en las Universidades de Sevilla y Salamanca; actualmente es titular de la expresada Cátedra de Filosofía del Derecho y de "Introducción al Derecho y derechos humanos fundamentales" en la Universidad de Madrid. Actúa, igualmente, como profesor de Filosofía social en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia de Salamanca (con sede en Madrid).

Trabajó en Acción Católica y fue secretario general de la Confederación de Estudiantes Católicos de España. Más tarde fue elegido presidente de la Organización Internacional de Estudiantes "Pax Romana". Juan XXIII le nombró experto conciliar en cuestiones sociales, políticas y jurídicas. Pablo VI le nombró miembro de "Consilium de Laicis". Ha sido presidente de la Conferencia de las Organizaciones Internacionales Católicas. Es presidente de la Comisión General Española de *Justicia y Paz*. Vicepresidente del Instituto Internacional de Derechos Humanos, de Estrasburgo (Fundación René Cassin). En 1977 ha sido elegido miembro de la Junta Directiva del Capítulo del Club de Roma, en España. Es miembro del C.S.I.C., del Centro de Estudios Constitucionales y del Instituto de Estudios Jurídicos, de España.

Entre sus actividades políticas figuran: en 1946, director del Instituto de Cultura Hispánica. Embajador de España ante la Santa Sede. Ministro de Educación Nacional, en 1951. Ha trabajado en el seno de Izquierda Democrática (de signo cristiano).

Sus principales publicaciones han sido: *“La concepción institucional del Derecho”* (1944), *“Pío XII, la familia y otros temas”* (1958), *“Introducción a la Filosofía Jurídica”* (1958), *“La Propiedad”* (1961), *“Del ser de España”* (1962), *“El Concilio y los derechos del hombre”* (1968). También es autor de numerosos artículos en varias revistas.

THEOTONIO CACERES, Vicente.— Nació en Sevilla. Es profesor de Derecho Fiscal en la Escuela Superior de Técnica Empresarial Agrícola (ETEA), de Córdoba. Ha sido bibliotecario, jefe del Departamento de Derecho y director de ETEA. Es autor de los siguientes trabajos de investigación: *“La contribución rústica y la empresa. Análisis histórico-jurídico”* (publicado parcialmente en la revista Fomento Social núm. 198, 1970), *“Los conciertos de Alava y Navarra. Una visión crítica”* (publicado, Córdoba 1976), *“Balanza impositiva regional de Andalucía Occidental y Cataluña”* (Córdoba 1977. Publicado un resumen en Hacienda Pública Española núm. 47, 1977, pp. 97-115), *“Balance Recaudatorio y Balanza Impositiva de la Provincia de Cádiz. Aproximación a la Ecuación Financiera de la Autonomía Gaditana”* (Córdoba 1978), *“Análisis electoral 1977 y pre-electoral de la gestión democrática municipal en Andalucía”* (Córdoba 1978), *“Análisis Inter e Intrarregional de la Autonomía Impositiva y Dependencia Financiera de las Corporaciones Locales, 1965-74”*, *“Cuentas Provinciales y Regionales de la Administración Local. Autonomía del Ingreso Público Local”* (Córdoba 1979).

ALBERDI UGARTE, Ricardo.— Nació en Irún en 1919. Estudió Teología en el Seminario de Vitoria; recibió la ordenación en 1954. Licenciado en Políticas y en Ciencias Sociales. Ha publicado, entre otras: *“Hacia un cristianismo adulto”* (Estela), en colaboración *“Introducción crítica al estudio del marxismo”* (Ed. CEASO) y *“Exigencias cristianas del desarrollo económico”*. Publicaciones de carácter popular en la editorial Ethos: *“Cursos de inicia-*

ción política, económica y sindical”, “*Liberación y humanismo*”; cuadernos monográficos sobre la URSS, Yugoslavia, China. Colaborador de las revistas “*Iglesia Viva*”, “*Sal Terrae*”, “*Razón y Fe*”, “*Pastoral Misionera*”, “*Pentecostés*”.

Profesor en la Facultad de Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en el Instituto Superior de Pastoral, en el Instituto Superior de Moral y en el Instituto de Ciencias Religiosas y Catequéticas.

ORIOI, Antoni María.— Nació en Camagüey (Cuba). Es profesor de Teología Moral (política y económica) en las Facultades de Teología de Barcelona (San Paciano) y del Norte de España (sede de Vitoria). Es asiduo colaborador de revistas especializadas de Teología y Pastoral. Recientemente SURGE ha publicado un número extraordinario sobre “*La Redemptor Hominis de Juan Pablo II*” con un comentario del profesor Oriol (SURGE, Mayo-Agosto 1979).

FRAIJO NIETO, Manuel.— Sacerdote jesuita. Profesor de Teología Fundamental en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) y director del Colegio Mayor Comillas. Miembro del Instituto Fe y Secularidad. Licenciado en Filosofía. Realizó estudios de Teología en las Universidades de Innsbruck (Austria), Münster y Tubinga (Alemania). Se doctoró en Teología en Tubinga con una tesis sobre W. Pannenberg dirigida por Walter Kasper.

Es profesor invitado en la Facultad de Teología de Granada. Ha impartido cursos en Santiago de Chile y Montevideo (Uruguay). Autor de numerosos artículos y colaboraciones en revistas y obras teológicas.









