

## De la historia para el presente

---

El trabajo cuya relectura proponemos en este ejemplar no tiene desperdicio. Fue publicado en los primeros años del gobierno del presidente Echeverría (1970-1976), cuando el Centro de Estudios Educativos (CEE) construía sobre la base del trabajo de investigación que había realizado durante la década anterior en la que, avocado a la búsqueda de la relación entre educación y justicia social, había emprendido un diagnóstico exhaustivo sobre el Sistema Educativo Nacional, incorporando un novedoso enfoque transdisciplinar. Demostraba el Centro, con ello, las múltiples facetas de las inequidades educativas, en un escenario de crispación económica, política y social.

El “desarrollo compartido” del régimen echeverrista, en efecto, no estaba arrojando los resultados esperados: la producción crecía irregularmente, con la siempre lamentable agudización de las diferencias entre el campo y la ciudad; la riqueza se concentraba aún en pocas manos, mientras se incrementaba la dependencia comercial, financiera, tecnológica y cultural con respecto a las potencias financieras, industriales y comerciales en el planeta. En el plano mundial se resentía un conflicto provocado por la escasez de petróleo; en la región, una crisis debido a la llamada “Guerra sucia”, promovida por las dictaduras militares en el Cono Sur, que precipitaron la caída de regímenes elegidos democráticamente, como el de Salvador Allende, en Chile, justamente en 1973. En México, a su vez, cicatrizaban con dificultad las heridas que dejó en la conciencia política social del país la supresión del movimiento estudiantil de 1968, la matanza del 10 de junio de 1971

en el Casco de Santo Tomás, Ciudad de México, y el asesinato de varios líderes agrarios en medio de una cruda represión en varios estados de la República, a la par del surgimiento de una insurgencia sindical independiente con tendencia democrática, tal como la de los sindicatos electricista, ferrocarrilero y universitario.

En un intento por suavizar el desprestigio causado por su actuación en el Movimiento Estudiantil y el consecuente deterioro de la legitimidad política del Estado, el presidente Echeverría lanzó una convocatoria abierta a todos los sectores de la sociedad, incluidos los disidentes, a colaborar con el gobierno y a expresar abiertamente sus críticas y propuestas.

Sobre la base del conocimiento acumulado, el CEE se propone realizar un gran proyecto para aportar a la Reforma de la Educación Nacional, con el que trata de encontrar las explicaciones que fundamentan las propuestas para su mejoramiento. Analiza las relaciones entre educación y sistema político, social y económico buscando las disfuncionalidades entre estos subsistemas para plantear formas de corregirlas. Con ello apuesta no tanto a la confianza excesiva en su actividad teórica, como al conocimiento profundo de las distintas realidades sociales del país, saber acuñado durante diez años de investigación educativa multidisciplinaria, y establece propuestas en varios sentidos.

La reflexión axiológica en la que se ubica el presente trabajo es una de ellas. Se ubica también dentro de las primeras manifestaciones del Diálogo Informado emprendido por el CEE con los funcionarios encargados del diseño de la política educativa, y es muestra patente del ánimo de distensión inclusiva de su intervención. Por ello establece un análisis del marco valoral “proclamado por las autoridades y propuesto a la sociedad mexicana” a través de distintos informes presidenciales y, frente a una realidad que lo niega, se esfuerza por redescubrir el verdadero significado de estos valores “buscando la forma de estructurarlos, de darles alguna coherencia vinculándolos entre sí”, en torno a otros que contraponen como fundamentales para el momento de pensar en una sociedad justa: la persona humana y la comunidad.

El bien de la Patria o bien común, el respeto a la dignidad humana, la unidad entre los mexicanos –resignificada aquí como comunidad solidaria–, la democracia –a través de los valores de

libertad, igualdad y participación—, se adhieren a otros valores instrumentales como el trabajo, mediación indispensable entre gobernantes y gobernados, la austeridad, que extrae de una mirada objetiva sobre nuestra realidad e, inusualmente, la propiedad, para conferirle su justo sitio, lejos del centro de la propuesta, que en su lugar ocupa la persona inteligente, libre y con derecho inalienable a desarrollarse integralmente para estar en condiciones de participar en un sistema de autogobierno.

Con ello emprende la difícil tarea de apuntalar la noción de bien, frente a la de lo correcto o lo justo como primera virtud de las instituciones sociales, y se anticipa casi una década al debate que sostendrían, en los ochenta, comunitaristas y liberales en el ámbito de la filosofía política anglosajona, sin oponerse diametralmente a la prioridad del sujeto que postulan los segundos, sino complementándola con la de una comunidad política con memoria, vinculada a través de la historia de un esfuerzo común, como única noción que salvaguarda los atributos inenajenables del ser humano, al mismo tiempo que despierta un profundo compromiso con sus semejantes, todo lo que le propone como tendencia de la sociedad mexicana, si es que algún día ésta ha de llegar a humanizarse verdaderamente.



## Reflexiones sobre algunos elementos valorales y criterios para la determinación de tendencias deseables de cambio social\*

---

*Jorge Muñoz Batista\*\**

### I. INTRODUCCIÓN

Un proyecto de Reforma Educativa sin un marco valoral que le sirva como constante punto de referencia carecería de significado, y más aún cuando, lejos de considerar al sistema educativo de una manera aislada, se le conceptúa como uno de los elementos importantes para el cambio social. Desde los inicios de nuestro proyecto se vio la necesidad de preparar ese marco valoral, optando por una de las dos alternativas posibles: aceptar el marco valoral propuesto a la sociedad mexicana por sus dirigentes o buscar otro distinto. Con la preocupación de apoyar cualquier esfuerzo sobre bases lo suficientemente objetivas, no se dudó en emprender un estudio minucioso del marco valoral proclamado por las autoridades y propuesto a la sociedad mexicana, con objeto de averiguar las posibilidades de utilizarlo como punto de referencia en los trabajos que comprendería nuestro proyecto.<sup>1</sup>

La conclusión a la que se llegó al terminarlo fue la de que era posible respetar en sus grandes lineamientos el marco valoral pro-

---

<sup>1</sup> Trabajo publicado originalmente en la *Revista del Centro de Estudios Educativos*, vol. III, núm. 3, 1973, pp. 121-171.

<sup>2</sup> Jorge Muñoz Batista. Investigador de planta del CEE. M. A. en Filosofía y M. A. en Historia Universal por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sustentante al Doctorado en Filosofía, UNAM. Especialización en Ciencias del Desarrollo, *Institut de Recherche et de Formation pour la Développement Harmonisé*, París, Francia.

<sup>1</sup> Dicho trabajo fue en consecuencia uno de los primeros en el Proyecto, y su estructura

clamado en México, y adoptarlo como punto de referencia para nuestro proyecto.

Pero el mismo análisis del sistema de normas y valores proclamado en nuestro país, hizo caer en la cuenta del endeble grado de internalización de aquellos valores en las motivaciones de los individuos, y del papel realmente desempeñado por esta ideología oficial en el México moderno. Es evidente que sólo una investigación empírica mostraría con certeza su verdadero alcance y significado en el contexto nacional. Sin embargo, la observación que muchos han hecho de las actitudes y reacciones del pueblo mexicano, muestran con alguna seguridad los resultados objetivos del constante pronunciamiento ideológico de los dirigentes mexicanos. Lo primero que merece destacarse es la discrepancia entre la ideología oficial —en cuanto expresa una concepción ideal de la sociedad— y la realidad social del país. Hay, además, una discrepancia entre la ideología oficial como doctrina normativa de las acciones gubernamentales y la práctica diaria. Es más, no sólo parece no haber coincidencia entre ambas, sino una mayor o menor divergencia. Sería de gran interés detectar si ésta disminuye, aumenta o se mantiene idéntica; pero más importante aún sería conocer los efectos de los reiterados pronunciamientos ideológicos, dado lo permanente de aquella discrepancia. ¿Qué grado de escepticismo crónico han provocado en ciertos sectores, y qué grado de frustración en otros menos preparados, en los que frecuentemente sólo se utilizan para despertar expectativas? ¿Hasta dónde se ha llegado a esterilizar esa misma ideología respecto de los efectos que debiera normalmente provocar y hasta dónde, por el contrario, ha dado origen a actitudes de burla o abierto antagonismo contra quienes la proclaman? Finalmente, ¿hasta



es la siguiente: I. — Introducción. II. — Marco teórico en el que se explican las nociones de valor social, en relación con las teorías sociales de la integración, de la coacción y la estructural-funcionalista. III. — Breve referencia a los orígenes de la concepción oficial de la sociedad mexicana durante los periodos gubernamentales que van desde Madero hasta Cárdenas. IV. — La concepción oficial de la sociedad mexicana en la actualidad, con base principal en los Informes de Gobierno y discursos más importantes de los Presidentes de México, desde Manuel Ávila Camacho, hasta Gustavo Díaz Ordaz. V. — En esta última parte se hace una síntesis de los valores proclamados en las fuentes, intentando integrarlos en un esquema coherente y ordenado, así como captando la significación que les han dado los dirigentes mexicanos. Finalmente se hacen algunas observaciones sobre el papel que ha desempeñado esa ideología oficial en México (cfr. Medellín, 1971).

qué grado en nuestro país esos incesantes pronunciamientos han ido haciendo perder el sentido de la realidad a gobernantes y gobernados? (Cfr. Medellín, 1971).

Con la convicción de que es indispensable un cambio radical en nuestra sociedad, un cambio que debe afectar necesariamente al proceso educativo, se juzgó conveniente después de haber optado por conservar en su conjunto el marco valoral propuesto a la sociedad mexicana, esforzarse por descubrir un significado a esos valores. Un significado profundamente humano y, por lo mismo, estrechamente vinculado con las características y condiciones reales de nuestra sociedad.

Es insuficiente un cambio en las relaciones sociales externas cuando no va acompañado de un cambio valoral. Pero este cambio no necesariamente implica una sustitución de los valores formalmente proclamados; se puede, como es el caso, aceptar los mismos valores y esforzarse por superar el significado predominantemente jurídico que se les ha dado, por algo más concreto, menos abstracto, menos formal.

El presente artículo, que es una síntesis de un trabajo más amplio (Cfr. Muñoz B., 1973), intenta dar una interpretación de aquellos valores, más allá de la acepción jurídica, que es prácticamente la única que se ha dado a nuestras normas y valores sociales. Al mismo tiempo se ha buscado la forma de estructurarlos, de darles alguna coherencia, vinculándolos entre sí y en torno a dos nociones que se consideran fundamentales, las de persona humana y de comunidad. En efecto, debe ser el hombre el verdadero centro de interés en cualquier proyecto de transformación social. Sólo reconociéndole como lo que es realmente, es decir como una persona, como ser inteligente y libre, superior a todos los demás seres de la naturaleza, poseedor de un destino propio y sujeto al imperativo de desarrollarse integralmente, se podrá ponerle en condiciones de realizar ese destino. Por otra parte, puesto que el hombre es también social por naturaleza, conviene descubrir la mejor manera de vincularlo con sus semejantes. Dentro de ese marco global en el que nace y vive que es la sociedad, hay muchas formas de vincularse con los semejantes y entre ellas nos parece que la comunitaria es la que mejor salvaguarda los atributos que su carácter de persona confiere a cada hombre, al mismo tiempo que despierta en él un sentido real



y profundo de compromiso con sus semejantes y con respecto al bien de todos. Por estas razones se han escogido esas dos nociones como los ejes fundamentales sobre los que es posible estructurar un sistema de valores. Las mismas, de alguna manera, también han servido de base al conjunto de valores proclamados en México. “Para la ideología revolucionaria, el valor social supremo es el bien de la Patria. Los principios básicos que lo concretan son: el respeto a la dignidad humana, la justicia social, la libertad, la democracia, la unidad nacional, la paz, el orden, la estabilidad. etc.” (Medellín, 1971: 15).

El conjunto de valores aquí presentado no es, sin embargo, una mera transcripción del listado extractado de los discursos e informes de los presidentes de México; es una selección, a la vez que una interpretación del mismo. Con vistas a la configuración de un marco lo suficientemente integrado se han tomado algunos valores, como el del bien de la Patria, al que se denomina bien común o bien colectivo; el respeto a la dignidad humana, al que se convierte en uno de sus ejes fundamentales; el de la unidad entre los mexicanos, que se significa con la noción de comunidad como tipo de unión y de solidaridad; el de democracia, al que se prefiere mejor desarrollar a través de los valores de igualdad, libertad y participación. Por otra parte, se ha introducido el valor trabajo que, en rigor, se desprende constantemente de todo tipo de comunicaciones entre autoridades y gobernados, y el valor austeridad, que obliga a no perder de vista nuestra realidad y a moderar todo entusiasmo por imitar modelos que no se apoyen en ella. Por otra parte, también se ha considerado importante reflexionar sobre una cuestión que no es posible soslayar cuando se piensa en términos de cambio social. Se introducen, en consecuencia, algunos elementos que pueden ayudar a centrar la reflexión sobre el tema, siempre discutido, de la propiedad. Lo importante es percibir el sitio que ocupa dentro de un conjunto de conceptos, para no pretender convertirla, indebidamente, en la noción central.

Ahora bien, al penetrar en el terreno axiológico parece importante precisar con claridad el enfoque adoptado, a fin de evitar cualquier equívoco o de suscitar falsas expectativas. Éste ha sido el filosófico, dado que los problemas iniciales del valor, como son el de su origen y su naturaleza, se confunden con el problema de la



moralidad. Siempre y en todas partes, en efecto, los hombres han admitido, por lo menos implícitamente, la existencia de valores morales distintos de los valores materiales; además, siempre se han reconocido sujetos a las leyes morales que enuncian un ideal de conducta que les impone la obligación de realizar tanto en su vida individual como social, valores que merecen su incondicional respeto, y esto hasta tal punto de que renunciar a ellos sería como renunciar a la humanidad (Jolivet, 1959: 123).

Ahora bien, la explicación del fenómeno moral sería inútil pedirle a las ciencias positivas; y no porque no lo hayan intentado, como lo muestra la historia de las doctrinas morales. Hubo, en efecto, dos caminos para ello: unos atribuyeron el origen de los valores a una creación arbitraria del hombre; otros lo atribuyeron a la sociedad.

Las teorías que hacen del valor una creación arbitraria del hombre pasan por alto necesariamente las nociones de ley y obligación. Ya desde 1885, Guyau había resumido claramente la idea de diversas teorías apoyadas en ese principio. Más adelante, sin embargo, surgieron nuevos y más importantes expositores del mismo; entre otros, R. Polen (1944) y J. P. Sartre (1943). La esencia de sus teorías, sintetizadas por Jolivet (*ibid.*: 128) es la siguiente: el valor, que es todo objeto de tendencia, deseo o apreciación, integra un dominio absolutamente distinto al del ser, y sirve de base a juicios específicos para una evaluación que es esencialmente de orden emotivo e irreductible a la razón. Así entendido el valor, se trata de algo que es esencialmente un ideal, una creación, un esfuerzo del hombre hacia objetivos propuestos y jamás realizados.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> El valor encuentra su fin último, según Sartre, en el poder ilimitado de una libertad que solamente se despliega y se afirma plenamente en el acto de poner fines (esto es, valores). Y añade que la libertad así concebida es absurda, pues si la elección de los valores es la razón de los valores elegidos, no lo es en modo alguno de un elegir al que de ningún modo puede sustraerse. Todas mis razones caen en este absurdo fundamental: la libertad es el fundamento sin fundamento de los valores.

Además de las consecuencias morales implicadas en esta noción de la libertad, entre las que destaca la necesidad de separar toda moral concebida como regla de derecho y sistema de deberes, el mismo carácter de "absurda" que Sartre adjudica a la libertad va más allá de lo que él mismo admite. A lo absurdo intrínseco que la define debe añadirse el de ser radicalmente imposible y contradictoria en el sistema que la funda, afirma Jolivet (1959: 129).



Durkheim, por su parte, percibió claramente las dificultades de una moral sin obligaciones ni sanciones e intentó resolverlas situando en la sociedad el origen de los valores, y especialmente de los valores morales, con los sentimientos de obligación y deber que los acompañan y que los califican intrínsecamente. Quedaba sin resolver otro sentimiento no menos esencial de la moralidad como era el de autonomía, pero Durkheim y muchos otros después de él imaginaron sortear el obstáculo explicando también por la sociedad el surgimiento paradójico del sentimiento de autonomía en el seno mismo del apremio moral. En su obra “L'éducation morale” (1938: 132-134), el sociólogo pretende demostrar que la ciencia es la fuente de nuestra autonomía, porque aun cuando el individuo en cuanto tal no haya creado el orden social, sí puede apropiárselo por medio del conocimiento científico.<sup>3</sup>

La teoría sociológica fracasa en cualquier forma que se presente, al explicar la génesis de los valores morales. Se ha querido explicar la misma y deducir la moralidad invocando gratuitamente determinados hechos –como la moralidad de lo social y el sujeto moral– que ya la implican, dice Jolivet (1959: 134). Pero lo cierto es que nada autoriza a deducir lo moral de lo social ni el derecho



<sup>3</sup> Como sostiene Jolivet, la teoría de Durkheim no explica el surgir de la moral, puesto que el proceso descrito supone la moral lejos de engendrarla; sólo un sujeto moral es capaz de “consentir” en el orden y de considerarlo como una obligación. Pero precisamente por no admitir la realidad, lógicamente anterior, de este sujeto moral –y por consiguiente de la misma moral– ya que pretende engendrar lo moral a partir de lo puramente social, Durkheim incurre en la ilusión de moralizar, por el intermediario de la ciencia, el conformismo social. Un conformismo así consentido, escribe, no tiene nada de forzado. Todo consiste en conocer la manera como un conformismo forzado puede llegar a ser un conformismo consentido y, sobre todo, cómo este último puede ser una realidad social. Durkheim da el paso de uno a otro, merced a un equívoco, porque hay dos maneras de consentir: una es sufrir pasivamente la presión de una fuerza que obliga; la otra es elegir, optar por hacer nuestra la ley que se nos impone. Y no se comprende cómo la “ciencia”, esto es, el conocimiento del mecanismo social, puede por sí sola determinar el consentimiento en el segundo sentido. Por otra parte, aun en el supuesto de tratarse de un consentimiento elegido, el conformismo no da cuenta de la realidad moral. Ésta dista mucho de ser un conformismo. Se distingue de lo social porque la misma sociedad de alguna manera está incluida en el orden moral como uno de sus medios y una de sus expresiones. Además, conceptuado a la manera de Durkheim, el conformismo no puede tener otro significado que el abandono puro y simple del punto de vista moral. El “consentimiento” en este contexto no es más que dimisión. Para Durkheim no hay más que lo social siempre, como siempre sólo habrá obligación, consentida o no. Moral y obligación, desde este punto de vista, son solamente nombres.

Los intentos de completar esta teoría, a todas luces frágil, emprendidos por otros sociólogos, incurren en el error de pasar por alto lo inadmisibile del principio del que partió Durkheim. De esta suerte se construye un edificio más complejo, pero sobre el mismo endeble fundamento (*ibid.*).

del hecho, puesto que se trata de realidades heterogéneas. La sociedad puede ser vehículo o instrumento para que los valores morales se concreten, pero no es ella quien los crea. El orden moral, que es un orden de derecho, la envuelve, la justifica, la sostiene; y este orden es el de una razón que trasciende al universo y se sitúa por encima del hecho. Cuando se comprende en la sociedad la expresión de una ley capaz de imponerse a la conciencia y engendrar obligación, es porque se descubre en la realidad social la expresión de un orden trascendente que se presenta sabio en grado supremo e imponiéndose en forma absoluta a nuestro respeto. “El valor ético, sostiene Frondizi, tiene una fuerza impositiva que nos obliga a reconocerlo aun contra nuestros deseos, tendencias e intereses personales” (1958: 25).

A pesar de todo y como siempre, alguna parte de verdad contienen aquellas teorías que intentan probar que es el hombre o la sociedad que lo expresa, quienes crean los valores morales. Dos serían los obstáculos por sortear. El primero consiste en afirmar que los valores preexisten al hombre en las cosas y que él ha de apropiarse de ellos. El segundo es el que hace de la génesis de los valores morales una invención absoluta del hombre sin más motivo y fundamento que una elección que se produce sin razón. Por lo mismo, añade Jolivet, el verdadero problema consiste en explicar la ley interior de la que proceden los valores, esto es, explicar al hombre mismo.

Como el propósito que se persigue de ninguna manera es polémico, no se juzga necesario detenerse en otras opiniones, para no dar a esta introducción una extensión innecesaria. Pero sí se desea precisar brevemente la postura que se adopta ante este importante problema; la misma puede resumirse en unas cuantas proposiciones concretas.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> El autor es plenamente consciente de que el simple planteo del problema del origen último del valor, de alguna manera lo identifica con una filosofía espiritualista. Por otra parte, la respuesta que ofrece a ese planteamiento, le ubica de lleno en una línea de pensamiento inconfundible. Ahora bien, dicha opción es estrictamente personal, y de ninguna manera puede confundirse con la pretensión de ser esta fundamentación, y menos aún esta línea de pensamiento, propias de la institución a la que pertenece. Una institución consagrada a la investigación científica como es el CEE, aun en el supuesto de haber optado por un marco axiológico definido, de ninguna manera puede adoptar, oficialmente, un determinado sistema filosófico para explicarlo y fundamentarlo. Por el contrario, debe encontrarse abierta a toda corriente filosófica y admitir –hasta donde esto fuese posible– diversas vías que converjan en los valores propuestos.

Aún más, en el esfuerzo por dar significación a esos valores vinculándolos sistemáticamente con las dos nociones básicas de persona y comunidad, el autor prevé que más de una



- Es la razón, esto es el hombre, el fundamento de los valores morales y, por lo mismo, de la moral. Al percibir y aceptar las exigencias derivadas de su carácter de ser racional, el hombre descubre, opta y se decide a realizar los valores.
- Esto no ocurre, pues, sin una “obligación”, denominada obligación moral, que tiene su origen en la naturaleza que fue dada al hombre.
- No se trata de una obligación que violenta al hombre, pues al oírla puede hacer como si no la oyese. Pero si se decide a consentir en ella, entonces accede a su más profunda verdad y puede llegar libremente a realizarse.
- Toda la experiencia moral demuestra que el yo real existente aquí y ahora en su realidad concreta individual, se nutre en cierta forma del yo ideal que no es sino ese constante llamado que nace del fondo mismo de la naturaleza humana.
- La ética es el camino más seguro para que el hombre se encuentre a sí mismo, se elija a sí mismo y alcance de este modo lo universal, sin destruir ni disminuir su singularidad personal.
- Por consiguiente, nada impide afirmar que el sujeto metafísico (sinónimo de persona) es propiamente el centro de todo y que el todo, como mundo de las cosas y universo impersonal, se ordena alrededor del sujeto metafísico.
- La moral, en cuanto sistema de obligaciones y deberes y estatuto de valores, no preexiste en acto al hombre y a la humanidad. Nada preexiste, sino la naturaleza humana que lo define –y sólo preexiste lógicamente– y forma un todo con la ley natural. Y esta última no es, en esencia, sino la razón misma y la exigencia de moralidad –esto es, de humanidad– que constituye su más profundo sentido.
- A partir de esta exigencia de su naturaleza racional, el hombre descubre y realiza los valores, tarea que al mismo tiempo le permite su realización personal y el progreso en humanidad de la comunidad a la que pertenece.



afirmación no podría ser aceptada sino por quien también admita partir de las mismas premisas y conduzca su razonamiento por las mismas vías. Pero en esto no hace sino acogerse al estatuto de libertad de pensamiento que la Revista ofrece a todos los colaboradores.

- Este proceso de descubrimiento y creación se encuentra necesariamente en toda existencia individual ya que cada persona, para acceder a la moralidad humana, debe nutrirse de su propio fondo. Es como si la humanidad comenzase en ella, pero sin terminar allí, pues toda persona debe ir más adelante, en razón de la solidaridad que la obliga con quienes son poseedores de la misma naturaleza. Por eso debe hacer suyos los valores humanos realizados en el curso de la historia y esforzarse por llevar más adelante la conquista y la realización de lo humano que es, a la postre, su único y verdadero destino.
- Todo así converge necesariamente y se traduce en la libertad del hombre, realidad que no puede separarse de su correlativo que es la responsabilidad. Esta libertad sólo se comprende si se la asimila a la capacidad para realizar los valores, único medio para la humanización del hombre.
- El hombre es, pues, quien descubre y crea los valores. Éstos son su respuesta a esa constante invitación a realizarse a sí mismo conforme lo reclama su naturaleza. Si la historia de la humanidad tiene un sentido, éste consiste en la progresiva, laboriosa y tumultuosa gestación, a la vez y solidariamente, de los valores y del hombre. Lo cual equivale a afirmar que la historia también es metafísica (Jolivet, 1950: 136-140).

La cultura es un todo cuyos diversos elementos son solidarios los unos de los otros. Los males cuyas repercusiones tanto afectan en el terreno social y el económico, se fraguan en última instancia en las capas profundas de la conciencia, allí donde tienen su origen los conceptos del mundo, del hombre y de la vida; allí donde se generan las actitudes y las respuestas, que más adelante cobran forma en las reglas morales, las normas jurídicas, las opciones políticas y los sistemas económicos. Mientras la renovación no llegue hasta allí, en el sentido arriba expuesto de una aceptación plena de la vocación humana, será muy difícil remediar verdaderamente los males que aquejan a las sociedades.

Por otra parte y desde un punto de vista meramente psicológico, hay razones para servirse de una de las características intrínsecas de que están dotados los valores cuando se les presenta en su aspecto de metas o ideales humanos. La significación moral



que aquí se ha dado a los valores, al mismo tiempo que destaca la obligación de tender hacia ellos, los muestra como los verdaderos ideales de toda vida humana individual y colectiva. De allí la denominación adoptada de valores-tendencia.

Si toda idea posee un aspecto dinámico, en el sentido de inclinar al acto, la que posee mayor fuerza es la que conscientemente se elige como ideal vitalmente asimilado. Al hacerla presidir la vida entera se convierte en instrumento adecuado para coordinar las energías dispersas, para unificar las tendencias divergentes, para hacer cristalizar todos los elementos que flotan sin cohesión en la conciencia. Los ideales no son quimeras ni utopía, como lo serían si se conceptuasen al estilo de los arquetipos platónicos y se ubicaran en un Urano extraterrestre. Por el contrario, como se ha precisado suficientemente, los valores son, en principio, el permanente llamado interior que hace al hombre su propia naturaleza, para que se realice a sí mismo; son el camino que tiene trazado y la meta que no debe perder de vista.



## II. VALORES-TENDENCIA

### A. Respeto del hombre

El punto de partida del presente marco valoral no puede ser otro que el respeto del hombre. Toda tentativa debe originarse en la voluntad de llegar a instaurar una sociedad en la que el hombre pueda vivir mejor y desarrollarse de manera más conforme con su naturaleza.

Y obviamente no se pretende insinuar el centrar la atención sobre una acepción meramente abstracta del hombre. Muy al contrario, se piensa en el hombre concreto que es el campesino, el obrero, el estudiante, el habitante del cinturón de miseria de la gran ciudad, el empleado, el maestro, el burócrata... Este hombre concreto es el obligado punto de referencia, y su situación, sus condiciones de vida y de desenvolvimiento son las que se quisieran ver mejorar sustancialmente. La filosofía sugerida no es reflexión abstracta, sino fundamentalmente antropológica. Se desea encontrar el camino que conduzca a una sociedad de características humanas y para ello es preciso partir de una visualización de la

condición concreta y existencial del hombre. Quizá más que de una filosofía se trate de un humanismo que, por otra parte, no abraza ninguna pretensión de ser definitivo y absoluto, puesto que sólo se concibe válido para nuestras circunstancias y aspira a realizaciones concretas. Un humanismo de la acción que evite repeticiones y huya de recetas y fórmulas y se apoye, en cambio, en la investigación social. Es, en otros términos, un esfuerzo por lograr esa, en la práctica, difícil conciliación de la filosofía con la ciencia, que obliga de alguna manera a comprometerse con los resultados de la investigación científica y a aceptar la mediación de las constantes sociológicas (*Economie et Humanisme*, 1968).

La verdadera causa del desorden social, que se plasma en innumerables formas de opresión y de injusticia, es el olvido del valor esencial del hombre, originado en el desconocimiento de su verdadera naturaleza. Porque el hombre es capaz de conocer y de hacer opciones libres, se sitúa en un plano superior al de la materia y pertenece al mundo del espíritu. Su doble vocación es realizarse a sí mismo plenamente y contribuir con su esfuerzo al perfeccionamiento del mundo en el que habita. Esto lo logra mediante el desarrollo de su inteligencia y la conquista de su libertad, cosas ambas que deben traducirse en el dominio sobre la naturaleza y en la organización racional de toda su actividad.

Además de pertenecer a una especie espiritual, el hombre es un ser sociable y, como tal, solidario con todos los que poseen la misma naturaleza. Su pleno desenvolvimiento no lo logra sino participando con sus semejantes en la tarea de instaurar un orden racional.

## B. Prioridad de la persona

No es posible construir una sociedad verdaderamente humana si se pasa por alto la verdadera naturaleza del hombre. Tal ocurre cuando sólo se ve en él al productor o al consumidor, o cuando se desconoce o se rechaza su sustancia espiritual. Es posible en cambio esa tarea cuando se le reconoce su carácter esencial de persona.

Se emplea la palabra persona para significar el carácter específico del hombre y la superioridad de su naturaleza sobre la del mundo físico-químico-biológico. Es una noción reservada a los

seres dotados de conciencia, capaces de autonombrarse y de hacer opciones libres, de responder a una vocación específica.

Personalista es toda doctrina, civilización o sociedad que reconoce el primado de la persona humana sobre todo tipo de realidades materiales y sobre toda organización colectiva. Una sociedad que admite esta prioridad no se contenta con enunciar los derechos de la persona humana, sino que concretiza las circunstancias en las que deben ser respetados esos derechos de expresar su libertad, de conocer y amar, de desenvolverse y madurar, de procurar la vida, de sentirse responsable y de participar en la obra común. “Es urgente definir, afirmaba Mounier –frente a las concepciones masivas y frecuentemente inhumanas de la civilización actual–, los elementos básicos que puedan cimentar una civilización consagrada a la persona humana” (Mounier, 1961, I: 175).

Definir la propia posición en este terreno es cuestión capital. Cualquier marco axiológico, elaboración doctrinal, plan político requieren una opción definida sobre esta cuestión. Ahora bien, lo difícil no es hacerlo, sino una vez hecho, llevar hasta sus últimas consecuencias los principios postulados. Admitir en principio el respeto que merece la persona humana, declararlo en documentos tan importantes como las Constituciones y las leyes, firmar declaraciones internacionales, etc., es cosa demasiado frecuente; por desgracia, con igual frecuencia se pasa por alto en los más triviales actos de la vida diaria.

Reconocer la prioridad absoluta de la persona humana como elemento fundamental de transformación de una sociedad significa:

- 1º. que una persona no puede ser jamás considerada como medio, sea por un grupo, sea por otra persona;
- 2º. que no hay en la vida humana acontecimiento impersonal, valor impersonal, destino impersonal, espíritu impersonal;
- 3º. que es inadmisibles cualquier régimen que, de hecho o de derecho, considere a las personas como objetos intercambiables, les impida realizar su vocación o les imponga una determinada vocación;
- 4º. que la sociedad, esto es, el régimen legal, jurídico, social y económico, no tiene por finalidad nada que signifique subordinar a sí misma a las personas ni imponerles una vocación



determinada. Debe, en cambio, asegurarles la privacidad y la protección que les permita descubrir y realizar en absoluta libertad su propia vocación; ayudarles sin presiones de ningún género y a través de una educación sugestiva, a liberarse de los conformismos y errores de orientación; brindarles finalmente, a través de sus mecanismos sociales y económicos, los medios materiales necesarios para el logro pleno de su vocación;

- 5º. que es la persona la que realiza su destino; nadie más, ni hombre ni grupo, puede sustituirla en esta tarea (Mounier, 1961, I: 175-176).

Únicamente la revalorización de la persona humana podrá remediar los desastrosos efectos y la desorientación profunda a que han dado origen las pugnas ideológicas. Eso fue lo que intentó Mounier con su esfuerzo reflexivo y su acción personal: “Instaurar un discurso sobre la persona que fuese común a creyentes y no creyentes”. Esto también es lo que se ha esforzado en demostrar, en reciente opúsculo, Jean Lacroix al definir el personalismo como anti-ideología, puesto que la persona humana inspira no sólo a muchas filosofías del pasado sino también del presente, y bien puede ser el punto de referencia y de partida en el que se diluyen los antagonismos ideológicos (Lacroix, 1972).

### C. La comunidad como tipo de asociación

La noción de comunidad es complementaria de la de persona y ambas constituyen los ejes fundamentales del marco valoral propuesto. En otros términos, sobre la base de una filosofía personalista y comunitaria se ha elaborado el presente marco valoral, con la convicción de que el mismo es capaz de inspirar un modelo diferente de sociedad. Estas nociones han inspirado frecuentemente en la historia a muchos humanistas, y la índole de los problemas que viven los hombres de nuestros días, muestran la oportunidad de volver a ellas. La pujanza del movimiento comunitario en la actualidad es una realidad manifiesta. “En una sociedad humana estratificada en clases y castas, dividida por oposiciones de orden económico, racial y cultural, nacen y proliferan hoy muestras de nueva humanidad” (Delespesse y Tange, 1970: 9). Es preciso





unirse a los esfuerzos de numerosos grupos que desean instaurar un tipo de convivencia más fraternal y humano, y ver evolucionar las sociedades hacia formas más respetuosas de la persona humana. La fórmula comunitaria parece eficaz para salvar el doble escollo del individualismo egoísta y estéril y el colectivismo despersonalizador. Los hombres de nuestra época experimentan una gran necesidad de diálogo y de comunicación, de solidaridad, de fraternidad real, de participación efectiva en la elaboración y realización de proyectos que a todos benefician. Para llenar este vacío experimentado por doquier se invocan a cada instante principios generales, circunstancias comunes, valores de orden colectivo, ideales nacionales. Desafortunadamente, esos conceptos no van acompañados de acciones y de organización coincidentes con aquellas aspiraciones humanas, por lo que se tornan vacíos de contenido y sólo suscitan la indiferencia o el escepticismo.

En apoyo del tipo de asociación comunitaria, parecen por otra parte válidas las afirmaciones de que los hombres alcanzan su estatura cabal únicamente cuando se dedican a un propósito mayor que sus propios intereses egoístas, y de que la plena libertad no se encuentra en el aislamiento sino en la comunidad. Cuanto más libre se es, más capacidad se tiene para relacionarse con los demás.

Por todo lo anterior, parece propicio el terreno para hacer surgir vínculos comunitarios en muchos núcleos humanos, insatisfechos como están de su vida social, ya que ésta no les ofrece oportunidad de entrega verdadera, ni solidaridad real ni diálogo franco.

La comunidad surge de la voluntad de integración de un grupo de personas que buscan salvaguardar totalmente la específica vocación de cada una de ellas y que perciben con claridad que la mejor manera de lograrlo es vinculándose estrechamente con los demás.

“Es un grupo fraternal, orgánico y suficientemente estable de personas que aceptan la responsabilidad de hacerse cargo unas de otras y de compartir lo que son y lo que tienen, con vistas a la agrupación de los hombres en la unidad” (Delespesse, 1968: 15).

La superioridad del vínculo implicado en la noción de comunidad sobre el de otras formas de agrupación, la explica Desroches advirtiéndole que se trata de un grupo humano que pretende ir más

allá de lo implicado en una agrupación orgánica, que sólo es logro de la naturaleza; es algo más allá de lo implicado en un agrupamiento mecánico, que es un acierto de la inteligencia. Comunidad, afirma, es la conjunción de lo que tiene de perfecto la naturaleza con lo que tiene de perfecto el espíritu (Desroches, 1944: 24).

A veces se contraponen los conceptos de sociedad y de comunidad, pero de esta contraposición ha resultado un consenso en el sentido de que el vínculo comunitario es superior a cualquier otro. Esta superioridad del vínculo comunitario sobre el social, quizá explique ese movimiento recurrente en muchas épocas hacia las formas comunitarias.<sup>5</sup>

La comunidad se distingue de otros grupos humanos de objetivos más limitados, por su fin mismo, que es el desenvolvimiento completo de cada una de las personas que la integran; por los lazos afectivos que ligan a sus miembros; por la responsabilidad solidaria inmediata que requiere la común aceptación de algunas exigencias; por la espontaneidad y apertura de su constitución; por la agilidad y delicadeza de sus hábitos que se acomodan a las condiciones cambiantes de la vida; por un régimen de propiedad abierto a las más variadas fórmulas, pero que no llega a confundirse con el colectivismo por el imperativo de asegurar la necesaria independencia de la persona (Lebret, 1946a: 13).

Los elementos esenciales de la comunidad son la comunión y la comunicación; su aparición es espontánea cuando hay de por medio una idea que se quiere esclarecer, promover o defender; o también cuando se da una determinada situación existencial. Las ideas y las situaciones existenciales asocian a los hombres, y tanto más auténtica es la comunidad resultante cuanto más claramente surge de estas dos fuentes.

La comunidad genera, además, cierta fusión de las conciencias que hace surgir la conciencia del “nosotros”; esta especie de conciencia colectiva no debe, sin embargo, sustituir a las conciencias y a las libertades individuales. Las personas que deciden agruparse en comunidad son personas libres, y tanto más logran

<sup>5</sup> Para abundar más en la cuestión de la distinción entre Comunidad y Sociedad, véase las síntesis de las teorías de Ferdinand Tonnies, Max Scheler, Schmalenbach, Max Weber, Pleuge, Pieper, etc., hechas por Nikolaus Monzel (1969, I: 363-383). Del mismo modo, sobre la cuestión del paso de comunidad a sociedad y viceversa, véase el mismo autor (1969, I: 419-427).

constituir una genuina comunidad, cuanto mayor grado de madurez personal son capaces de aportar.

Las filosofías comunitarias no son nuevas. Con ellas se vuelve a cuestiones que han sido planteadas en todas las épocas, lo que es una prueba más de la connatural y permanente necesidad del hombre de descubrir medios en los que pueda regenerar su capacidad de amar, estrechando los lazos con sus semejantes. Allí donde se proscriben el espíritu de comunidad, los mecanismos jurídicos y toda la organización social muestran su absoluta incapacidad para coordinar sin opresiones y abusos la actividad de los hombres.

Prioridad efectiva de la persona humana y opción preferencial por el vínculo comunitario son, pues, los ejes fundamentales sobre los que se cree posible construir un tipo diferente de sociedad. La actual sociedad mexicana parece haberse estancado en una situación en la que si bien y a nivel de proclama se reconoce el valor del hombre y la necesidad de respetar los derechos de la persona, en los hechos de la vida diaria se pasan por alto constantemente. No parece ser otro el contexto en el que han vivido por muchos años y siguen viviendo en la actualidad la mayoría de los mexicanos; bastaría para comprobarlo, pasar revista de la situación existente en el plano económico, en el social, en el político. Este desconocimiento sistemático y práctico del valor intrínseco de la persona, con todas las consecuencias que trae aparejadas, ha sido causa del surgimiento e institucionalización de una nutrida serie de antivalores. El perfil de nuestra sociedad lo definen el burdo materialismo, la mentira, la corrupción en muchos niveles y formas de actividad, la injusticia, la opresión, la manipulación y la explotación del hombre. Sólo revalorizando la noción misma de persona y generando un vigoroso movimiento cuyo objetivo fundamental sea el exigir respeto de sus derechos en cada una de las situaciones concretas, se podrá lograr una alteración sustantiva de las bases en que ha descansado la actual sociedad.

Por otra parte, vale la pena empeñar toda clase de esfuerzos para consolidar el vínculo comunitario al que todo hombre sano aspira y que se muestra espontáneo en las comunidades naturales, para hacerlo surgir en muchos otros grupos humanos. Si fuese posible introducir en las empresas, en las asociaciones profesiona-



les, en las instituciones escolares, en los grupos sindicales, en las corporaciones de toda índole este espíritu comunitario, se daría un gran paso no sólo en el mejoramiento de las relaciones humanas, sino también en aspectos que tienen relación más directa con las realizaciones sociales en la solidaridad y en la participación. Sería, además, el único camino posible para defender eficazmente a la persona humana.

#### D. El bien común

Extraña mucho que entre personas interesadas en las cuestiones sociales, trátase de los estudiosos de los procesos sociales o de los líderes dedicados a la acción social y política, sean tan numerosos los que minimicen y hasta consideren superada la noción de bien común. No es posible ignorar, sostiene Lebrez, que el primer principio de toda filosofía social es el derecho a la vida; el segundo, la primacía de los valores espirituales, y el tercero, la obligación de todos, individuos y sociedades, de servir al bien común (Lebrez, 1947: 115).<sup>6</sup>

Dentro de una concepción dinámica de la historia individual y colectiva, dentro de la perspectiva de que “la ciudad no es una sociedad de gentes instaladas definitivamente, sino de personas en marcha” (Maritain, 1968: 143); admitido plenamente el sentido de lo evolutivo el que, como lo reconoce Garaudy (1968: 129), no es de ninguna manera monopolio exclusivo del marxismo, la noción de bien común se identifica con ese constante esfuerzo del hombre por transformar y perfeccionar no sólo el mundo material en el que vive, sino también todo el conjunto institucional político, económico y social, que organiza su vida en la sociedad y determina las formas de relación con sus semejantes.

En rigor, todo progreso en racionalidad, todo paso que contribuya al perfeccionamiento individual, colectivo, institucional, se traduce en una conquista del bien humano general. Pero es preciso evitar identificaciones abusivas. El mundo del determi-

<sup>6</sup> Pocos autores han abundado tanto como L. J. Lebrez en esta noción del Bien Común. Las ideas aquí expuestas sintetizan de manera muy breve la doctrina de este autor, presentada fundamentalmente en dos de sus obras: la mencionada (Lebrez, 1947) y Lebrez (1946a: 68-70).



nismo no es susceptible de ser identificado con el mundo de la libertad. Esto permite comprender que la historia humana sea un proceso interminable con sus altas y sus bajas, con sus progresos, retrocesos y estancamientos; y que sólo un triunfalismo ingenuo podría conceptuar como una marcha siempre ascendente. Es un hecho que los hombres trabajan a veces por instaurar el bien común y, a veces, por destruirlo.

Lo importante es tener presente que el bien común no debe conceptuarse como un simple *desiderátum* de la sociedad actual, ni como algo susceptible de atesorarse; se trata más bien de una fuerza por la que debe sentirse atraído el hombre que vive en comunión con otros hombres. Se logra mediante una coordinación de energías que surgen como resultado de una creciente concientización respecto de lo que es y debiera ser la vida en sociedad.

Como aspiración que despierta la conciencia, no puede ser objeto de imposición; no cobra realidad durable sino sobre la adhesión del mayor número de voluntades. Empero, es la razón de ser y la finalidad misma de las asociaciones humanas.

La noción del bien común se ubica de lleno en el terreno de la moralidad, que no es otro sino el de la sujeción a la finalidad humana. Su consecuencia inmediata sobre un grupo humano es transportarlo lejos de la jungla donde reina el interés, la competencia y la fuerza. Se encuentra, además, estrechamente vinculado con la justicia a la que muchos llaman social, pero que más debiera denominarse comunitaria. Sus exigencias jamás se logran en ambientes de egoísmo generalizado en los que cada individuo o pequeño grupo (familiar, profesional, político...) ve antes que nada por sus propios intereses.

El bien común es el polo de atracción que permite constituirse a una comunidad; por él se logran la armonía social, la concordia y la paz. Es el único capaz de unir a los hombres en el ideal, en la virtud, en el trabajo, en el sacrificio y en la alegría. Da solidez al vínculo familiar, introduce en la empresa la asociación comunitaria, la que a su vez inspira la repartición equilibrada de tareas y beneficios, la mejor distribución de la autoridad, la cogestión, la disciplina y la confianza. Del mismo modo se benefician con él las asociaciones profesionales, intelectuales, políticas e internacionales.



En una sociedad moderna, puede ser el móvil que ayude a romper la rigidez de las relaciones que ya es habitual en los grandes conjuntos humanos.

Los que detentan la autoridad son los primeros responsables del bien común; cualquier otro uso que diesen a su autoridad los convertiría, no obstante lo aparentemente desusado del término, en tiranos.

Un principio sencillo pero categórico refuerza la doctrina del bien común: toda superioridad o ventaja personal debe de alguna manera beneficiar a todos. Todo el desorden social nace de la posesión, la utilización y el usufructo exclusivo de aquellas superioridades y ventajas que fueron en último término gratuitamente recibidas.

El principio liberal de la libre competencia ha postergado el ideal de servicio y traicionado al bien común y a la solidaridad humana. La libre competencia favorece al menos humano, al más deshonesto, al que más explota al trabajador, al que se sirve de la más mentirosa publicidad. Son eliminados, en cambio, cuantos abrigan alguna consideración de tipo humano y no aspiran sistemáticamente a la máxima ganancia.

El bien común en la empresa, en la asociación profesional, en la organización social y política, en la economía, no se logra por casualidad o excepción; debe ser resultado de una voluntad decidida que provoque la acción coordinada de cada uno de los sectores y comunidades. Es imperativo en consecuencia que, además de postularse como claro objetivo de la legislación general, sea al mismo tiempo propuesto como meta de todo plan y programa específico. La competencia entre los mismos partidos políticos debiera centrarse en el descubrimiento de los medios más viables para asegurar y extender los beneficios del bien común.

## E. Libertad

Sería innecesario reproducir las interminables controversias que, en torno a la libertad, han tenido lugar a lo largo de la historia. Quizá no haya cuestión que haya sido objeto de tan numerosos debates como este poder de autodeterminación; pero sean cuales fueren las posiciones declaradas, al término de las mismas nunca se han podido alterar los datos del problema. El sentimiento de

libertad moral es común a toda la humanidad y lo acompaña el sentimiento conjunto y solidario de responsabilidad moral personal; jamás ha sido posible poner en duda ambos ni demostrar que son ilusiones.

La libertad humana tiene su origen en la razón. El pensamiento humano y su lenguaje conceptual, advierte Jolivet, muestran al análisis la facultad que tiene el hombre de descubrir la distancia que lo separa de las cosas, de trascender sus afanes inmediatos, de organizar mentalmente el mundo de su acción y de archivar su propia conducta. Todos estos procesos reciben el nombre de libertad, y no sólo de *libertad de hacer*, equivalente a una liberación de ataduras externas, sino también de *libertad de querer*, que es liberación de necesidades internas. Esta última se ejerce de un modo especialmente evidente en la elección que el hombre hace entre los diferentes bienes que se ofrecen a lo largo de su existencia y, en última instancia, entre el bien y el mal (Jolivet, 1959: 97).

No es posible concebir la libertad aislada de la estructura total de la persona, de lo contrario sería relativamente fácil deslizarse hacia aberraciones. A nivel muy general, la libertad puede concebirse como resultado de la evolución total al estilo Teilhard de Chardin, pero no surge espontáneamente de esta evolución como de la flor surge el fruto. Es la persona humana la que descubre y hace suyos los mecanismos que le permiten conquistar su libertad. En otros términos, la persona es quien se hace libre, una vez que se decide a serlo y a lanzarse de lleno a la experiencia de la libertad. La libertad del hombre, sostiene Mounier, es la libertad de *una persona*, de *esta persona*, así constituida y situada en el mundo ante los valores (Mounier, 1961, III: 480).

La libertad no es un objeto; concebirla como tal lleva a muchos a negar su existencia. El ser-objeto es idéntico, inmóvil, no cambia ni se transforma. La existencia libre es, por el contrario, originalidad, cambio constante, perpetuo descubrimiento de sí misma, esto es, subjetividad absoluta. Lo cual no quiere decir, obviamente, que la libertad sea afirmación absoluta que nada limite. La libertad absoluta del hombre es un mito; no existe.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> En estas afirmaciones nos acogemos a la tesis general de E. Mounier, sobre la libertad, formulada a todo lo largo de su extensa obra.



La libertad ni surge por generación espontánea, ni es una necesidad instintiva y ciega por lo mismo, ni es un castigo que se nos impone;<sup>8</sup> pero sí es un don propuesto al hombre para que lo acepte o lo rechace. De ninguna manera es una fatalidad; es una consecuencia de la misma racionalidad que caracteriza al hombre y el instrumento a través del cual se realiza como ser racional. Mediante el mismo, el hombre hace surgir por su esfuerzo y conforme a las normas de la razón una esencia singular que es su obra más personal. Más que sentirse “condenado a la libertad”, debe dar su asentimiento a la invitación a ser libre, lo cual equivale a asentir a la razón, que es el fundamento y la ley de la libertad (Jolivet, 1959: 98).

Por otra parte, es posible afirmar que el sentido de la libertad personal se descubre juntamente con el sentido de la libertad de los demás. Puesto que se trata de personas que aspiran a la libertad, ésta es común entre todos los miembros de la comunidad. “No soy libre verdaderamente, afirmaba Bakounine, sino cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres... No llego a ser libre más que por la libertad de los demás” (1972: 31). La libertad crea a su alrededor un clima de libertad y favorece el desarrollo de la misma, del mismo modo como la enajenación engendra enajenación.

Ser libre, no absoluta sino relativamente, significa aceptar la situación concreta y actuar a partir de ella. La libertad tiene mucho de conquista; progresa al enfrentarse al obstáculo, a la elección, al sacrificio. La “conciencia de la necesidad” –como llamó Engels a la libertad– no es más que el comienzo, puesto que la toma de conciencia es promesa e iniciativa de liberación; pero es obvio que la libertad requiere determinadas condiciones, tanto en el plano biológico, como en el social, el económico y el político.

La libertad de hacer se encuentra en más de una forma limitada por la libertad de los demás y por las circunstancias. La libertad de querer está en múltiples grados condicionada a determinismos biológicos, psíquicos, sociales, etc. Se trata siempre de la libertad de una persona situada en un determinado contexto

<sup>8</sup> Esta última es la tesis de Sartre quien sostiene que el hombre está “condenado a la libertad” como efecto de una fatalidad que tendría que soportar sin comprender su significado.



social y sujeta a innumerables presiones; su vocación es liberarse sin atentar contra la libertad de los demás y sin ejercer ese poder de manera arbitraria. Ésta es la condición humana: aspirar sin límites a la autonomía, buscarla y perseguirla sin cesar, y también equivocarse mil veces el camino; pero del mismo error suele surgir renovada la fuerza para proseguir en la lucha.<sup>9</sup>

*Libertad, compromiso y responsabilidad.* La libertad no se reduce a la capacidad de opción. No se trata tan sólo de conquistar la propia autonomía; liberarse implica flexibilidad, permeabilidad, apertura. No es sólo romper con lo existente y conquistar; es necesario también comprometerse y aceptar responsabilidades. El hombre libre es aquel que sabe comprometerse, a sabiendas de que compromete su propia libertad. El hombre libre es el que sabe responder a quien lo interroga, es el hombre responsable. La libertad no aísla; por el contrario, une las voluntades en el compromiso y en la responsabilidad. Un hombre con deseos de autenticidad se siente plenamente responsable de su destino y busca realizarlo. Y es tanto más libre cuanto más plenamente elige sus opciones, cuanto mayor es el dominio que ejerce sobre sus pasiones, cuanto menos víctima de las presiones e influencias del exterior, cuanto más capaz de comparar, jerarquizar y juzgar valores, cuanto más decidido por aquellos que lo elevan, cuanto más resuelto a responder por sus acciones y admitir sus consecuencias.

Suele ser muy débil el convencimiento que tiene mucha gente de la correlación entre su derecho a ser libres y su obligación de ser responsables de su libertad. Pocas cosas hacen tanta falta en nuestra sociedad como el sentido de la responsabilidad; se carece de ella casi en absoluto, no sólo en aquellos actos personales en los que los efectos recaen sobre el autor, sino también en aquellos otros cuyas repercusiones afectan a otras vidas humanas. Tampoco se entiende el hecho de que la libertad individual está de alguna manera limitada por las libertades de los demás. Se necesita

<sup>9</sup> “Por haberme atrevido, por haberme expuesto, por arriesgarme en la oscuridad y en la incertidumbre, me he encontrado un poco más sin haberme buscado. La decisión creadora, al romper la cadena de las probabilidades o de la fatalidad, rompe también el juego de las fuerzas instintivas, y echa por tierra todos los cálculos: se ha tomado en la oscuridad y en la confusión y no obstante eso, se convierte en el origen creador de un orden y de una inteligencia nuevos, y para aquel que fue capaz de tomarla, en un nuevo grado de madurez”, afirma Mounier (1961, III: 483).



con urgencia una educación para la libertad que al mismo tiempo lo sea para la responsabilidad.

*Libertad en sociedad.* El hombre es un ser libre capaz de poner límites a su propia libertad. La sociedad, a su vez, es un grupo organizado que exige respeto y sumisión a determinadas reglas y coacciones. Esto, por una parte, provoca conflictos debido a la dificultad para lograr el equilibrio entre ambas exigencias; por otra, muestra el sentido que debe tener la libertad individual cuando se vive en sociedad.

Desafortunadamente pesa aún demasiado el concepto de libertad que difundió el liberalismo; el de una libertad aparente y equivocadamente incondicional para ir, venir, hablar, escribir, comerciar y enriquecerse. Tuvo muy probablemente sus justificaciones históricas y dio sentido a una época, pero hoy es inadmisibile. Las circunstancias concretas del mundo actual y muy especialmente los cambios habidos en los procesos de la producción, del consumo, de la distribución, hacen insostenible aquella anarquía de movimientos. La organización rigurosa que reclama el contexto actual se traduce necesariamente en una limitación rigurosa de aquellas libertades. Los abusos a que dieron lugar y los desequilibrios y desigualdades que ocasionaron han hecho recapacitar a los hombres sobre el sentido que debe tener aquí y ahora la libertad.

Por lo demás, no debiera perderse de vista el hecho de que el liberalismo influyó sólo un momento de la historia humana, y que el significado que dio a la libertad contrastó con muchos otros de épocas anteriores, en las que los individuos se consideraban inmersos en la comunidad y con limitaciones muy señaladas a su libertad individual.

Del mismo modo como habría sido inconcebible para la mentalidad medieval, por ejemplo, el concepto liberal de propiedad individual absoluta, así su noción de Libertad se apartó totalmente del ambiente predominantemente corporativo que prevaleció en la Edad Media. Y es posible afirmar que tampoco corresponde ya a la manera de pensar de esta segunda mitad del siglo XX, en la que la preocupación por la convivencia, el deseo de colaboración y solidaridad, la necesidad sentida de una verdadera comunidad de destino y el imperativo de una más justa distribución de los bienes están requiriendo con urgencia una revisión de las formas

en las que puede y debe plasmarse esta libertad humana, que ciertamente no podrá cambiar en sus aspectos esenciales –ya que la naturaleza humana no cambia– pero sí en las formas externas de expresarse y en las actitudes de los hombres ante los requerimientos de la libertad de los demás y las exigencias del bien común.

Ahora se ve con claridad que aquella libertad que tanto ponderaron nuestros antepasados, no pasó de ser una libertad romántica, declarada y formal que, en realidad, fue privilegio de una minoría y se rehusó sistemáticamente a la mayoría de los hombres. Puede hasta reconocerse que el liberalismo, en un momento dado, hizo creer que asumía la defensa de los valores personales ante las decadentes monarquías europeas; pero hoy ya no es posible afirmar tal identificación. No se trata pues de seguir defendiendo la libertad –ya superada por irreal– del liberalismo, sino de orientar la permanente vocación del hombre a la libertad hacia un nuevo estatuto adaptado a las circunstancias y a la mentalidad actual.

Estas circunstancias son precarias en más de un aspecto, como consecuencia de la desorientación reinante y más aún por la resistencia tenaz que presentan los privilegios adquiridos, pero pueden considerarse enriquecedoras por cuanto están suscitando un amplísimo esfuerzo de auténtica liberación del que las primeras en beneficiarse habrán de ser las masas, puesto que son ellas las que deben realizarlo. Si el hombre del siglo XXI llega a ser verdaderamente libre, lo habrá de ser a través de un penoso y largo proceso de liberación, de necesaria tendencia centrífuga. Toda liberación integral debe partir del interior de las personas; no sería posible luchar contra opresiones externas, si las personas no han logrado un mínimo de liberación interna. El proceso de liberación no puede venir del exterior; son los mismos individuos los que deben luchar por liberarse. Y tanto más lo lograrán cuanto más libres estén de ataduras internas. La insistencia y el énfasis que se da a los aspectos sociales, económicos y políticos se debe al hecho de que en esos ámbitos es donde se muestra y materializa la opresión; pero la liberación integral ni principia ni se agota en esos terrenos, aun cuando tampoco sería posible hablar de liberación en el sentido apuntado, sin el compromiso de pugnar por ella en los mismos. Y más aún en nuestros países, donde se han mantenido



tan agudos los desequilibrios en la distribución de toda clase de bienes. La liberación auténtica, es preciso insistir, no se reduce a lo social, lo económico y lo político, así como tampoco a lo interior o puramente escatológico (García González, 1971).

## F. Igualdad

Sin necesidad de acudir a la interminable lista de declaraciones que propiciaron el reconocimiento masivo de la igualdad de los individuos ante la ley<sup>10</sup> bastará, para el propósito que persigue el presente ensayo, subrayar algunos aspectos que se consideran importantes en torno a las raíces de este derecho y a las formas en que se ha venido plasmando en los últimos tiempos.

Por lo pronto, y considerando la etapa que se inició con las declaraciones francesa y norteamericana, es obvia la evolución experimentada por la noción de igualdad humana, que de un connotado jurídico se ha ampliado a otros y principalmente al económico, con el propósito de promover más igualdad real de las condiciones de la existencia. Se diría que, en términos generales, los hombres han ido concretando el significado práctico de la noción de igualdad. De un concepto abstracto admitido desde la antigüedad y utilizado como base en la mayoría de las ocasiones, se ha descendido hasta las más concretas aplicaciones del mismo. Ahora bien, como el acceso a determinadas funciones –públicas o no– está reservado en la práctica a quienes han logrado un determinado nivel de preparación, la igualdad no ha podido convertirse en realidad sino en la medida en que la educación está

<sup>10</sup> Como se sabe, la Declaración más importante de los Derechos del hombre y del ciudadano fue la francesa de 1789 preparada por la Asamblea Constituyente; es muy probable que los redactores de esta declaración hayan sido en parte influidos por la Declaración de Independencia de los Estados Unidos en 1776 y, más aún que por este documento, por las numerosas declaraciones de derechos que acompañaron a las Constituciones promulgadas entre 1777 y 1784 por seis de los Estados Americanos. Hubo en 1795 otra Declaración, preparada por el Gobierno de la Convención, que prologaba por así decir, la Constitución del Año III (1795) y con la que se inició el gobierno del Directorio. Estos documentos fueron los que inspiraron directa o indirectamente el contenido de muchas Constituciones, incluida la nuestra.

Para concluir esta enumeración es preciso referirse a la moderna Declaración de los derechos del hombre, adoptada en 1948 por la Organización de las Naciones Unidas y, finalmente, a la Declaración americana de derechos y deberes del hombre, adoptada por la Organización de Estados Americanos, en su Novena Conferencia y en 1948 (Grand Larousse).



verdaderamente abierta a todos. Esto sin embargo, está aún muy lejos de darse en todos los países, pero muy especialmente en los que todavía no trasponen determinados niveles de desarrollo o mantienen un esquema desarrollista dependiente. La gratuidad de la enseñanza, contra lo que muchos creen, no basta para lograr esa efectiva igualdad entre ciudadanos.

Se habla también de igualdad ante el impuesto, lo que significa que debe haber un reparto equitativo, esto es, proporcional en la distribución de las cargas públicas. Inicialmente se consideró que bastaba establecer una proporción rigurosa entre la contribución de cada quien y el modo de sus ingresos. Pero la práctica ha ido transformando esta noción de igualdad fiscal, sobre la vía de la personalización de la carga fiscal, tomando en consideración la situación personal del causante, sus cargas familiares por ejemplo. Aun en países que han desarrollado su sistema de recaudación fiscal, persiste la desigualdad fiscal debido a diversos factores demasiado conocidos: el fraude, la evasión, las repercusiones del impuesto, sobre todo donde la legislación fiscal es incipiente; además, los privilegios y la presión de algunos grupos sobre la administración fiscal.

Todas estas situaciones vienen a probar lo que muchos denuncian y denominan como el “mito de la igualdad” y esto, en la sociedad mexicana, es una realidad imperante. No es exagerada la afirmación de que nuestra sociedad ha mantenido una desigualdad absurda que en muy pocas otras se ve. Los análisis ofrecidos en secciones anteriores abundan en datos que prueban no sólo lo exagerado sino lo dinámico de nuestras desigualdades. Así y todo, se sigue proclamando el derecho, garantizado por la Constitución, de la igualdad absoluta de los mexicanos. Se trata ciertamente de una realidad jurídica, pero al mismo tiempo de un muy difícil problema político. Porque esa igualdad que se postula en abstracto tendría que traducirse en oportunidades sociales ofrecidas de tal suerte, que al menos lograsen alguna compensación de las inevitables desigualdades en capacidad, talento, necesidades y gustos de las personas.



## 1. *Igualdad fundamental y desigualdades*

El dilema parece insuperable. Sin embargo, a pesar de la contradicción que se descubre entre el principio y los hechos de la vida real, es incuestionable la validez de la tesis que concede vigencia a una igualdad fundamental. Paul Nash (1968: 196) es, a nuestro juicio, uno de los autores que ha mostrado mayor claridad en el análisis de los elementos que llevan a la afirmación y a la prueba de esa igualdad fundamental. Afirma que la creencia en la igualdad ha sido adoptada por muchos sistemas, por las teorías de los derechos naturales y por varias doctrinas religiosas. Pero tal parece, ha sido menos por relación lógica que por afinidad psicológica o porque quienes sustentan estas doctrinas hayan creído en la igualdad en sí misma. Cuando se pide igualdad para todos, añade, se implica que hay algo en la naturaleza humana que lo apoya, y este supuesto muy difundido de una igualdad fundamental merece analizarse. Hace ver, en primer término, que no obstante la creencia muy difundida de que una noción como ésta se encuentra arraigada en la cultura occidental, la verdad es que ni griegos ni romanos la sustentaron. Sí, en cambio, puede afirmarse que el cristianismo ha sido el factor principal de la tradición occidental que ha apoyado la idea de la igualdad fundamental. Los cristianos han creído siempre que la humanidad es una familia en la que el Padre es Dios y los hombres todos, hermanos. Lo que equivale a decir que ante Dios todos los hombres son iguales a pesar de todas las diferencias, pues el Padre común ama a todos por igual. Esta posición cristiana es cuestión de fe y obviamente no podría servir de base a todos.

La psicología, por su parte, prestó apoyo a esta creencia religiosa. De una manera muy especial, lo hizo la obra de C. G. Jung quien mostró la existencia de ciertos rasgos comunes a todos los hombres, evidenciados en exploraciones en estado consciente. Este hombre de ciencia reforzó el supuesto de que existen vínculos igualitarios fundamentales en el género humano.

Por otra parte, sugiere Nash la existencia de una relación entre el concepto de la igualdad fundamental y el de la singularidad del individuo. Los hombres no son comparables porque su singularidad individual impide que puedan ser evaluados; de



allí que tampoco puedan ser considerados inferiores o superiores. Hay otro postulado que Nash toma de Dorothy Lee y es el de la dignidad intrínseca del hombre, su valor infinito y su naturaleza incomparable y esencial. Del mismo se desprenden las nociones de igualdad y democracia. Pero cuando se aprecia al hombre o se intenta evaluarle comparándolo con otros, se niega ese valor infinito y se desconoce esa naturaleza esencial. La comparación no da comienzo con el individuo sino con principios o normas externos; y esto, según D. Lee (1959: 386-388), es totalmente ajeno a la idea de democracia que sólo puede concebirse “cuando la dignidad humana se valoriza sin medida y cuando los derechos de los demás se respetan íntegramente, sin comparación ni cálculo utilitario”.

Y concluye Nash afirmando que la igualdad fundamental se manifiesta claramente en lo mejor de las relaciones humanas. Es la inconmensurable reciprocidad que existe en un buen matrimonio o en una buena amistad. Este tipo de relación reconoce la igualdad inherente a nuestra dependencia mutua. O dicho de otra manera, une a los miembros del género humano un parentesco fundamental de índole muy distinta a lo cuantitativo. Maritain (1943: 15) lo ha explicado en estos términos: “la igualdad entre los hombres estriba en su comunión concreta en el misterio de la especie humana”.<sup>11</sup> Nash (1968: 196-198) admite definitivamente que, en el mejor de los casos, este tipo de igualdad se manifiesta en el amor de una persona por otra.

Sólo cuando se es capaz de superar el interés, el temor, la ambición y el ansia de poder; sólo cuando se concibe la realización de la existencia como una constante entrega de sí mismo y se descubre toda la riqueza existente en el dar, se alcanza esa dimensión

---

<sup>11</sup> Nos parece absolutamente indispensable completar el texto del gran filósofo. Dice así: “No consiste en una idea (la igualdad), sino que yace escondida, sembrada en el corazón del individuo y de lo concreto; en las raíces de la substancia de cada hombre. Oscura porque está situada en el nivel mismo de la substancia y de sus energías primarias; radical porque está ligada con las fuentes mismas del ser; de este modo la igualdad humana se revela a sí misma como lo hace la proximidad de nuestro prójimo al hombre mismo que la vive... Si tratas a un hombre como a hombre, lo cual significa, si respetas y amas el secreto que lleva dentro de sí mismo y el bien del cual es capaz como persona individual, en esa medida haces eficaz en ti mismo su proximidad de naturaleza y su igualdad o unidad de naturaleza contigo. Es el amor natural del ser humano por su propia especie, el que se revela y hace viva la específica igualdad entre los hombres” (Maritain, 1944).



del amor que dispone constantemente para sacrificar todo interés y todo deseo capaz de detener el crecimiento de los demás.

Pero es el propio Maritain quien hace ver que no es posible pensar en eliminar totalmente las desigualdades. Con la misma igualdad han surgido las desigualdades. La comunidad de esencia es lo que hace a los hombres iguales, y esto es más importante que las diferencias individuales que surgen de la singularidad de cada quien.

En la vida social se dan desigualdades que son “normales” mientras no afecten aquella igualdad primaria de la que surgen los llamados derechos fundamentales ni la común dignidad del ser humano. Éste es el terreno de la justicia y no admite concesión alguna. Dichos derechos fundamentales, difíciles de enumerar exhaustivamente y que no por eso menos reales son, entre otros, el derecho a la vida, a la integridad corporal, a formar una familia, a la propiedad, a tender hacia aquellos bienes que aseguran el perfeccionamiento de la criatura racional, el de elegir el camino que la propia conciencia considere adecuada para llegar a Dios, etcétera.

La igualdad fundamental se traduce socialmente en el derecho que todos tienen a ser tratados como personas y nunca como cosas. En el plano político es la igualdad de todos ante la ley. Finalmente, es el derecho a participar por igual en los resultados del esfuerzo de todos, esto es, a disfrutar del bien común.

De parte del cuerpo político, afirma Maritain, exige la práctica constante de la justicia distributiva, pero también, y tanto como sea posible, la libre participación y acceso de todos a la producción y distribución de los bienes elementales, tanto materiales como espirituales y en los procesos de toma de decisiones. Tender a la igualdad exige progresar verdaderamente en la justicia social, al margen de simples proclamas demagógicas. Requiere, además, el desarrollo orgánico de las instituciones legales; el acceso de las personas –a través de organismos intermedios verdaderamente operantes– a la vida política de la nación; la configuración de un contexto que permite verdaderamente ofrecer a todos igualdad de oportunidades –igualdad que tiene ciertamente un sentido proporcional–, para hacer fructificar las capacidades de cada quien; una mayor participación de todos en los bienes de la cultura y del espíritu y en la libertad interior lograda por el dominio de sí mismo y el conocimiento de la verdad (Maritain, 1962: 77).





La libertad excesiva de los fuertes es la opresión de los débiles. No es en consecuencia muy válida la crítica que suele hacerse a ciertas medidas tendientes a hacer disminuir las desigualdades, con el argumento de que coartan la libertad. La libertad, como se ha dicho antes, no debe ser conceptualizada en abstracto; es más bien la facultad de hacer o dejar de hacer determinadas cosas en un momento determinado y en circunstancias precisas.

Las sociedades modernas han orientado sus esfuerzos para lograr una mayor igualdad entre sus miembros, lo cual implica el recurso a medidas que impidan los abusos y extremismos en la posesión de la riqueza y del poder. Desafortunadamente estos esfuerzos, cuando no se quedan a nivel de declaración y promesa, se detienen frecuentemente a medio camino, debido a los obstáculos que levantan cuantos se acogen al argumento de que se está atentando contra su libertad; una libertad que no es tal, puesto que contraviene la de los demás, al explotarlos y oprimirlos, o simplemente al no permitirles vivir humanamente. No es posible ya seguir conceptualizando la libertad como la no intervención de la autoridad constituida en materia económica. La verdad es que dadas las complejas características de la economía moderna; dado que cualquier sistema económico es un sistema de poder; dado que se trata de una jerarquía de autoridad en la cual los que manejan el sistema tienen una influencia decisiva sobre un gran número de vidas humanas, lo único verdaderamente racional es que ni individuos solos ni grupos minoritarios puedan tener importancia decisiva sobre la propiedad y sobre el control de los grandes medios de producción de bienes y servicios. Esto debe ser prerrogativa de la comunidad entera, la cual tiene facultad para delegar estas funciones en determinados de sus miembros, poseedores de ciertas virtudes y habilidades. Lo verdaderamente importante es descubrir criterios y mecanismos adecuados para que el control que debe ejercerse, lo sea en función del interés de la mayoría, y no de una persona o un grupo minoritario. Tampoco equivale necesariamente a pasar a manos del Estado la propiedad y el control absoluto de aquellos medios, ya que esto no cae dentro de las atribuciones normales del poder público, y la acumulación de estos controles en sus manos, ni garantizaría la eficiencia ni permitiría el correcto desempeño de las



funciones más importantes de la autoridad pública. Además, se llevaría al extremo la acumulación y la concentración del poder. El Estado debe ejercer ciertamente un control que será tanto más directo cuanto más importancia tenga un determinado medio de producción para el país; debe también ayudar a organizar los diferentes sistemas; pero hasta donde sea posible debe dejar en manos de mecanismos intermedios, representantes de los intereses de la comunidad total, el manejo de la mayoría de ellos.

Se está, en rigor, sosteniendo el principio de subsidiaridad, siempre vigente en cualquier comunidad política que no desee deslizarse hacia los extremismos que hacen imposible el reconocimiento de la prioridad que se merece la persona humana.<sup>12</sup>

Los peligros para la igualdad implicados en el poder económico, no solían antes descubrirse tan fácilmente. Ahora no sólo se perciben con toda claridad, por lo menos los más importantes, sino que también se aprecian los efectos de estos abusos del poder económico en el plano social y en el político. Las interacciones entre los mecanismos de cada uno de ellos han sido ya suficientemente esclarecidas, y ahora es posible emprender una acción racional para modificarlas. Quedan sin embargo por esclarecer aspectos muy sutiles de aquellos abusos; esto ha hecho decir a Tawney (1964:167) que se dan sociedades, industrializadas por regla general, en las que los individuos son, en gran parte, políticamente libres pero económicamente oprimidos.

Todos los países se muestran deseosos de disminuir las desigualdades en materia de ingreso y de oportunidades. La verdad es que muchos no trasponen aún el umbral que separa promesas y declaraciones de los hechos concretos con los que se lograría esa meta. Los caminos que suelen emprenderse son los de las reformas fiscales y los de la proliferación de obras de asistencia y beneficio público. Nuestro país no se ha quedado a la zaga en el recurso a estos medios; las obras de beneficio social se han multiplicado en la medida de las posibilidades y operan tan eficazmente como se les permiten la burocratización de que son irremediamente víctimas y la deficiente administración; además, no ha sido posible eliminar algunos abusos, por los que resultan extraordinariamente

<sup>12</sup> Véase la definición de este principio de subsidiaridad en la nota 23.



beneficiadas las minorías privilegiadas.<sup>13</sup> Por lo que hace a nuestra reforma fiscal, es aún prematuro emitir un juicio definitivo sobre ella. Sin embargo, existe un consenso entre los más enterados en el sentido de que ha sido tímida, y de que no logrará los efectos buscados mientras no instaure mecanismos de control más eficaces para evitar que los más poderosos sean los que con más facilidad escapen al cumplimiento de sus obligaciones fiscales.

Desde otro punto de vista y dada la corrupción generalizada que no se puede ocultar, no ha sido aún posible despertar en la ciudadanía la impresión de encontrarse ante un verdadero imperativo de conciencia. Esto, como se hizo notar en una Conferencia sobre Administración Fiscal en América Latina, impide romper el círculo vicioso, pues “obliga a los gobiernos a aumentar las tasas de impuestos o a establecer las nuevas para evitar la insolvencia, y estas cargas adicionales son soportadas exclusivamente por los causantes ya registrados, con lo que se aumenta así la distancia entre los que pagan y los que evaden los impuestos” (Muñoz Izquierdo, 1969: 16).

Lo anterior hace pensar en lo extremadamente lento que va a ser lograr la meta fijada, que es la mejor distribución del ingreso, a menos que los responsables cambien la actitud que los paraliza siempre que tocan los intereses de los sectores privilegiados, o a menos –si esto es posible– que estos sectores despierten ante la crisis que está desatando la permanencia de tanta desigualdad. Con las medidas tendientes a hacer disminuir las desigualdades (salud, educación, seguridad) se establece la base –al menos teóricamente– para una distribución más equitativa de la libertad. Ahora bien, el problema al que se enfrenta nuestra sociedad es la lentitud extrema del proceso nivelador. Y esto en gran parte se debe a que muchas veces, aun cuando se pretenda dar más al que menos tiene, no se frena la voracidad del que tiene más ni se le hace ceder lo que ya no necesita para que los demás cuenten

---

<sup>13</sup> Esto, en México, se vio muy claramente con motivo de una indiscreción que permitió a la opinión pública conocer el monto de las pensiones otorgadas por el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado (ISSSTE) a algunos funcionarios públicos que seguían ocupando cargos relevantes bien remunerados. Mientras las pensiones otorgadas por el Instituto Mexicano del Seguro Social al común de sus afiliados, que son obreros y empleados, han sido hasta la fecha verdaderamente irrisorias, aquéllas otras fluctuaban entre los 20 y 30 000 pesos mensuales.



con lo necesario. Por una verdadera ironía que no deja de ser trágica, muchos de los mecanismos nivelatorios vienen, al final de cuentas, a favorecer más a quienes menos lo necesitan y menos a quienes experimentan mayores penurias. El análisis que se ha hecho de la educación en nuestro país demuestra ampliamente esta paradoja (cfr. Muñoz Izquierdo, 1973). Urge pues canalizar toda clase de esfuerzos, científicos, morales, políticos, para reforzar la tesis de que sólo a través de una alteración significativa de la estructura actual se logrará la inversión de esos efectos.

Para concluir, hagamos hincapié en uno de los aspectos morales de la igualdad, aquel que lo vincula con las nociones de equidad y de justicia. Estas nociones han experimentado una evolución paralela a las de las mismas sociedades. Desde un punto de vista moral, la igualdad que se persigue no es identificable con una igualdad matemática; se trata, en cambio, de una equidad que se define conforme a pautas que cambian en cada sociedad y en cada situación histórica; una equidad que hace reconocer y conceder a cada quien lo justo, lo que se le debe; que hace respetar su derecho, lo cual es precisamente el objeto de la justicia.

Son pertinentes al hablar de justicia en relación con la igualdad, ciertos esclarecimientos en torno a las tres clases de justicia. La justicia conmutativa “que rige la esfera de las relaciones privadas entre las personas particulares” (Monzel 1972, II: 329), persigue como ideal una cierta igualdad matemática, ya que su papel es regular los intercambios. En segundo lugar, la justicia distributiva “con arreglo a la cual la dirección de una comunidad reparte las cargas y los bienes” (*idem*) entre los integrantes de la misma; no se busca con ella la igualdad matemática sino la proporcionalidad conforme a los derechos de cada quien. Derechos que, dada la diversidad con la que son concebidos, originan y se traducen en fórmulas variadas definitorias de otras tantas posiciones en materia social: “A cada quien según sus necesidades, según sus capacidades, según su trabajo,” etcétera.

De admitirse la igualdad fundamental entre los hombres, habría manera de evitar la contradicción aparentemente resultante de esas diversas fórmulas. En cualquier caso, el esfuerzo por lograr una mayor igualdad entre los hombres debe ser considerado como uno de los principales aspectos de la lucha por la justicia;



y ésta no es otra cosa que la verdad que debe llegar a caracterizar toda situación, acción y relación humana.

Nuestra sociedad está aún distante de esa meta; su trama misma es la injusticia y mientras ésta subsista debe emprenderse una lucha sin cuartel contra la inconciencia de quienes la provocan y la experimentan y contra toda forma de resignación. No es posible aceptar pura y simplemente la injusticia de personas, instituciones y estructuras.

### G. Libertad e igualdad

Nuestro mundo, y muy especialmente nuestra sociedad, tipifica perfectamente el dilema que ha confundido frecuentemente a los hombres y que de manera muy clara los aflige hoy: libertad sin justicia y sin igualdad o justicia sin libertad. En el régimen capitalista liberal se ha hecho siempre mucho alarde de la libertad, pero es posible cuestionar el grado en el que se da realmente esa libertad, quiénes –si los hay– los que gozan de ella, y cuál la situación verdadera de las mayorías.<sup>14</sup> Aun admitiendo que el mundo capitalista ofrezca muchas libertades –la de acaparar los bienes y enriquecerse en medio de la miseria, por ejemplo– las mismas han desatado una serie de mecanismos de discriminación, opresión y explotación. El resultado está a la vista: desigualdades a veces extremas, tanto a nivel de sociedades como de países.

En contraste con el mundo capitalista, se levanta el mundo socialista, en el que, en grados muy diversos, quizá se haya logrado una mayor justicia social y más igualdad, a costa de sacrificar la libertad. Y se sacrifica ésta en sus aspectos esenciales, porque la sujeción que exige la autoridad excluye incluso la libertad de cuestionar la infalibilidad del sistema y de quienes lo dirigen y administran.<sup>15</sup>

Debe existir una fórmula, hasta la fecha ocultada por la avaricia insaciable del hombre y su excesivo afán de poderío, capaz de conciliar esa doble e indeclinable aspiración de libertad y de justicia.

<sup>14</sup> Muy ilustrativo es en esta cuestión el último libro de Julien (1972).

<sup>15</sup> Un atinado tratamiento de este dilema se puede encontrar en el artículo de A. López L. "Libertad y justicia" en *Excélsior*, 12 de marzo de 1973.



La tarea de crear una sociedad más justa en la que, sin embargo, no se restrinjan las libertades esenciales, obliga a admitir la necesidad de poner ciertos límites a aquellas que no lo son, por ejemplo, la libertad de acaparar la riqueza y el poder; y de propiciar al mismo tiempo el que todos puedan, efectivamente, satisfacer sus necesidades. Y para no caer en el otro extremo, lejos de buscar exclusivamente una nivelación económica de las personas, es necesario abrir al mismo tiempo las posibilidades de participación en la gestión, en el poder y en la responsabilidad; asociar a los hombres en forma más humana y fraternal; despertar en ellos la mística del bien común y la aceptación de los sacrificios que impone la tarea de proporcionar a todos los bienes y servicios esenciales.

La reforma que todo esto implica es radical; no bastan paliativos de ningún género. Ya se ha visto el fracaso a que llegó el esfuerzo por instaurar la justicia social cuando sólo se quiso humanizar por fuera el capitalismo. No es posible evitar el derrumbe de un edificio con sólo rellenar con yeso sus cuarteaduras. Los resultados de esa humanización artificial no han logrado satisfacer las aspiraciones de las masas, que día a día son más concientes de los mecanismos que las explotan y oprimen. Desean un sistema humano desde su raíz y en todos sus aspectos; quieren nuevas condiciones de trabajo, nuevas formas en las relaciones sociales, nuevos marcos de vida económica y política, nueva educación. Se impone una revolución total; deben transformarse los centros de producción y los núcleos habitacionales, revisarse a fondo las normas jurídicas y comerciales. Es preciso reconstruir totalmente esa enorme maquinaria cuyo producto es el proletariado, pero también la burguesía egoísta, el funcionarismo inepto, la burocracia amargada, las masas urbanas deshumanizadas y el campesinado permanentemente frustrado.

Con vistas a una mejor, más libre y plena satisfacción de sus necesidades personales y colectivas, los hombres debieran elevarse hasta la comprensión de la verdadera vocación humana, dice Lebreton. Lejos de capitular ante la complejidad del problema, debieran estar convencidos de que por la unión de sus voluntades la empresa es posible. Lejos de resignarse a sufrir el peso de la ley del dinero o de la fuerza, el hombre de hoy debiera crecer intelectual, técnica, moral y espiritualmente con objeto de volver a captar

su verdadero destino y ser capaz de realizarlo. Ante todo, debe volver a cobrar conciencia de su grandeza, pues precisamente por desconocimiento u olvido de su naturaleza esencial y de la grandeza de la persona humana, el capitalismo se ha hecho opresor y el marxismo no logra, en definitiva, la liberación del proletariado (Lebret, 1946a: 6).

La conquista de su libertad es la más importante y, a la vez, la más trágica tarea del hombre; no obstante que nunca la ha logrado totalmente y de que hay momentos, como el actual, en que la meta parece retroceder, la humanidad entera persiste en creer posible alcanzarla.

Marx denunció, como pocos lo han hecho, los mecanismos de opresión y explotación que encadenan la libertad humana y le impiden hacer realidad sus constantes anhelos. Imaginó que sólo a través de una revolución total que rompiese con esas estructuras opresoras, enfrentase a muerte las clases sociales e invirtiese los papeles de las mismas, podría el hombre crear un orden justo en el que ya no hubiese explotadores ni explotados. Con ese orden surgiría el hombre nuevo, organizado socialmente de manera muy distinta a la de la “sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase”; en “una asociación en la que el libre desarrollo de cada quien fuese la condición del libre desarrollo de todos” (Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*).

La conciencia de los determinismos en que vive inmerso el hombre es ciertamente el primer paso de la libertad; pero no estimula grandemente imaginar que el hombre sólo será libre hasta que transforme radicalmente su contexto social. Se impone una concepción metafísica de la libertad, una aceptación de que la persona, en cuanto tal, está dotada de una libertad por la que aquí y ahora puede, efectivamente, triunfar el determinismo, aun viviendo inmersa en los determinismos. Si Marx hubiese conceptualizado así la libertad, afirma Maritain, “habría comprendido que el hombre está dotado de una libertad por la que puede, en cuanto persona, con mayor o menor dificultad pero realmente, triunfar de la necesidad en su corazón. Habría comprendido que el hombre, no obstante no poder plegar la historia a su antojo y fantasía, sí puede en cambio hacer surgir en ella corrientes nuevas, mezclarlas con las corrientes, las fuerzas y las condiciones preexistentes y, de



esta suerte, acabar de determinar el sentido de la historia que de ninguna manera ha sido prefijado por la evolución. La historia es resultado de una masa enorme de necesidades y fatalismos acumulados, en la que las intervenciones de la libertad también se hacen oír. Su significado último no se determina por anticipado, sino en la medida –muy grande por cierto– en la que el hombre renuncia a su libertad” (Maritain, 1968: 137). Gurvitch, a su vez, afirma que en toda libertad humana subsiste un elemento de victoria, la victoria del hombre, individual y colectiva, sobre sus propios determinismos (Gurvitch, 1970: 90).

#### H. Un sistema humano de propiedad

Sobrepasaría la finalidad de esta sección la pretensión de ofrecer una teoría completa sobre la propiedad. En rigor sólo se intenta contribuir a la reflexión que muchos han emprendido sobre esta cuestión insoslayable en cualquier proyecto de cambio social. Se señalan, para principiar, algunos problemas resultantes de planteamientos o enfoques inadecuados.

Uno de ellos consiste en tomar un principio general como punto de partida, y salvar alguno de los pasos exigidos por el procedimiento deductivo, haciendo así perder la relación entre las nociones que se manejan. Otro, en parte similar, es el de pretender entrar de lleno y directamente en la discusión, por ejemplo, de la legitimidad o ilegitimidad del derecho de propiedad, sin haber precisado suficientemente algunas nociones previas que ubican a la de propiedad en el sitio que le corresponde, que no es –contra lo que muchos suponen– el central.

A esto lleva con relativa facilidad una mentalidad demasiado extendida que pretende convertir al derecho de propiedad en “el principal de nuestros derechos”, como lo proclamó recientemente algún órgano informativo de una asociación empresarial de la ciudad de México. Partir de semejante posición equivale a desubicar completamente el problema y romper la jerarquía de los valores, pues ¿qué sitio queda entonces para derechos como el de la vida, la libertad, la salud, la educación, la igualdad, etc., que conciernen a bienes muy superiores a los materiales?





Otro planteamiento incorrecto, por incompleto, consiste en mantenerse en un plano meramente conceptual, sin conceder la importancia que se merece toda una serie de elementos históricos y sociales, que es preciso considerar en todas sus implicaciones, si de verdad se busca una solución humana a los problemas generados, por ejemplo, por el acaparamiento de los bienes materiales y la explotación que unos hombres hacen de otros como resultado de aquél.

No es posible tampoco perder de vista que las implicaciones de la distribución de los bienes materiales caen de lleno en el terreno de la justicia y, por lo mismo, de la moralidad humana, por lo que los criterios técnico-científicos distan mucho de asegurar un tratamiento adecuado. No sólo es imposible llegar con ellos a conclusiones definitivas, sino que ni siquiera es posible hacer planteamientos completos. Es preciso, por el contrario, enfocar estas cuestiones con mucha más amplitud de lo que pueden hacerlo las ciencias particulares, acudiendo al método filosófico.

Parece haber un consenso bastante generalizado sobre el principio de que al hombre corresponde el derecho de ejercer dominio sobre todos los bienes materiales del mundo. Y no es preciso remontarse al origen religioso que muchos atribuyen a dicho derecho, pues basta considerar la superioridad esencial del hombre sobre todos los demás seres de la naturaleza para admitir que, por su carácter de “persona”, posee una superioridad ontológica sobre las “cosas” y, por lo mismo, el derecho a ejercer soberanía sobre ellas y a poder utilizarlas. Su superioridad óntica es la razón del dominio sobre los seres que se sitúan por debajo de la categoría racional que posee.

Ahora bien, el concepto de dominio (del latín *dominium*, deriv. de *dominus*: señor, dueño. Poder que se tiene de usar y disponer libremente de algo propio) tiene mayor extensión y contiene a los de posesión y propiedad.

Por su doble capacidad de conocer y de querer, la persona humana tiene derecho a dominar y por ello domina –en el sentido de ser capaz de hacerlo– sus inclinaciones, sus actos y sus bienes.

El sujeto de dominio es sólo ella, pues únicamente la persona goza de razón y de libertad. El objeto de dominio es todo aquello que cae dentro del círculo de la libertad; por eso sólo las personas son capaces de ejercer dominio sobre lo que les atañe.



El dominio supone un poder de uso, esto es, un poder disponer con vistas a utilizar. No consiste estrictamente hablando en ese poder sino en la relación que establece; y la misma se traduce en que el dueño (*dominus*) es el capaz de disponer de cuanto atañe a su dominio con vistas a una finalidad determinada. La noción de dominio es multiforme: por la reflexión el hombre entra en posesión de sus actos, es dueño de ellos, dispone de los mismos con respecto a fines específicos. Por medio de sus actos domina y entra en posesión de los bienes materiales que le fueron ofrecidos.

Esta relación de dominio sobre las cosas es exclusiva de los hombres, tanto colectiva como distributivamente hablando; todos y cada uno tienen ese dominio. El conjunto de los bienes de la tierra debe servir para el sustento, bienestar y desarrollo de todos los hombres. Por lo mismo, el dominio de cada hombre sobre un bien cualquiera es relativo; nunca un hombre puede decirse dueño absoluto de nada. De allí se desprende un aspecto medular de cualquier tipo de organización social que se postule: el asegurar que este derecho de dominio que tienen todos y cada uno de los hombres puedan ejercerlo efectivamente.

La posesión del mundo incluida en el dominio que fue conferido al hombre tampoco es una posesión teórica, sólo posible y virtual. Se trata al contrario de una posesión real y actual aun cuando indeterminada y común. En la misma encuentran su fundamento y finalidad todas las formas históricas de posesión y todos los sistemas posibles de propiedad. Los sistemas jurídico-económicos suponen, como un postulado, que el hombre tiene derecho a disfrutar de los bienes de la tierra, y estatuyen principios y normas que precisan las formas de apropiación privada. Hay, pues, un derecho primario que es el que todos tienen a contar con lo que necesitan para vivir como seres humanos, que antecede y es superior al derecho secundario de la propiedad privada sobre determinados bienes.

El conflicto ha surgido cuando, al organizarse un determinado sistema social, se viola el derecho primario en beneficio del secundario. La razón humana ha fallado frecuentemente al organizar la propiedad de tal manera que el resultado se traduce en uso irracional, distribución desequilibrada o acaparamiento injusta. Esto, además de pasar sobre toda justicia, no responde a la finali-



dad racional de promover el mejor uso, distribución y disfrute de los bienes materiales.

Por otra parte, con frecuencia se ha tomado ocasión de un mal entendido derecho de propiedad para organizar sistemas sociales que favorecen la explotación de unos hombres por otros, y los enajenan como consecuencia de la acumulación y acaparamiento de los medios para producir los satisfactores materiales. Lejos de servir los bienes materiales para lo que fueron asignados, su mal empleo sólo sirve para enfrentar unos hombres contra otros, haciendo prevalecer al instinto sobre la razón.

Como todos los derechos, el de propiedad ha evolucionado tanto para bien como para mal, según el valor de los mecanismos jurídicos a los que se ha incorporado. Su suerte, además, ha estado vinculada a las doctrinas e ideologías en las que se han inspirado las sociedades al intentar reglamentarlo.

La historia del derecho de propiedad muestra la manera como se ha perdido de vista, con relativa frecuencia, el derecho primario y sólo se ha prestado atención al secundario. Así ocurrió en el derecho romano; su definición del derecho de propiedad: “Derecho de disponer de una cosa propia, con exclusión de los demás”, hizo caso omiso del derecho primario. Éste fue el antecedente más lejano en el que se apoyaron la mayoría de las legislaciones modernas, y explica su tendencia a convertir el derecho de propiedad privada individual en derecho absoluto y único sobre los bienes.

El cristianismo se esforzó por modificar radicalmente ese concepto, volviendo a subrayar la importancia prioritaria del derecho primario.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Esto no sólo se comprueba fácilmente con la lectura de algunos textos del Nuevo Testamento, tales como la *Primera Epístola de San Juan*, los *Actos de los Apóstoles* y la *Epístola de Santiago*. Existe gran abundancia de textos de los llamados Padres de la Iglesia, principalmente, S. Agustín, S. Gregorio de Nisa, S. Juan Crisóstomo, S. Clemente, S. Basilio, etc., que muestran la oposición de la mentalidad cristiana con el espíritu de la legislación romana que fue la prevalente en esa época. En esas fuentes primitivas de la tradición occidental se encuentra claramente la idea de que la comunidad de bienes es el sistema más adecuado para lograr el ideal de fraternidad humana. En la Edad Media se dio una doctrina bastante completa sobre la propiedad, estructurada sobre los cuatro aspectos que descubren en ella filósofos y teólogos. Esta doctrina se apoyó toda ella en un concepto esencialista del hombre; de allí su punto de partida, que es el reconocimiento general que el hombre tiene de ordenar a su servicio y de apropiarse las cosas, en virtud de su naturaleza específica. Se descubren al mismo tiempo los aspectos jurídicos, legales y morales de la propiedad, y a través de la explicación de los mismos, se define tácita e indirectamente Otro principio por tenerse muy en cuenta en cualquier tratamiento del tema: lo inadmisibles de un concepto rígido, definido para siempre, del derecho de propiedad (Gallegos Rocaful, 1959: 185-242).



Más adelante, con la revolución industrial y la aparición del liberalismo, cobró nuevo vigor una concepción preponderantemente individualista con modalidades muy poco vistas antes.

Hoy cada vez se extiende más un abierto rechazo de ese concepto de propiedad que generalizó el capitalismo liberal y que institucionalizaron los códigos civiles calcados sobre el de Napoleón. La razón fundamental de este rechazo se apoya en el hecho de que esta base conceptual y jurídica ha servido para convertir a la propiedad en un instrumento de dominación y de explotación humana.

De todas las vicisitudes por las que han atravesado los hombres en la formulación y reglamentación de este derecho, debe desprenderse como lección la imposibilidad de aceptar una opinión rígida, con pretensiones de definitiva sobre esta cuestión. Por el contrario, debe admitirse que en ésta, como en muchas otras que atañen al bienestar, desarrollo y perfeccionamiento humanos, el hombre tiene una permanente invitación a progresar buscando fórmulas cada vez más perfectas que aseguren el mejoramiento constante de su condición.

La división de los bienes, por haber quedado abierta a la búsqueda de la mejor fórmula, de ninguna manera desemboca por necesidad en la propiedad privada; la posesión colectiva es forma perfectamente admisible. Ambas se han visto en la historia. El problema es descubrir la combinación que, en un determinado momento, satisface mejor las necesidades y aspiraciones de los hombres y, al mismo tiempo, responde más adecuadamente al contexto y a las condiciones concretas de la misma. En otros términos, no se trata de definir para siempre la mejor forma de propiedad y de condenar las demás, sino de esforzarse por descubrir la que mejor conviene aquí y ahora, y de no detener la búsqueda incesante de la más perfecta.

Dentro del enfoque personalista y comunitario, la propiedad es sin duda prolongación legítima e incluso necesaria de la persona, lo cual equivale a afirmar con Monzel que “el derecho de todos a la propiedad privada debe reconocerse y realizarse en mayor escala a fin de que pueda desarrollarse más vigorosamente la libertad espiritual y cultural de las personas” (1972, II: 438).

Es incuestionable que el surgimiento de un auténtico espíritu y estilo comunitario eliminaría en mucho las aparentes contradic-




ciones, aun cuando sea necesario insistir que la pertenencia a una comunidad no puede ser objeto de presión alguna y de que la comunión de bienes materiales, procede necesariamente de la comunión previa de las personas (Delespesse, 1970: 47). Si como ya se ha dicho, los conceptos de persona y de comunidad son complementarios, también es posible descubrir complementariedad entre las nociones de propiedad y de comunidad. La entrega personal implicada en la aceptación de formar parte de una auténtica comunidad humana hace suponer alguna disposición para la comunidad de bienes. Obviamente, como afirman Lebret y Gatheron, la estructura comunitaria es conciliable con estatutos muy diversos de propiedad (1944: 123). Y añaden que no es indispensable la comunidad de posesión para que haya auténtico espíritu de comunidad; que en algunos casos, ni siquiera es recomendable pretender poner los bienes en común. Sin embargo, si se admite con base en la filosofía y en la historia, que el significado más profundo de la propiedad es el ofrecimiento de todos los bienes para beneficio de todos los hombres organizados en comunidades naturales, sociales y políticas, entonces la doctrina comunitaria se concilia perfectamente con la propiedad privada común e incluso la exige (*ibid.*: 124).

Hoy se encuentra el hombre, en virtud del progreso científico y tecnológico, en mejores condiciones para organizar la productividad y la distribución, convirtiendo en realidad esa esperanza de tantos siglos de que a nadie falte nada de cuanto le es necesario, no sólo para vivir con bienestar, sino también para lograr así el acceso a los bienes del espíritu. Desafortunadamente el progreso filosófico, social y sobre todo el moral, no han ido paralelos con el científico y el tecnológico, lo que se ha traducido en una distribución de bienes desequilibrada e injusta. El egoísmo y la ambición desmesurada de pocos hombres mantienen a las mayorías en la carencia de los bienes más indispensables, tanto a nivel nacional como internacional. Por lo mismo, es deseable una cuidadosa revisión de las actuales formas de propiedad y de los aparatos legales que les han servido de apoyo. Sería ceguera no admitir los cambios de mentalidad que se han venido operando, así como la fuerza irreversible de la socialización.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Juan XXIII fue precisamente quien advirtió sobre la irreversibilidad del proceso de socialización, propia de nuestra época (*Matar et Magistra*). Por otra parte, tanto él como su sucesor Paulo VI han vuelto a enfatizar el espíritu de la tradición original que subordine siempre el





Obviamente no se trata de abolir por decreto la propiedad privada, aun cuando tampoco de dejar de cuestionar seriamente sus formas actuales. El derecho a la propiedad personal de determinados bienes indispensables para la vida y el desenvolvimiento de cada quien no podría discutirse, pero sí limitarse cuando se convierte en obstáculo para una distribución equitativa de los mismos. Como institución que es de derecho positivo —dado que en última instancia el verdadero derecho natural es el derecho a la vida—, está sujeto a las modificaciones que exigen las condiciones modernas de la vida económica y social. Este derecho a la propiedad de los bienes de consumo no sólo debe reconocerse, sino protegerse contra los abusos que, al final de cuentas, impiden su generalización práctica entre todos los miembros de la sociedad. Para que todos los hombres cuenten con lo necesario en renglones tales como el alimento, el vestido, la habitación, los útiles y medios de trabajo y desarrollo, es necesario combatir todo lo que propicia su acaparamiento.<sup>18</sup> Nadie tiene derecho a lo superfluo mientras haya a su alrededor quienes carecen de lo necesario. Es el aspecto moral de la propiedad el que debe subyugarse, pero entonces debe volver a reconocerse la subordinación de todas las ciencias humanas —incluso la economía y la política— a la moral.<sup>19</sup>

En relación con los bienes de producción habría que hacer estudios muy cuidadosos, para poder precisar normas prácticas y jurídicas que regulen el derecho de propiedad de los mismos. No es posible creer que la estatización de todos ellos sea una solución adecuada. Puede admitirse que el Estado tiene la facultad y la obligación de orientar la actividad económica general. Es conve-

uso de los bienes a las necesidades de la comunidad. Ambos han insistido en el papel de la propiedad privada considerada al servicio de la comunidad, además de recomendar su difusión en todos los sectores sociales, como medio de lograr un auténtico progreso social. Todos los textos eclesíásticos en apoyo de la propiedad privada tienen su contrapeso en la tesis mantenida firmemente —que cada vez pasa más al primer plano— de que la propiedad privada no es para nadie un derecho absoluto e ilimitado, puesto que la tierra con todo lo que contiene está destinada al provecho de todos los hombres y pueblos (cfr. Vaticano II, *Constitución Pastoral*, núms. 69 y 71).

<sup>18</sup> Piénsese, por ejemplo, en la especulación de los terrenos urbanos que hace prohibitivo a tanta gente contar con hogar propio, mientras unos cuantos especuladores se enriquecen ilimitadamente.

<sup>19</sup> Sobre esta cuestión, se sugiere la lectura de la *Comunicación de Sertillanges a la Academia Francesa de Ciencias Morales y Políticas* (1945).

niente también que organice y administre directamente algunas fuentes de producción de bienes y servicios concernientes a necesidades básicas y aspectos fundamentales de la economía del país, cuyo manejo es complejo; no otra cosa se hace en los sistemas de economía mixta como el nuestro. Pero habría que buscar con insistencia la justa medida, aquella que asegure el que las funciones supletorias del Estado no interfieran la libre iniciativa de las comunidades ni desborden la capacidad del mismo Estado. Fuera de estos casos y puesto que es una necesidad sentida, sobre todo en aquellas sociedades que por largo tiempo han sido víctimas de la opresión y de la explotación, tanto del exterior –por países poderosos y ricos que impusieron sus leyes en todo tipo de relaciones comerciales– como internamente, de parte de minorías que sin escrúpulos han acaparado los medios de producción, es urgente emprender los pasos necesarios para acabar con este estado de cosas. La intervención estatal se muestra necesaria para, con base en estudios serios, establecer los mecanismos legales que aseguren el paso de la propiedad y/o el control de estos bienes, de los individuos particulares a las comunidades sociales y políticas (p. ej., los municipios). El mismo Estado deberá entregar del mismo modo muchos de los medios de producción que no le corresponde detentar. Ello contribuirá simultáneamente a descentralizar y, por lo mismo, a sanear la economía.

Es muy difícil no suponer que este proceso es en nuestros días y en nuestras sociedades un verdadero imperativo. La presión que ha venido generando la marginación de tantos sectores sociales de los beneficios del relativo desarrollo alcanzado, está llegando a extremos insostenibles; cada vez se multiplican más los ejemplos de trágicas explosiones que bien pudieran tomarse como saludables lecciones. Así lo empiezan a comprender los más clarividentes y va surgiendo lentamente una actitud más favorable hacia cambios que se antojan inaplazables.

### **1. La empresa**

La participación en la propiedad y en el control se impone, pues, como la vía más racional para resolver muchos conflictos surgidos del alto grado de acaparamiento de los bienes y del poder existen-



te en nuestra sociedad.<sup>20</sup> Sobre este principio parecería pertinente cuestionar, de manera más concreta, a la institución en la que la producción –tanto la agrícola como la industrial– encuentra su expresión más objetiva. Esta institución es la empresa que, además, constituye la base fundamental y dinámica del proceso económico global.<sup>21</sup>

Debe admitirse que en una economía verdaderamente humana, la empresa no puede ser identificada con quienes fungen como los dueños del capital. Una empresa debiera ser ante todo una comunidad de personas y una unidad de trabajo que requiere tanto capitales como esfuerzo humano para la producción de bienes. Desde otro punto de vista, ni el dueño nominal de una empresa, ni el grupo de accionistas, ni el Estado –en el caso de una empresa estatal– pueden pretender manejar a quienes prestan sus servicios en la empresa, como si en alguna forma fuesen propiedad de ellos.

Urge, pues, un cambio sustancial en la mentalidad de los empresarios y en los sistemas de organización de muchas empresas. Es preciso que quienes detentan la autoridad precisen también el tipo de cambios por implementar en el terreno de las relaciones obrero-patronales. Los obreros y empleados deben ser concientizados no sólo sobre sus derechos concernientes a salarios y prestaciones, participación de utilidades y otras cuestiones, ya de suyo previstas en la ley. Quizá más importante sería que lo fuesen sobre las formas como deben llevarse a efecto los cambios en las relaciones con la empresa; sobre las implicaciones todas de su calidad de personas; sobre su derecho a la participación en la gestión de la empresa; sobre su obligación de ser solidarios y responsables. Deben modificarse profundamente la valoración, las actitudes y las políticas con respecto a la finalidad, organización y funcionamiento de las empresas.

Un nuevo tipo de empresa debe surgir de este cuestionamiento. El movimiento se ha iniciado en diversos países y, en México,

<sup>20</sup> Sobre el tema de la difusión de la propiedad y las formas como lo han hecho varios países, véase el libro de Salleron (1964).

<sup>21</sup> En este cuestionamiento de la empresa, seguimos la línea precisada en Medellín, Colombia, en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (véase ficha bibliográfica en la lista de Referencias).



aun cuando incipiente, ya está representado por algunas experiencias prometedoras. La base de estos cambios la constituye, en el fondo, una manifiesta tendencia a la autogestión y una modificación sustancial del tipo de relaciones entre los integrantes de la que se considera, ante todo, como una comunidad de trabajo. Para eso se apela al espíritu comunitario que, para el caso, es participación en la gestión e incluso en la propiedad, a la solidaridad y a la responsabilidad.

Es preciso difundir la idea de que “ni el monto de los capitales, ni la implantación de las más modernas técnicas de producción, ni los planes económicos, estarán eficazmente al servicio del hombre, si los trabajadores –salvada la necesaria unidad de dirección de la empresa– no son incorporados con toda la proyección de su ser humano, mediante la activa participación de todos en la gestión”<sup>22</sup> y mediante un proceso que les brinde progresivamente acceso a la propiedad de la empresa, según formas que habrá sin duda que estudiar, experimentar y evaluar muy detenidamente, y en grados estrechamente vinculados con la capacidad, la responsabilidad y la entrega a la causa del bien común de cada quien dentro de la empresa.

No escapa a la reflexión el hecho de que en las actuales circunstancias, sería difícil y parecería utópica la pretensión de ver implantado en nuestra sociedad un sistema semejante. Se postula, sin embargo, por el convencimiento de que sería la respuesta apropiada a una serie de profundas y legítimas aspiraciones humanas, aun cuando, al parecer, no corresponde al actual estado de evolución y madurez de la mayoría de los accionistas, directores de empresas, empleados y obreros. Habría, sin embargo, que señalar la necesidad de estudiar la manera de ir implantando progresivamente estos cambios, pues sólo a través de este proceso de retroalimentación se logrará la madurez que hoy hace falta.

## **2. La comunidad como fermento de renovación**

Las teorías comunitarias pueden contribuir a solucionar muchos de los problemas originados en el actual régimen de propiedad. Quizá

<sup>22</sup> Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral “Gaudium et Spes”*.



no proporcionan planes de conjunto, ni brindan recetas detalladas, pero contienen en germen mil soluciones y garantizan suma flexibilidad para dosificar los componentes según el grado de preparación del elemento humano y las características de cada contexto.

El simple hecho de vivir en comunidad supone una limitación del derecho de todos y cada uno para apropiarse, administrar, dirigir y usar. La comunidad supone una participación de todos en la gestión y uso de los bienes, lo cual puede hacerse en grados muy diversos, según la misma comunidad lo determine. Lo importante es comprender el principio y admitir la posibilidad de evolucionar hacia formas que hagan progresar el grupo en cuanto tal. “Entre la propiedad individual sin limitaciones y la comunidad absoluta de bienes, se extiende una zona inmensa para la propiedad gravada en beneficio de la comunidad y para la comunidad relativa en materia de posesión y de uso” (Lebret-Gatheron, 1944: 124).

Esta distinción se impone para no confundir la comunidad con el colectivismo ni con la estatización absoluta que caracteriza a los regímenes totalitarios, así como para no pasar por alto el derecho que tiene la persona como tal, sobre las cosas. En otros términos, tanto la propiedad como la comunidad se justifican por igual; su punto de convergencia y de conciliación es la *persona humana*. Están a su servicio; son medios para que ella se realice. Mientras conserven éstas su calidad de medios y se ordenen al servicio de la persona, no hay riesgo alguno de que se opongan entre sí; por el contrario, se concilian, se apoyan y se complementan. Únicamente si se les convierte en absolutos pierden su razón de ser y surge entre ellas la oposición.

Si se respeta la prioridad de la persona y su derecho a satisfacer sus necesidades, se advierte de inmediato la conveniencia de que tenga oportunidad de ejercer su poder de dominio sobre determinadas cosas. Por otra parte, y ante la realidad de que toda persona vive insertada en comunidades conviviendo con otras personas iguales a ella, se impone también una cierta comunidad de bienes. Ambas cosas son indispensables para la vida normal y equilibrada de personas y grupos. Pero su combinación, se vuelve a repetir, varías según los tiempos, las circunstancias, el grado de mentalización, las necesidades inmediatas y a largo plazo, las instituciones vigentes y la orientación de los cambios.



Una sociedad en marcha hacia una estructura comunitaria debe montar un aparato legal que garantice la propiedad de quienes saben ponerla al servicio del bien común. Debe estatuir normas y reglas precisas para la adquisición, la enajenación y la sucesión de los bienes, y determinar límites a la propiedad de los mismos, para asegurar la paz social y la prosperidad. Debe ante todo prever la forma de devolver a las comunidades el derecho de gestión, explotación y reparto de determinados bienes productivos, cuya apropiación individual no se justifica ni su estatización es conveniente.<sup>23</sup> El centralismo es una tendencia de dirección contraria que, con relativa facilidad, se convierte en totalitarismo. Es evidente que el Estado es el organismo supremo por cuyo conducto se determinan las leyes que han de regir el sistema de propiedad. Pero en éste como en todos sus cometidos, jamás puede actuar o decidir de espaldas a la ciudadanía. Por lo mismo, debe cuidar de abrir amplios los canales de la participación a los genuinos representantes de las comunidades. Sólo de esta manera será posible pasar de un sistema liberal de propiedad, a un sistema verdaderamente humano.

La conclusión de estas reflexiones nos las ofrece Maritain (1968: 199) cuando advierte que la verdad en todo esto es que, en última instancia, no corresponde a la ciencia reglamentar nuestra vida sino a la sabiduría. Que la obra suprema de la civilización no es del orden de la actividad transitiva sino de la actividad inmanente. Para poner verdaderamente la máquina, la industria, la técnica, la propiedad, la economía en una palabra, al servicio del hombre, es preciso ponerlas al servicio de una ética de la persona, del amor y de la libertad. Sería un grave error repudiar todas esas cosas que son buenas en sí y que es preciso utilizar para lograr una economía floreciente. Pero sería ilusión racionalista no

<sup>23</sup> “El poder del Estado –afirma Monzel– tiene límites que deben ser respetados, si el Estado mismo no ha de actuar en forma desatinada y destructora. La razón de esta limitación reside en la circunstancia de que el poder estatal no tiene valor en sí, sino únicamente valor de servicio”. Se trata, en otras palabras, del principio siempre vigente de la subsidiaridad: “Como lo que los hombres particulares pueden llevar a cabo por su propia iniciativa y por sus propias fuerzas no se les puede sustraer para encomendarlo a la comunidad, así reservar a la sociedad mayor y superior lo que pueden realizar y llevar a cabo las comunidades menores e inferiores, es injusto y redundante a la vez en grave daño y perturbación del debido orden, ya que cualquier actividad social debe por su propia virtud y naturaleza proporcionar un subsidio a los miembros del cuerpo social y nunca destruirlos o absorberlos” (Monzel, 1972, II: 222).



comprender que es preciso elegir entre la idea de una civilización esencialmente industrial, técnica, económica, y la de una civilización esencialmente humana, para la que todas esas cosas son instrumentos.

## I. Trabajo

Un país pobre como es el nuestro no puede aspirar a ver satisfechas sus necesidades y encaminarse definitivamente por la vía del progreso, sino sobre la doble base de un trabajo intenso bien organizado y el rechazo de toda meta utópica. Ciertamente que el primer objetivo por pretender es el de la maximización de las oportunidades de empleo, lo cual requiere, como se ha visto en otra parte, cambios sustantivos en la economía; pero en alguna forma, esto último también se traduce en una opción lúcida por una mayor sencillez y realismo en las aspiraciones nacionales. En efecto, si se pretende que todos los mexicanos capaces tengan trabajo remunerado para que así cuenten con los medios que les permitan satisfacer sus necesidades y las de sus familias, es obvio que el mayor esfuerzo debiera dedicarse a la producción de bienes indispensables, necesarios y útiles que requiere mucha mano de obra, utiliza tecnologías sencillas, y se ha encontrado hasta la fecha, muy por abajo de los requerimientos reales. Por otra parte, debiera limitarse o por lo menos planearse racionalmente la producción de otro tipo de bienes, para la que muchas veces se necesitan tecnologías muy refinadas, importadas y costosas, y más aún tratándose de productos de empresas transnacionales, mismas que son las principales causantes del fenómeno de la dependencia.

Ahora bien, cualquier sociedad que se decide por el trabajo como la única vía segura para lograr la satisfacción de las necesidades de sus miembros, debe esforzarse por precisar el sentido que habrá de darse a esta noción. Y esto es de tanta mayor importancia cuanto que el trabajo humano ha sido y sigue siendo desvirtuado con demasiada frecuencia, y hasta se le ha convertido en instrumento de explotación humana.

Pero, ¿cómo apartarse del sentido que le han dado sociedades y sistemas que lo convirtieron en un fin en sí mismo? ¿Cómo visualizarlo dentro del contexto personalista y comunitario aquí propuesto?



El trabajo es una actividad de producción con vistas a la utilidad del hombre y de la comunidad humana. Es útil al hombre porque le procura lo necesario para la vida, al mismo tiempo que una especie de exaltación interior que lo impulsa a crecer y desarrollarse. Producir y fabricar es como encarnar la idea en la materia; es como humanizar las cosas. Pero el trabajo es el medio por el que el hombre realiza, a la vez, una de las más importantes tareas que le fueron encomendadas: transformar y perfeccionar al mundo. Esta tarea es sin límites porque el progreso del conocimiento científico no se detiene jamás y abre cada vez perspectivas más amplias. Lo que no debe perderse de vista, sin embargo, es que el hombre es el fin mismo de toda esa transformación, y que para evitar cualquier tipo de aberraciones inhumanas debe siempre respetarse el equilibrio que la misma naturaleza estableció. El trabajo, más que factor de evolución del universo, es antes que nada desarrollo del hombre. Sería absurdo que el trabajo se orientara al perfeccionamiento de la tierra y no contribuyera al desarrollo y a la satisfacción del hombre que es clave del universo y necesaria punta de lanza del proceso evolutivo (cfr. Medellín, 1970).

El perfeccionamiento propio que el hombre logra por el trabajo es inherente a la actividad implicada en el mismo. El hombre no se desenvuelve a propósito del trabajo, con ocasión del trabajo, sino en el trabajo. Conforme ha ido evolucionando la interacción del hombre con la naturaleza, implicada en el trabajo, éste se ha vuelto cada vez más social. La razón de ello ha sido el perfeccionamiento de las técnicas, mismas que han exigido la asociación cada vez mayor de las personas en los procesos productivos. Aquí opera también una ley de unificación creciente. Los hombres producen tanto más cuanto más asociados trabajan. El trabajo es principio de comunidad humana, y no por mero accidente sino en la medida en que evolucionan la naturaleza y el hombre (*idem*).

De lo anterior se desprende la necesidad de provocar un proceso de revaloración del trabajo mediante el cual se logre superar el régimen de contratación, hasta hoy imperante. Éste, en efecto, no ha logrado valorizar verdaderamente al hombre; en la mayoría de los casos el trabajo del hombre es considerado sólo como una mercancía que se compra. Por otra parte, la relación de convivencia que establece es en línea casi exclusivamente vertical.



Si se llegase a conceptuar el trabajo de una persona como algo propio de ella, como parte de su ser, como el esfuerzo irremplazable con el que contribuye al progreso y al bienestar colectivo, sería posible transformar completamente el tipo de relación y hacer surgir verdaderas comunidades de personas en las que todos aportarían libremente su esfuerzo, cada quien cobraría conciencia de su responsabilidad y de la importancia de su colaboración, así como de las posibilidades de realización que se le ofrecen.

Pero hay otro aspecto igualmente importante en este proceso de transformar los grupos de trabajo en comunidades de trabajo. Es la necesidad de despertar la fe en las enormes posibilidades de esta energía que posee latente la humanidad. Ninguna fuerza hay tan grande como la de los hombres unidos en estrecha colaboración; y esta energía es, en la etapa actual de la historia, la que el hombre debe aprender a dominar y organizar; de allí esa necesidad de socialización personalizante que no es otra cosa que el surgimiento de auténticas comunidades de trabajo.

El hombre no se realiza con sólo satisfacer sus necesidades en materia de bienes y servicios. Experimenta también el imperativo de colaborar en la producción de aquéllos en centros de trabajo que no califiquen su esfuerzo en términos exclusivamente mercantiles, y que le brinden oportunidades para su desenvolvimiento integral como persona humana. Y no se trata únicamente del ambiente de trabajo, de los ritmos de producción y del clima más o menos social y humano que pueda privar en la empresa. Esto, aunque necesario, no es suficiente. Para realizarse como tal, la persona humana necesita ejercer responsabilidades, y sólo en la medida en que participa de ellas evita la sutil frustración que aqueja a tantos hombres que prestan su colaboración en excelentes empresas. Una sociedad que llegase a la abundancia pero a costa de convertir a los hombres en robots habría equivocado definitivamente el camino (Viau, 1964).

## J. Austeridad

Los países aún no desarrollados debieran sistemáticamente preocuparse de los objetivos y caminos por los que optaron los hoy industrializados. Además de ser muy distinto el contexto



en el punto de partida, hay muchos otros aspectos en los que la magnitud de las discrepancias es tal, que sería un error pretender seguir los mismos pasos. Lo importante es fijar objetivos asequibles y descubrir los métodos más racionales para lograrlos, habida cuenta de las posibilidades reales con las que se cuenta.

La humanización de una sociedad se logra no sólo por el aumento de los medios materiales puestos a su alcance para desarrollarse; también es importante la eliminación de expectativas utópicas y de criticables imitaciones que en el fondo y a la larga sólo contribuyen a reforzar las dependencias.

En otros términos, y al margen de consideraciones sobre las múltiples razones de orden técnico y práctico que prueban la inviabilidad de que las sociedades aún no desarrolladas encaminen sus pasos hacia las metas que se propusieron —en su coyuntura histórica— las sociedades de consumo, se quisiera más bien insistir en la absoluta posibilidad de incluir el valor austeridad dentro del más moderno y dinámico proceso de desarrollo. No en balde en el seno mismo de las más ricas sociedades ha surgido un severo cuestionamiento del reblandecimiento y disolución moral que engendraron la excesiva riqueza y la facilidad.

La austeridad facilita la conquista de la libertad. Y esto ocurre tanto a nivel individual como social. El hombre que logra tener exigencias sencillas se libera de muchas necesidades ficticias e incrementa sus posibilidades para hacer cosas fecundas.

Estamos asistiendo al resurgimiento de una muy antigua verdad; la reflexión viene mostrando cada vez con mayor fuerza que si bien es cierto que el aumento de medios nos ha enriquecido, no lo es menos que las necesidades ficticias y los deseos de todo género nos están, en rigor, empobreciendo.

Entre los cambios de perspectiva que se imponen en materia educativa, uno capital es enseñar no tanto a aumentar la capacidad para ganar, como a reprimir los deseos de las cosas inútiles. “El valor de un hombre, decía H. D. Thoreau, está en proporción del número de cosas de las que puede prescindir” (Nash, 1968: 41). Nash insiste en que además de lograrse con la sencillez de vida una mayor libertad, también se logra avivar más la conciencia de la solidaridad entre los seres humanos. Es la solidaridad surgida de la responsabilidad de los que tienen más respecto de los que



tienen menos. Admitir esta responsabilidad es cooperar para que haya más justicia e igualdad; pero esto exige abandonar lujos y complejidades que separan a los hombres unos de otros. Por otra parte, hace ver que educar para la austeridad es hacer comprender la distinción entre lo esencial y lo secundario (Nash, 1968: 44). La sencillez es la razón, es el sentido común que ayuda a jerarquizar correctamente las cosas y muestra lo que es verdaderamente importante en la vida.

Pero todo lo anterior no es en forma alguna óbice para que todos los individuos desarrollen su máximo esfuerzo, y para que los responsables den pruebas de su capacidad de organización y coordinación, a efecto de lograr el mayor progreso posible y de incrementar en beneficio de todos los índices de productividad en todos los renglones. La elevación de los niveles de vida, la disminución de las desigualdades y el logro de un grado más alto de riqueza y bienestar, de ninguna manera van reñidos con ese cultivo de la sencillez y esa opción por la austeridad.

## II. VALORES INSTRUMENTALES

En la primera parte de este trabajo se ha intentado precisar la significación de los valores propuestos como tendencias a la sociedad mexicana, si ésta ha de llegar algún día a humanizarse verdaderamente. Como oportunamente se hizo ver, con esto se ha intentado, de alguna manera, concretizar y dar significado a una serie de valores oficialmente reconocidos y ofrecidos a los mexicanos por sus propios dirigentes. ¿Quién en México no ha oído hablar de los derechos del hombre, de las garantías individuales, del respeto de la persona, de la unión entre los mexicanos, de la democracia, la libertad, la igualdad, el bien común, el trabajo, etc.? No creemos habernos apartado de estos valores cuyos nombres oyen tanto nuestros conciudadanos y cuyos significados comprenden tan poco. Empero, es incuestionable que se trata de una explicación o concretización de esos valores, entre muchas que pudieran hacerse. En la que se ha intentado aquí, se ha procurado mantener la coherencia respecto del significado y alcance de los dos valores-eje de persona y comunidad.





Pero, obviamente, no es suficiente mostrar el camino, se precisa al mismo tiempo esforzarse por descubrir los medios que hagan posible el recorrerlo. Ésta es la razón de ser del esbozo presentado a continuación bajo el encabezado “valores instrumentales”.

Estos valores tampoco han sido seleccionados al azar. En rigor se trata de una serie de actitudes y capacidades, hoy recomendadas insistentemente por doquier. Se las considera capaces de desatar energías adormiladas que bien podrían dar lugar a transformaciones profundas, tanto de los individuos como de los grupos sociales. Estas actitudes y comportamientos son propuestos para sustituir una serie de hábitos de pasividad por otros llenos de valor humano y dinamismo. Su raíz es la conciencia de la propia dignidad, de la grandeza inherente a la persona humana, de la legitimidad e inalienabilidad de los derechos que se desprenden de su naturaleza.

Son actitudes que, por otra parte, no constituyen –desde el punto de vista de la educación– una verdadera novedad. Por el contrario, tanto los teóricos de la educación como los educadores auténticos de todos los tiempos se han empeñado siempre en destacarlos como elementos fundamentales de una formación seria. Sin embargo, es posible mostrar la originalidad de la corriente que hoy postula con insistencia su desarrollo; se caracteriza, en efecto, por el énfasis que pone en la significación de estos valores para la vida social. Y por aquí se descubre un último aspecto que es conveniente subrayar. Estos valores, que necesariamente deben cristalizar en otras tantas actitudes y hábitos, son instrumentos apropiados para el manejo y solución de situaciones conflictivas.

Ante la urgencia de emprender una serie de cambios profundos en la vida social, es natural esperar choques de intereses que originan situaciones de conflicto. Éstas ya han surgido en variadas ocasiones, a veces como resultado de situaciones verdaderamente insostenibles para algunos sectores de la población; a veces, por el escepticismo de algunos grupos que no ven ya otro camino que la violencia. En ambos casos, siempre ha habido de por medio la intransigencia de otros sectores que no aceptan los cambios necesarios por considerarlos atentatorios contra sus privilegios.

Es posible abrigar la esperanza de que al suscitar en los individuos el desarrollo de su personalidad, de su espíritu crítico, de su



juicio independiente, y de manera simultánea su capacidad para confrontar opiniones, se aminore el peligro de que los conflictos se envenenen, y por el contrario se aumenten las posibilidades de encontrar soluciones racionales. Ocurre esto cuando después de haber desarrollado suficientemente estas actitudes entre personas a las que oponen en un momento dado criterios e intereses diferentes, se suscita entre ellas un diálogo tendiente a provocar un compromiso común.

Esta aceptación de las vías racionales de ninguna manera transforma a las personas en sujetos pasivos y automatizados, ya que su adhesión a aquéllas es consciente y activa; tampoco implica un desconocimiento de las relaciones de fuerza que explican y fundamentan la mayor parte de las relaciones sociales. Es, por el contrario, el procedimiento adecuado para evitar que esa relación de fuerzas no termine en enfrentamiento de fuerzas. Para ello los oponentes se esmeran por descubrir las soluciones más equitativas que, en la mayoría de los casos exigen mutuas concesiones en aras del interés general o bien común.<sup>24</sup>

Esta manera de resolver los conflictos en un grupo social exige dos condiciones: una, subjetiva, personal; la otra, institucional. De parte de la persona se imponen actitudes tales como la apertura, la capacidad de diálogo, el respeto a la opinión ajena, la aceptación del bien común, el civismo en una palabra, pero en su más pura acepción. Por lo que hace a la condición institucional, ésta se traduce en la eliminación de toda situación de injusticia grave. En materia de distribución de riqueza y de poder, no debe subsistir nada que rebase el nivel de desigualdad social tolerable para la conciencia colectiva.

Esto es precisamente lo que a tantos preocupa en el caso de México; el que faltando no una, sino las dos condiciones requeridas para que los conflictos puedan ser resueltos racionalmente por los oponentes sociales, el uso de la violencia se vaya mostrando gradualmente como el único recurso posible. Ahora bien, mientras haya una posibilidad, existe la obligación moral de apelar a

<sup>24</sup> Las ideas aquí expresadas en relación con la noción de conflicto siguen en sus lineamientos generales la tesis de Pierre Viau en su ensayo sobre violencia y condición humana, en la obra "*Violences et société*" (1969) preparada por el equipo *Economie et Humanisme*.

los procedimientos racionales; y esto explica la urgencia de desarrollar estos valores. Sin embargo, es necesario prever que si bien pueden ser instrumentos de racionalidad, requieren al mismo tiempo cambios institucionales que hagan posible su utilización; de lo contrario, no podrán servir sino para tornar los conflictos insolubles y destructivos. Éste es el riesgo que han aceptado los actuales dirigentes del país al ser ellos mismos los que más insisten en que se desarrollen entre los mexicanos.

A todo lo anterior habría que añadir, para concluir, la aclaración de que estos valores instrumentales son también formas concretas de operacionalización de los valores-tendencia. No es posible concebir, por ejemplo, la conciencia crítica sino como una de las formas más genuinas de la libertad de espíritu; del mismo modo lo son la participación y el diálogo. La solidaridad exige una visión muy clara y una aceptación sincera de la teoría del bien común, y es condición al mismo tiempo para aceptar los cambios que exige nuestro actual sistema de propiedad. La responsabilidad es de alguna manera correlativa a la libertad, al mismo tiempo que medio para adquirirla y prueba de ella.



### **A. Conciencia crítica**

Es ya un lugar común la preocupación por despertar la conciencia crítica en las personas como condición para su desenvolvimiento y progreso. Hasta un verdadero peligro se empieza ya a percibir como resultado de una insistencia frecuentemente utilizada con propósitos demagógicos.

Se reconoce plenamente el derecho a enjuiciar y criticar, se invita insistentemente a ello, pero el análisis de las reacciones que provoca la crítica en aquéllos a quienes va dirigida demuestra claramente la actitud de una estructura social y política que obstaculiza o hace inútil la facultad de pensar con independencia de criterio. Se quiere crítica, dice Latapí, pero sólo se acepta la crítica inducida desde arriba, y esta crítica por consigna es de esencia tan senil como la alabanza. En cambio, la crítica no pedida, la que no responde a una invitación formal, la que no busca complacer, la que obedece sólo a la verdad, la inoportuna políticamente, ésa

es rechazada o confundida con la disolvencia, la destrucción, la rebeldía o por lo menos ignorada (Latapí, 1973: 238).

La formación de la conciencia crítica debe vincularse necesariamente a una coherente jerarquía de valores; más aún, debe apoyarse en un marco axiológico definido capaz de suscitar la firme voluntad de compromiso. La capacidad crítica es al fin y al cabo operación intelectual; su valor para el mejoramiento social estriba en el cuestionamiento de la realidad con referencia a un marco valoral ideal. Como simple mecanismo analítico desvinculado de todo marco axiológico, sería de efectos muy limitados para el propósito de contribuir a cambios sociales.

Ha sido Freire quien ha vuelto a despertar gran entusiasmo en el ambiente latinoamericano por el desarrollo de la conciencia crítica. Este educador brasileño personifica la lucha por la liberación de nuestras sociedades oprimidas. En sus escritos, pero muy especialmente en *Educación y concientización*, *La educación como práctica de la libertad* y *la Pedagogía del oprimido*, Freire considera como condición *sine qua non* de toda liberación, el despertar de esa conciencia crítica. Según él, se trata de una capacidad esencial del hombre, y consiste en poder distanciarse de su realidad, objetivarla, descubrir sus verdaderas causas y resolverse a actuar para transformarla. Desafortunadamente, en el hombre latinoamericano no suele encontrarse sino potencialmente presente... El nivel de conciencia del hombre de las sociedades oprimidas es el de la conciencia ingenua, "mágica" según Freire. Para alcanzar el nivel de conciencia crítica es necesario concebir al mundo no como algo hecho, sino como un mundo en proceso, incompleto, transformable. Del mismo modo, el hombre debe captarse a sí mismo inmerso en ese contexto, como un ser incompleto capaz de autotransformarse al mismo tiempo que transforma al mundo. Su acción sobre el mundo tiene que convertirse en una *praxis*, resultante de vincular la reflexión con la acción. Esta conciencia crítica hace al hombre reconocerse en cierta forma como creador de su mundo y lo impulsa a actuar sobre él contribuyendo a organizarlo, a acabarlo, a perfeccionarlo; todo lo cual equivale a humanizarlo. No se trata de que el hombre se adapte al mundo, sino de que transforme al mundo y así se transforme él mismo por su acción.



Con motivo de la Reforma Educativa propuesta por las autoridades del país, éstas dieron claramente a entender, en diversas ocasiones, la relevancia que se pretende dar a la formación de la conciencia crítica. Se ha llegado a afirmar que la misma constituirá la orientación básica de toda la Reforma Educativa, además de ser “el principio fundamental en la elaboración de los nuevos planes y programas y de los libros de texto que les sirven de apoyo”.<sup>25</sup>

Encomiable como es el reconocimiento de tanta importancia para esta actitud fundamental, debiera al mismo tiempo reconocerse que no puede ser resultado de ningún ordenamiento legal ni de ninguna invitación por más benévola que sea. Una educación que forme conciencia crítica, precisa Latapí, desemboca necesariamente en el ejercicio de la libertad, pues se trata de “una modalidad del espíritu que afecta integralmente al hombre, no sólo en el uso de sus conocimientos sino también en el compromiso con sus valores. Por esta razón la conciencia crítica conduce, inexorablemente, a opciones de valor” (Latapí, 1973: 262).

De donde se desprende que sólo se lograrán resultados verdaderos por este camino señalado por las autoridades, en la medida en que ellas estén también decididas a abrir los cauces de la libertad. Si se continúa con las mismas prácticas de tolerar la crítica sólo como válvula de escape o se rechaza la crítica independiente o se intenta manipular, sobornar o ridiculizar a quienes la expresan, el resultado será una frustración mayor.

La opción hecha por las autoridades debiera acompañarse de una serie de medidas que probasen verdaderamente que se renuncia a muchos mecanismos utilizados por nuestro sistema político, por ejemplo, para controlar y manipular el voto popular y las agrupaciones de los distintos sectores, etcétera.

La conciencia crítica es uno de los más valiosos elementos en esa revolución pacífica y total que es necesario realizar. Su estrategia es el empleo de todos los recursos racionales, que no excluyen ciertamente ni el conflicto ni ciertas formas de presión, ni en casos

<sup>25</sup> Tal cosa afirmó el secretario de Educación en la Primera reunión de los coordinadores de la Reforma Educativa, en septiembre de 1972. Véanse asimismo las declaraciones del Ing. Víctor Bravo Ahúja ante la Asamblea Nacional de Educación Normal, publicadas por la prensa nacional el martes 11 de abril de 1972: ‘El sistema educativo, en la concepción que tiene de él el Estado Mexicano, debe propiciar antes que nada la formación de una conciencia crítica...’.



extremos la fuerza misma. La conciencia crítica tiene por función el descubrir en cada caso y para cada paso los medios adecuados. Su fuerza surge de las aspiraciones colectivas de un grupo humano que desea mayor justicia, más libertad, más igualdad, pero también más solidaridad, participación y responsabilidad.

Su objeto se lo brindan el mal funcionamiento de la sociedad, la injusta repartición de la riqueza y del poder, la institucionalización de la corrupción, las contradicciones, en suma, que toda sociedad mantiene en grados diversos, entre los principios y valores que proclama y las actitudes y prácticas de todas las días.

## **B. Capacidad de diálogo**

Toda opción verdaderamente racional por el cambio debe traducirse en una canalización de energías con vistas a la edificación de una sociedad mejor, y no en una fuerza destructora. Las energías que se acumulen no han de ponerse al servicio del egoísmo ni del ansia de dominación ni de una ideología, ya que la mayoría de ellas se tornan sectarias y sólo buscan enfrentamientos estériles. Se trata de organizar una fuerza realista, un movimiento –valga la expresión– que no busque la exaltación de las pasiones ni el triunfo de una idea, sino el advenimiento de un mundo en el que sea posible vivir como hombre; todo ello sin perder el sentido de lo que es verdaderamente posible.

Pero incuestionablemente, las sociedades modernas distan mucho de contar con un consenso unánime respecto de las metas y de los medios para alcanzarlas. Por lo mismo, el más elemental realismo impone, a cualquier proyecto de construcción de una sociedad diferente, la obligación de concebirse en el contexto de un pluralismo valoral y conceptual. De suerte que la única garantía de éxito es el respeto de todos para todos, y la única salida, el diálogo y la confrontación de opiniones.

Sólo por medio del diálogo, afirma Donceel, los hombres descubren su propia autoconciencia, su subjetividad... Cuando se entabla el diálogo con otra persona se tiene verdadera conciencia de su calidad de persona, de sujeto dotado de conciencia y libertad... En esa mutua reciprocidad tomamos conciencia del modo como cada uno participa en él, y de nuestra participación, de



mi participación y de tu participación. También cobramos conciencia de que somos capaces de penetrar profundamente en esta doble interioridad, la de tú y yo... (Donceel, 1969, 3: 17).

La necesidad del diálogo, afirma a su vez Mounier, es una necesidad intrínseca al pensamiento mismo, pues la inteligencia –al igual que cualquier otra actividad personal– no se define ni se ejercita en el aislamiento. Cuando se repliega con exceso sobre sí misma, divaga y se encamina pronto hacia el cerrado mundo del autismo. Todo pensamiento que se embriaga con su suficiencia y huye de la confrontación, se reblandece y cae en el ensueño, o se endurece y deriva hacia la idea fija y la oscuridad (Mounier, 1961, 11: 657).

Pero quizá la vinculación más importante de esta necesidad de diálogo es con la libertad. El verdadero diálogo garantiza a todos la posibilidad de expresar, intercambiar y contradecir ideas sin sentirse expuestos a la represión. Obstaculizar el diálogo abierto, franco, total, equivale no sólo a entorpecer la marcha hacia la verdad, sino a coartar la libertad de los individuos. La verdad nos hace libres, pero como es un hecho que entre hombres limitados la verdad sólo se torna accesible mediante la confrontación, el intercambio y el diálogo, impedir éste es entorpecer el proceso de liberación de personas y sociedades.

La actitud interna que da origen al diálogo es la disposición incluso de abandonar las propias opiniones, si las de los demás se muestran más convincentes. Ésta es, por otra parte, la verdadera prueba de que se trata a los demás como seres humanos y se reconoce en ellos el derecho a la libertad que se quiere para sí.

Para que haya diálogo se requiere educación, pero hoy más que nunca el proceso educativo tiene que ser dialógico. Quizá una de las más serias críticas en contra de los sistemas pedagógicos tradicionales es su predominante procedimiento vertical, a través del cual se han formado muchas generaciones que sólo son capaces de oír, pero no de expresar su pensamiento y de decir su palabra.

Freire ha abundado en esta crítica de la educación tradicional a la que denomina educación “bancaria”. Sostiene que esta educación parte de una concepción del hombre que lo asimila a un depósito susceptible de ser llenado de conocimientos predigeridos. El que sabe da sus conocimientos al que no sabe. Así concebida la educa-



ción, el hombre resulta un ser pasivo. Es una educación verbalista que despoja de su verdadero sentido a la palabra que, ante todo, es el instrumento para la comunicación. En esta forma, y la experiencia lo confirma plenamente, la educación es simple instrumento de domesticación.

La educación que Freire propone, por medio del diálogo, emprende permanentemente el camino del *ser más* por medio de la reflexión crítica sobre la realidad y de la acción con vistas a la transformación de la misma. En ella se elimina la dicotomía educador-educando. Todos se educan entre sí, todos son educados en comunión, solidaridad y diálogo (cfr. Schmelkes, 1972: 114-115).

Lejos de ser el diálogo lo que ha presidido las relaciones entre los mexicanos en el pasado, han prevalecido la intransigencia, la negatividad, la imposición de ideas, el paternalismo, la manipulación. Basta asomarse al ambiente de las interpretaciones de la historia nacional, a las actitudes de los partidos políticos, a la historia de nuestros grandes desastres nacionales, al de la discusión de soluciones para nuestros inveterados problemas, para percatarse de la forma como se han pretendido imponer unas opiniones sobre otras. Somos una sociedad dividida en la que sistemáticamente se obstaculiza al diálogo igualitario entre oponentes. Éste ha sido frecuentemente sustituido por el debate inútil, apasionado y frustrante y por la imposición del criterio del fuerte sobre el del débil. No podía ser otra la situación de un país que como el nuestro ha vivido sometido a constantes opresiones, provenientes tanto del exterior como de los mecanismos estructurales e institucionales instaurados en su interior.

Para ir logrando nuestra liberación, precisa esforzarse para hacer surgir paulatinamente mayores oportunidades de dialogar, para que se reconozca a las personas la dignidad e igualdad que las faculta para intervenir en un verdadero diálogo; para que se proscriban las prácticas y actitudes contrarias, como son los jacobinismos trasnochados, los alardes de superioridad del político y del técnico, los fanatismos ideológicos... En la medida en que se logren en todos los niveles mayores oportunidades para dialogar, en la misma se estará contribuyendo a una auténtica liberación.





### C. Participación

El concepto de participación se vincula íntimamente con el de democracia, así como éste se asocia con el de libertad. Los dos polos en torno a los cuales se integró la moderna noción de democracia son la libertad de los ciudadanos y su participación en el poder.

El largo y penoso camino de la libertad, en el que los hombres y las sociedades se sitúan en posiciones tan variadas, se ha traducido incuestionablemente en muchas conquistas parciales. Empero, parece haber un consenso bastante generalizado en el sentido de que el terreno de la participación es el más difícil de todos. En todos los países, aun en los más democráticos, se denuncian constantemente los obstáculos con los que el poder constituido obstruye parcialmente los canales de la participación. Todo parece probar que esta aspiración profundamente humana es difícil de realizar y tanto más cuanto que implica una estructura sumamente compleja, al mismo tiempo que un bien planeado y eficaz sistema de comunicación.

Son los organismos denominados intermedios los conductos que permiten un diálogo veraz tanto vertical como horizontalmente. Vinculan a los ciudadanos entre sí y con el poder, y su función final es, más que catalizar, sobre todo diluir el acto de gobierno para que éste sea efectivamente algo que se inicia desde abajo y se carga con las ideas y deseos de la mayoría. Es tal la importancia de estos organismos intermedios que sólo a través de ellos se puede medir el grado de democracia efectiva existente en un país. Y como se ha dicho, no basta que existan; lo importante es la manera como se integran y operan. Todos los sectores y ramas de actividad de la sociedad deben contar con un canal de expresión adecuado y eficaz. En una sociedad democrática, estos canales son las asociaciones de todo género que libremente se integran para la organización, expresión y defensa de sus objetivos e intereses peculiares. En la medida en que éstos logran trascender al plano político y son adecuadamente percibidos y respetados por las autoridades y por todos los ciudadanos, en esa misma medida los organismos intermedios cumplen su finalidad específica. En la medida, en cambio, en que estos organismos son manipulados, cooptados o definitivamente ignorados por el po-



der, la democracia y la participación se convierten en mitos (cfr. Estrada, 1973).

Es difícil imaginar lo que sería la vida política si se lograra esta doble transformación de las estructuras económicas y políticas y se superara el formalismo democrático que nada dice y en el que nadie cree. Y no se trata obviamente de volver a las utopías de una sociedad que por perfecta es irreal e inalcanzable, sino de apreciar de una manera objetiva y realista el grado de preparación que deben tener los ciudadanos para organizarse eficazmente, y el grado de voluntad del poder constituido para no obstaculizar el correcto funcionamiento de los mecanismos de participación. En cualquier caso, y dado que es perfectamente perceptible en nuestro medio la escasa preparación de la gente para organizarse de esta forma, importa sobremanera señalar la tarea que tienen ante sí todas las agencias educativas.

#### D. Solidaridad

Para que haya verdadera libertad y democracia se requiere efectiva participación ciudadana; mas para que la participación sea verdaderamente posible se necesita solidaridad. La razón de esto es la extremada complejidad de la estructura social en la que no obstante que los individuos constituyen la base, la acción no es materialmente posible sino a nivel de grupos organizados. Ahora bien, sólo los grupos con un determinado grado de cohesión —de *solidaridad*— garantizan una acción eficaz dentro del conjunto.

Prescindiendo de acepciones meramente jurídicas que hacen de la solidaridad sinónimo de corresponsabilidad (Monzel, 1972, 1: 436) y muestran sólo uno de sus aspectos, se prefiere aquí más bien destacar lo que ha hecho de ella uno de los principios sociales fundamentales. En efecto y puesto que la relación entre individuo y sociedad constituye el problema central de cualquier teoría de la vida social, a tres pueden reducirse las muchas soluciones propuestas. Las mismas constituyen, según Monzel, los tres principios sociales fundamentales: individualismo, colectivismo y solidarismo (1969, 1: 281). No parece necesario definir los dos primeros y sí en cambio el tercero, que pretende conciliar las tendencias extremistas del individualismo y el colectivismo.



El solidarismo admite la realidad tanto del individuo como del complejo social, pero dando distinta densidad óptica a ambos. Según la concepción solidarista, afirma Monzel, “corresponde a la persona particular una individualidad completamente original en el sentido eminente de la palabra; dicha persona está constituida originariamente como ser social y, con todo, su comportamiento interno y externo se halla indisolublemente ligado a un inmenso complejo de influjos recíprocos de alma y de espíritu con otras personas... De esta concepción fundamental de la vida social humana, concluye Monzel, resultan los principios solidaristas directivos de un comportamiento que tenga debidamente en cuenta, por una parte, el ser y valor propio de los individuos humanos y, por otra, la realidad y el valor de los diferentes complejos sociales” (Monzel, 1969, 1: 282).

Además de ser un principio social básico, en el sentido de forma o figura fundamental que se mantiene idéntica a través de los cambios, el solidarismo es principio social en cuanto que es norma directiva que debe respetarse siempre que se trate de conocer y configurar la uniones sociales.

Independientemente de una fundamentación de carácter religioso y por lo mismo objeto de fe, la solidaridad cuenta con una sólida fundamentación filosófica. No en balde varios sistemas éticos han hecho de ella el principio supremo de la moral.<sup>26</sup> Del mismo modo, filósofos de gran renombre como Scheler, Husserl, Hartmann, Reinach y varios otros han hecho importantes contribuciones para una fundamentación antropológica del solidarismo.

Monzel resume en cuatro las tesis filosóficas que fundamentan el solidarismo:

1. Todo ser humano tiene una individualidad primigenia de esencia. La imagen de una persona es tanto más individual cuanto menos su centro espiritual depende de las necesidades e instintos corporales y cuanto más penetrada esté de espíritu su corporalidad.
2. Tan primigenia como la individualidad de esencia en el hombre es su referencia a la comunidad. Más importante que cual-

<sup>26</sup> El de Leon Bourgeois parece ser el más conocido, pero también Charles Gide elaboró uno.



quier vinculación externa del hombre a la comunidad y que la conciencia que tiene de la misma, es su facultad de realizar una determinada clase de actos espirituales como comunicar, pedir, simpatizar, amar, que están orientados a otras personas y hacen que el hombre mismo se reconozca como ser social.

3. Todo ser humano tiene una esfera absolutamente íntima que le es propia y que se sustrae a toda intervención directa de otras personas.
4. Toda persona, con su comportamiento entero, se halla ineluctablemente dentro de un inmenso complejo de influencias psicofísicas, juntamente con innumerables personas en las que influye o por las que es influida directamente o a través de, también, innumerables comunicaciones sociales.

De lo anterior es posible desprender diversas conclusiones, entre las que destacan éstas:

Con la individualidad esencial primigenia del ser humano y de su esfera absolutamente íntima es inconciliable toda doctrina sistemática colectivista. Del mismo modo, toda doctrina sistemáticamente individualista desconoce el esencial y específico carácter social de la persona humana, como también el indisoluble complejo de influencias sociales de toda vivencia y acción humana. Finalmente, la visión conjunta de los cuatro rasgos esenciales del ser y del comportamiento humanos, nos induce a reconocer la relación entre individuos y sociedades con todas sus posibles estructuraciones, como un insuprimible trenzado y conjunción de las personas humanas entre sí (Monzel, 1969, 1: 359).

Para concluir, Monzel hace ver que la ley ontológica de la solidaridad es también una ley ética del deber ser, pero esta última es relativamente “formal” por cuanto su contenido se lo confieren las respectivas clases de bienes y valores a que está orientado el comportamiento humano. Así es diferente la solidaridad en el Estado, en la familia, en la sociedad económica, etcétera (*ibid.*: 360).

## E. Responsabilidad

La noción de responsabilidad es de contenido más amplio que el de imputabilidad; a veces, sin embargo, indebidamente se con-

funden. Como se ha hecho notar en múltiples ocasiones, la responsabilidad es consecuencia directa de la libertad. Sólo a quien es capaz de actuar libremente se le puede preguntar por sus actos; sólo quien es dueño de ellos es capaz de responder.

La responsabilidad se apoya en el conocimiento directo e inmediato de esa condición de autor de las propias acciones y del valor moral positivo o negativo de las mismas.

Únicamente las personas particulares pueden ser sujetos de responsabilidad, y lo son por separado o cuando se asocian. No existiendo personas humanas colectivas, la responsabilidad no puede ser imputada a ellas. Así, no es un determinado grupo el responsable de tal o cual acto; son las personas que lo integran los sujetos de responsabilidad.

La responsabilidad que una persona tiene de sus propios actos y de su propio ser se denomina responsabilidad personal; la responsabilidad que una persona tiene de otra que es incapaz de juicio y ciega a los valores es la responsabilidad sobre otro; la responsabilidad que tienen las personas que viven asociadas es la responsabilidad conjunta o corresponsabilidad.

El objeto de responsabilidad son los diferentes sectores de bienes y de valores en los que se desarrolla la conducta que implica responsabilidad. Por otra parte, se es responsable ante la persona particular o ante la unidad social delante de la que se reconoce culpable de un comportamiento al sujeto de responsabilidad personal o conjunta.

Quizá fuese importante señalar a este último respecto, la necesidad de dar a conocer más lo que es esa corresponsabilidad o responsabilidad conjunta. Como se sabe, desde un punto de vista jurídico, es la definición de solidaridad; mas para el contenido mucho más rico que se ha dado a esta última noción, esa corresponsabilidad es sólo una de las inmediatas consecuencias de la solidaridad. Consecuencia demasiado importante, sin embargo, para que, como ocurre con demasiada frecuencia, muchas personas la pasen absolutamente por alto y diluyan sus responsabilidades personales en esa responsabilidad conjunta. En muchos grupos sociales, por desgracia, ocurre lo que en las masas, donde no se da ninguna clase de vivencia de responsabilidad porque la conciencia del propio yo se diluye en los individuos y no hay tampoco ninguna referencia a los valores.



En una auténtica comunidad humana, los individuos experimentan su propia vivencia, como parte integrante de una corriente vivencial común. Y toda responsabilidad se experimenta primariamente como una corresponsabilidad recíproca. Por ello, esa reciprocidad y totalidad en la responsabilidad conjunta garantiza plenamente la más genuina solidaridad. Con lo que se quiere decir que la mejor forma de promover simultáneamente la solidaridad y la responsabilidad es mediante el establecimiento de un genuino vínculo comunitario en los grupos sociales (Monzel, 1969, I: 433-447).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bakounine, M.** *La libertad*, México, Editorial Grijalbo, 1972.
- Delespese, Max.** *Cette communauté qu'on appelle Eglise*, Paris-Ottawa, Fleurus-Novalis, 1968.
- Delespese, Max.** *Révolution évangélique?*, Paris-Ottawa, Fleurus-Novalis, 1970.
- Delespese, M. y A. Tange.** *Le jaillissement des expériences communautaires*, Paris-Ottawa, Fleurus-Novalis, 1970.
- Desroches, Ch. H.** "Dialectique de la communauté", en *Economie et Humanisme*, núm. 11, 1944.
- Donceel, J. F.** *Antropología filosófica*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1969.
- Durkheim, Emile.** *L'éducation morale*, París, 1938 (Buenos Aires, Losada, 1947).
- Economie et Humanisme.** *Options humanistes*, París, Editions ouvrières, 1968.
- Economie et Humanisme.** *Violences et société*, París, Editions ouvrière, 1969.
- Episcopado Latinoamericano.** 2ª. Conferencia general. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, 5a. ed., Bogotá, vol. 2, 1970.
- Estrada S., Fernando.** "Procesos educativos y cultura política" en *Revista del Centro de Estudios Educativos*, vol. III, núm. 3, México, 1973.

- Fronzizi**, Risieri. *¿Qué son los valores?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Gallegos Rocaful**, José Ma. *La visión cristiana del mundo económico*, Madrid, Editorial Taurus, 1959.
- García González**, Jesús. “Desarrollo y/o liberación”, documento presentado en el Congreso internacional de Catequesis celebrado en Roma del 20 al 25 de septiembre de 1971.
- Garaudy**, R., K. Rahner y J. B. Metz. *Del anatema al diálogo*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1968.
- Gurvitch**, Georges. *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, París, Presses Universitaires de France, 1970.
- Jolivet**, Régis. *El hombre metafísico*, Andorra, Editorial Casal I Vall, 1959.
- Julien**, Claude. *Le suicide des démocraties*, París, Edit. Grasset, 1972.
- Lacroix**, Jean, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Vendôme, France, Presses Universitaires de France, 1972.
- Latapí**, Pablo. *Mitos y verdades de la educación mexicana/1971-1972*, México, Centro de Estudios Educativos, 1973.
- Lebret**, L. J. y J. M. Gatheron. *Principes et perspectives d'une économie humaine*, Ecully (Rhône), Economie et Humanisme, 1944.
- Lebret**, L. J. “Positiones clés”, en *Economie et Humanisme*, núm. 23, enero-febrero, 1946a.
- Lebret**, L. J. “Guide du militant”, L'Arbresle (Rhône), *Economie et Humanisme*, 3 vols., 1946b.
- Lebret**, L. J. *Découverte du bien commun. Mystique d'un monde nouveau*, París, Economie et Humanisme, 1947.
- Lee**, Dorothy. *Freedom and Culture*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1959.
- López L.**, Abraham. “Libertad y justicia”, en *Excelsior*, 12 de marzo, 1973.
- Maritain**, Jacques. *Redeming the time*, Londres, Geoffrey Blas., Trad. Harry Lorin, 1943.
- Maritain**, Jacques. *Principes d'une politique humaniste*, Nueva York, Editions de la Maison Française, 1944.



- Maritain, Jacques.** *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain (selected readings)*, Nueva York, Ed. by Joseph W. Evans and Leo R. Ward, 1962.
- Maritain, Jacques.** *Humanisme intégral*, París, Editions Montaigne, 1968.
- Medellín, Rodrigo.** “Hacia una filosofía del trabajo: sentido del trabajo humano”, en *Memorias del seminario: el hombre en el trabajo. Objetivos y sentido de la carrera de Relaciones Industriales*, México, Universidad Iberoamericana, 1970.
- Medellín, Rodrigo.** *Sistema de valores y normas sociales formales en México*, México, Centro de Estudios Educativos, 1971.
- Monzel, Nikolaus.** *Doctrina social*, Barcelona, Editorial Herder, 2 vols. (vol. I, 1969, vol. 2, 1972), 1969.
- Mounier, Emmanuel.** *Oeuvres*, París, Editions du Seuil, 4 vols., 1961.
- Muñoz B., Jorge.** *Reflexiones sobre algunos elementos valorales y posibles criterios para la determinación de tendencias deseables de cambio social*, México, Centro de Estudios Educativos, A. C. (mecanografiado), 1973.
- Muñoz I., Carlos.** “Fronteras de la investigación en torno al financiamiento para el desarrollo educativo”, Folleto núm. 3, México, Centro de Estudios Educativos, 1969.
- Muñoz I., Carlos.** “Evaluación del desarrollo educativo de México (1958-1970) y factores que lo han determinado” en *Revista del Centro de Estudios Educativos*, vol. III, núm. 3, México, 1973.
- Nash, Paul.** *Libertad y autoridad en la educación*, México, Editorial Pax, Librería Carlos Cesarman, 1968.
- Polin, R.** *La création des valeurs*, París, Presses Universitaires de France, 1944.
- Salleron, Louis.** *Diffuser la propriété*, París, Nouvelles editions latines, 1964.
- Sartre, J. P.** *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943.
- Schmelkes, Sylvia.** “Seminario sobre Freire y su adaptación al Proyecto de Tarahumara” en *Revista del Centro de Estudios Educativos*, vol. II, núm. 3, México, 1972.





**Sertillanges, A. D.** “L'économie et la morale”, en *Economie et Humanisme*, núm. 21, Septembre-Octobre, 1945.

**Tawney, R. H.** *Equality*, Londres, Unwin, 1964.

**Viau, Pierre.** “Besoins humains et économie opulente”, en *Economie et Humanisme*, núm. 154, Supplément annuel, 1964.



