

37. JOSE GALAT

(1928 -). Abogado de la Universidad Nacional de Colombia (1953). Doctor en derecho público de la Universidad de París. Estudios de filosofía y sociología en la Universidad Nacional de Colombia y en la Universidad de Barcelona. Cofundador y primer director de la Escuela de Líderes Juveniles Campesinos, Obreros y Estudiantiles de la Central de Juventudes (1960-63). Director ejecutivo de UNIAPAC de Colombia ("Unión Internacional Cristiana de Empresarios", 1963-65). Consejero de la Presidencia de la República (1966-1974). Cónsul general central en París (1974-76). Miembro de la Junta Directiva del Banco Popular (1967-74). Fundador del Canal 11 de televisión educativa (1967) y del sistema de bachillerato radiofónico (1973). Promotor del Centro de Desarrollo Integrado "Las Gaviotas" (1967). Fundador del Servicio Jurídico Popular (1970). Cofundador y plenario de la Universidad La Gran Colombia y miembro de su Consiliatura. Catedrático en varias universidades de Bogotá (1960-66). Rector de la Universidad la Gran Colombia (1981). Ha colaborado en revistas y periódicos nacionales y extranjeros; en la actualidad lo hace con la revista *Arco*. De sus obras cabe destacar *Un país prestado*.

En torno a la etimología y al conservatismo como omnivisión o concepción total del mundo
(De *Para una definición del conservatismo*)

La significación literal del conservatismo la encontramos en su etimología. La palabra viene del latín, del radical *conservare*, formado de la preposición *cum*, *con*, y del verbo *servare*, *guardar*. El sufijo "ismo" es indicativo de sistematización o unidad orgánica y organizadora de una síntesis, que puede ser real o meramente ideal.

Ahora bien, el significado etimológico es pobre y rico a la vez. Por una parte nos dice que el conservatismo es una actividad destinada a guardar sistemáticamente. Pero como no nos revela al mismo tiempo qué es lo que ha de guardarse, la incertidumbre sobre el objeto de esa actividad corre el riesgo de problematizar el fondo mismo del concepto. La determinación del objeto requerirá por fuerza un juicio de valor y esta circunstancia situará a quien quiera definirlo en un terreno polémico, o al menos le sembrará de dificultades el camino de la investigación.

En efecto, visto el concepto desde otro punto de vista ofrece tantas posibilidades, que parece embarazado por el peso de su propia riqueza. La partícula “ismo” es en cierto modo la responsable, porque bajo este segundo aspecto es sobre ella que recae la mayor acentuación. En virtud de este sufijo el conservatismo cobra una especial tendencia a transformarse en concepción total del mundo y de la vida, o al menos a presuponer una tal *omnivisión*.

El movimiento de trascendencia a un plano significativo superior, invalidará de consiguiente todo intento de encerrar el conservatismo dentro del marco exclusivo de la política para presentarlo como uno más de sus sistemas, o para reducirlo a mera técnica de gobierno. Pero esta trascendencia se revela además como limitación metodológica: la politicidad del concepto —politicidad indiscutible, sin lugar a dudas— no podrá considerarse sin embargo de primer intento, sino una vez que el conservatismo se haya caracterizado como visión omnicomprendiva, o que se haya ubicado previamente dentro del ámbito de la concepción total del mundo y la vida que le corresponde y de la cual él sería en el orden político una de sus exigencias.

Pero hay más todavía. Conservar es actividad humana, individual o social, no importa. Además, actividad sistemática, que, como tal, no sólo se presenta como puro resultado de una omnivisión, sino también de una tendencia psicológica, de una disposición anímica. Así es como nos vemos remitidos a la existencia de una energía espiritual, pero más que todo psicológica y casi animal, que para caracterizarla con un término reacuñado por José Luis Aranguren denominaremos *talante conservador*. El conservatismo, entonces, aparecerá con más nitidez en el punto de con-

vergencia de las fuerzas racionales que vienen de la omnivisión y de las fuerzas instintivas y temperamentales que el talante encierra en su seno. A su turno, la intercesión del talante con la omnivisión permite que se hable del conservatismo como de un sistema de gobierno y de un orden social característicos. Así, de las premisas de hecho suministradas por el talante y de las doctrinarias que vienen de la omnivisión se desemboca en la política como tal. El conservatismo aparecerá entonces politizado, esto es, inscrito en la esfera del *bien común*.

Esta trascendencia muestra, pues, que aun mirado el conservatismo por un aspecto puramente político, el enfoque así hecho no puede desentenderse del todo de la omnivisión y que a ésta tiene él que referirse si no quiere esfumarse y perder el piso. (ps. 6-9).

El sentido de conservar implica enriquecer, perfeccionar, magnificar, aumentar

Conservar una cosa no es tan sólo preservarla intacta, mantenerla tal cual se ha recibido. Es ciertamente preservarla en su integridad e impedir por tanto que se aduldere, se desnaturalice, se destruya y aun que se desgaste. Pero es además *enriquecer* esa cosa, perfeccionarla en un ser, magnificarla, aumentarla. Hacer que ella sea cada vez más noble, más buena, más digna.

O si se prefiere, es también corregir sus defectos, limar sus asperezas, reducir sus limitaciones. Adaptarla de continuo a las condiciones cambiantes de la vida y la historia, para que no se torne anacrónica y caduca, para que haga frente con éxito a las novedades del mundo y tenga así vigencia efectiva sin consideración de tiempos, lugares o situaciones históricas.

Conservar, pues, no es sinónimo de estancamiento, inmovilidad, estereotipia o rutina. Tampoco es una tarea monótona, que quite la imaginación y reduzca al quietismo y la inercia. Conservar no es optar por la "línea de menor resistencia", encerrarse cómodamente en una torre de marfil, aislarse de la realidad y la vida, guardar pasividad ante los acontecimientos, o a lo sumo asumir frente a ellos una actitud meramente defensiva.

Para conservar se necesita actividad, esfuerzo cotidiano, lucha constante y denodada. Se requiere la tensión dramática de todas las energías de la carne y el espíritu. La elevación en *crescendo* de un voltaje moral que impulse las almas a aceptar lo que en el lenguaje de Toynbee podríamos llamar el “reto del mundo”. Que las guíe auténticamente frente a él, frente a las consecuencias implicadas, permítasenos emplear la fórmula heideggeriana, por ese mismo estar-en-el-mundo.

Sin esa actitud de conciencia, que lleve a asumir en su plenitud todas las responsabilidades del propio destino y del destino del mundo, la conservación no tendría sentido. A lo sumo sería un expediente para disfrazar la impotencia y encubrir la inautenticidad que voluntariamente se ha consentido. Conservar pasaría así a inscribirse en la lista de los oficios opacos y sin brillo. Peor aún, se degradaría. Perdería su carácter misional. Y hasta podría traicionar sus dimensiones mesiánicas, porque hemos insinuado ya que en ello, en el conservar, no sólo está en juego el propio destino, sino también el de nuestros semejantes, el destino del mundo.

Grave tarea es, pues, esa de conservar. Grave y también noble, y también fundamental. Sin ella, existir sería partir continuamente de cero. Hacer de la política de tierra arrasada la ley de la vida. Estar condenados a no poder dar un paso sin que el piso desapareciera al instante siguiente debajo de los pies.

Y que no se diga que conservar es un vano empeño por retener lo que ya ha pasado y ahora no es. Una empresa loca que tiende a fosilizar la vida y el pensamiento con la ilusión de haber detenido el tiempo. El tiempo sí puede vencerse, al menos de cierta manera: convirtiendo el pasado en tradición. Haciendo de este pasado una de las premisas del porvenir.

Si no hay tradición, habrá traición. Una felonía anticipada en perjuicio del futuro. Por eso la conservación aparece como una misión y como un servicio. Como un deber para con las generaciones futuras y como un derecho nuestro a la continuidad del pasado. He aquí la razón por la cual es necesario conservar e institucionalizar el pasado, prolongarlo, convertirlo en tradición, *tradicionarlo*, como diríamos para valernos de un sonoro neologismo.

Pero para que tradicionar sea una conservación sellada por la autenticidad, es necesario mantener vivo aquello que se guarda. Perfeccionarlo y adaptarlo a las situaciones cambiantes de épocas y lugares, de modo que siempre tenga una vigencia efectiva.

Sabemos entonces que conservar conservadoramente es tradicionar. Y que tradicionar no es momificar las cosas o guardarlas como un fetiche para satisfacer.

Ahora bien, conservar es guardar. Pero no de cualquier modo. Y tampoco guardar cualquiera cosa. ¿Qué es lo que debe guardarse? El pasado. Mas no todo el pasado sino el pasado vivo. Y ¿qué ha de entenderse por pasado vivo? El que se presenta ante la recta conciencia no sólo como respetable y digno, sino el que al mismo tiempo se formula a ella como una norma, como un imperativo. El que se presenta como premisa moral del futuro, es decir, el que adquiere valor de medio lícito en un encadenamiento teleológico. (ps. 10-15).

Precisando la esencia de conservatismo: en sentido amplísimo, en sentido lato, en sentido propio y como ortodoxo o heterodoxo

Cuando se pregunta: *¿qué es el conservatismo?*, es evidente que la respuesta ha de referirse a las esencias y principios que lo constituyen. Pero la claridad y precisión exigen que distingamos previamente algunos puntos de vista, para evitar la equivocidad que podría comportar una sola respuesta.

En efecto, la palabra conservatismo ofrece dentro de cierta unidad conceptual múltiples sentidos, y cada uno de éstos, a su turno, distintas significaciones.

a) *Conservatismo en sentido amplísimo.*

Tomada en su acepción más vasta, la palabra conservatismo significa: *principio sistemático de conservación, guarda o mantenimiento de algo.*

Una definición así de extensa se prestaría a muchos equívocos, e incluso a extravagancias y puerilidades, tales como la de com-

prender en ella las actividades de una fábrica de conservas, o las de un museo donde se coleccionen cuadros, estatuas, fósiles o cosas semejantes. La amplitud que la palabra gana en esta acepción tan abstracta, ha de pagarse por desgracia al precio de una gran pobreza comprensiva. Esto se observa de inmediato, por la razón de que ella no nos dice qué es lo que ha de conservarse, ni quién ha de conservar, ni la manera de hacerlo, ni, finalmente, por qué y para qué debe conservarse.

b) *Conservatismo en sentido lato*

En un sentido menos amplio, pero más comprensivo, el conservatismo se refiere a la *custodia sistemática de ciertos bienes que una comunidad humana considera como valiosos y necesarios para su existencia y perfeccionamiento*. En esta definición cabe destacar, por de pronto, tres elementos principales:

1o.—Una *actividad*, que consiste en mantener o custodiar de acuerdo con cierto método u orden. Es decir, una actividad de “conservación sistemática”, la cual está incluida en el significado literal y la propia etimología del término.

2o.—El *objeto* o materia de esa actividad a que acabamos de hacer mención y que responde a la pregunta: *¿qué se conserva?* Tal objeto viene dado por los bienes que integran el patrimonio social de una comunidad a los cuales ésta estima como valiosos, necesarios y dignos de mantenerse intactos. El patrimonio puede estar constituido por bienes de diversas especies: espirituales, morales, culturales y aun físicos y materiales. Se trata, por tanto, de un conjunto de ideas, creencias y normas, de un conjunto de instituciones, hábitos, costumbres, usos, símbolos y formas de vida, y de un conjunto de propiedades y disponibilidades materiales.

3o.—El tercer elemento consiste en el *fin* a que esa actividad de conservación se encamina. Responde a la pregunta: *¿para qué se conserva?* La respuesta al interrogante destaca la importancia que el patrimonio tiene para la comunidad, como presupuesto de existencia y condición de bienestar y mejoramiento. Este elemento, pues, apunta implícitamente a la idea de bien común y con ello muestra una conexión íntima con el concepto que se pasea sobre la persona humana y la finalidad de la vida social.

c) *Conservatismo en sentido propio*

El sentido estricto del conservatismo se obtiene, cuando a la segunda definición se añaden cuatro notas características a manera de elemento diferenciador. Tales notas son: *Tradición, Realismo, Jerarquía y Religiosidad*. Se oponen, respectivamente, a revolución, abstraccionismo, igualitarismo y secularización.

De este modo, si la actividad sistemática de mantenimiento de los bienes que la comunidad considera como indispensables para su existencia y normal desarrollo, se rige por principios tradicionalistas, reales, jerárquicos y religiosos, tendremos un sentido más propio y adecuado del vocablo conservatismo. Este quedará circunscrito por una serie de características, que no han sido elegidas de modo arbitrario, comoquiera que responden perfectamente a todas aquellas realidades que en el lenguaje común son denominadas con el nombre de “conservadoras”, y a la idea misma que la historia, la experiencia y la razón señalan como tales.

De acuerdo con estas notas, conservatismo es: a) El mantenimiento o salvaguarda sistemática del orden tradicional, jerárquico y religioso que rige en una sociedad y se conforma realmente a sus características histórico-concretas; b) la restauración o renovación de dicho orden en el caso de que haya sido violado o modificado insensatamente; c) las doctrinas que de conformidad con él, sus partidarios profesan teórica y prácticamente, y d) la actitud contrarrevolucionaria asumida frente a las personas que intentan destruirlo.

De esta manera, si se considera un orden social o un sistema ideológico caracterizados únicamente por *algunas* de esas notas pero no por la totalidad de ellas, no estaremos en presencia de algo que merezca verdaderamente el nombre de conservatismo, o que pueda calificarse *strictu sensu* como tal.

d) *Conservatismo ortodoxo y conservatismo heterodoxo*

La palabra conservatismo es susceptible de un cuarto sentido, más restringido en efecto que los anteriores, si con ella se significa el conservatismo por antonomasia: aquel cuyos principios es-

tán penetrados por las esencias inmutables, eternas y universales del catolicismo. Los diversos conservatismos que ostenten este carácter, serán tanto más perfectos cuanto más vivan en la teoría y en la práctica esas esencias de que son portadores.

Pero este sentido, que es importante y no ofrece impureza alguna, no puede con todo pretenderse el único, sin dejar por puertas lo que de hecho, con razón o sin ella, se acostumbra a incluir dentro del ámbito conceptual e histórico del conservatismo. ¿Cómo superar la dificultad?

En primer lugar, declaremos de una vez que de todos los significados expuestos, hemos de atenernos al tercero de ellos. Pero este sentido que hemos elegido, sin ser ilógico o irreal, presenta no obstante las ventajas —ya ilustradas con algunos ejemplos— ciertos aspectos negativos, que también conviene señalar con otros ejemplos: Una sociedad como la musulmana, tan hondamente caracterizada en su vida y creencias por dimensiones tradicionalistas, jerárquicas, concretas y religiosas, ha de calificarse sin reato como “conservadora”. Otro tanto cabe atribuirse de un partido protestante, como el llamado “tory” en Inglaterra, ya que su apego a la experiencia, al Trono, a la Iglesia reformada y a la continuidad de las formas de vida históricas, unido a un fuerte sentimiento del orden, la autoridad política y la tradición, le dan sin discusión el derecho al nombre de “conservador”.

Ahora bien, ¿cómo solucionar este conflicto, que por un lado nos presenta como aceptable la tercera definición del conservatismo y, por otro, nos obliga en cierto modo a “mezclar la cizaña con el trigo”? Hay dos maneras de llegar a una conciliación: O bien se considera el tercer significado del conservatismo como definición de un género del cual procede distinguir sus especies, a la manera como la esencia del hombre resulta de añadir al género “animal” la racionalidad como diferencia específica; o bien, se considera completa la definición y sólo susceptible de división en grupos, clases o categorías, que a pesar de su distancia radical, no comprometan la estructura misma de la especie a la cual pertenecen, a la manera como entre el hombre injusto y el pecador hay una diferencia *ética* fundamental pero no de orden *ontológico*. Cualquiera que sea de estas dos la hipótesis por que se opte, el criterio para distin-

guir, bien las especies, bien los simples grupos, se encuentra fácilmente mediante una consideración sobre el sentido concreto en que se hallan tomadas las cuatro notas a que atrás hicimos referencia.

En efecto, las cuatro dimensiones características: tradición, jerarquía, religiosidad y realismo son también, bajo otro aspecto, *valores formales*. Por tanto, continentes o receptáculos, que si bien en absoluto son objetivos y en un sentido propio sólo pueden llenarse con contenidos también objetivos y verdaderos, de hecho, empero, pueden aparecer como portadores de contenidos ilegítimos, subjetivos y relativistas. Por este motivo procede una división, que con base en el tercer sentido (sentido propio) en que hemos definido el término, distinga en éste un *conservatismo ortodoxo*, de otro que por oposición podríamos denominar *heterodoxo*. El primero de estos respondería íntegramente a la cuarta definición, o sea a aquella en que lo católico se presente como piedra de toque y elemento diferenciador. Tal distinción del conservatismo en ortodoxo y heterodoxo, es tanto más necesaria cuanto en ella también se enfrentan la verdad y el error para disputarse el destino último de la comunidad y del hombre. (ps. 15-25).

Principios constitutivos del conservatismo: es religioso, tradicionalista, jerárquico y realista

Hemos avanzado ya que la tradición, la realidad, la jerarquía y la religiosidad son notas constitutivas del conservatismo. Determinan su esencia y lo definen en sentido estricto. Son categorías supremas que han de predicarse necesariamente de él. Valores estructurales destinados a entretejer la arquitectura misma de su ser.

Cada una de las notas esenciales del conservatismo se contraponen a otras tantas de carácter negativo. Dada la relación de polaridad propia de los valores, es fácil determinar sus disvalores correspondientes.

Así, por ejemplo, a la tradición se oponen la revolución, la ilegitimidad, el cambio brusco y violento, el afán de novedades, el actualismo, el futurismo progresista y en general todas aquellas cosas que rompen la evolución ordenada de la vida.

A la jerarquía, que incluye asimismo los valores de orden y autoridad, se opone el igualitarismo y la uniformidad antivital de un lado y, de otro, el desorden, el caos, la desunión; el desgobierno, las luchas, los conflictos y de modo particular el espíritu autonomista y libertario.

El realismo excluye por su parte el abstraccionismo racionalístico, las teorías desencarnadas que se han construido sin raíces en la pasta misma de los hechos, el olvido de las leyes del ser y la vida, en suma, la ceguera ante la experiencia, lo concreto y la historia.

La religiosidad, en fin, no sólo se opone al materialismo y el ateísmo, sino también al indiferentismo o laicismo y a aquellas formas pseudorreligiosas que consisten en divinizar una instancia natural, como el racismo, o que son por completo laicas, como el deísmo.

Estas notas, como es obvio, tienen sentidos muy distintos según se trate de conservatismo ortodoxo o del heterodoxo.

A) *El conservatismo es religioso*

La religiosidad como elemento constitutivo del conservatismo exige de éste una concepción del hombre y el universo esencialmente trascendente y religiosa en su fondo mismo. De acuerdo con ella, todas las cosas —incluso el hombre, la sociedad, el Estado, la cultura, el arte, la historia, la economía, etc.— han de considerarse en relación de dependencia a un orden moral y sobrenatural cuyo centro y fundamento es la Divinidad.

La idea conservadora descansará así sobre una metafísica teocéntrica. Dios, ser personal y trascendente, aparece como el núcleo ontológico por excelencia de toda realidad. A El se refieren todas las cosas tanto por su origen como por su fin, cobrando de esta manera sentido y valor. La creación se ordenará como un todo armonioso en cuyo centro está Dios como causa primera y término final, y como principio de conservación y supremo gobierno de las cosas.

Sin esta omnivisión teocéntrica, que para el católico es además Cristocéntrica, carecería de objeto hablar de conservatismo, e in-

cluso tratar de diferenciarlo de otros “ismos”. Una omnivisión teísta, y, de consiguiente, la necesidad de una religión positiva o sobrenatural, son elementos no sólo esenciales del conservatismo, sino también fundamentadores de su intrínseca posibilidad. Por este motivo la religiosidad es la nota esencial más importante del conservatismo.

Pero aquí debemos hacer dos aclaraciones de rigor. En primer término, no toda forma de religiosidad ha de considerarse como conservadora. Es necesario que se trate no sólo de religiones de tipo *teísta*, que excluyan el panteísmo, sino también de religiones denominadas “sobrenaturales”, “positivas” o “reveladas” y cuyo carácter elimine como anticonservadoras las llamadas “naturales”, “laicas” y deístas.

La segunda aclaración se refiere al alcance que no ha de darse al principio de religiosidad: El conservatismo es religioso pero no es una religión. Profesa y defiende un culto y se inspira, ya implícita o explícitamente, en una metafísica teocéntrica y en una teología revelada, pero sin confundirse con ninguna de esas instancias.

El racionalismo de la Revolución Francesa, el comunismo y los paganismos totalitarios que ha conocido el mundo moderno no son religiosos, pero en cambio son . . . ¡religiones! Religiones laicas, secularizadas, terrenales. Sucedáneos subrepticios de las religiones de tipo sacro o positivo, estos movimientos no se limitan a ser meros partidos políticos sino también, en cierto sentido, religiones mundanizadas y naturalísticas. Se trata en ellas de divinizar una instancia natural cualquiera: razón, materia, clase social, raza, nación, individuo, riqueza, libertad, técnica, sexo y de rendirle latría.

Aun bajo semejantes caricaturas que representan la antítesis misma de la religión, ésta testimonia su carácter ontológico irreductible, manifestándose precisamente bajo esas mismas formas con que se pretende sustituirla. Esto nos indica que la religión es una nota tan natural y necesaria al hombre, que incluso cuando éste la niega no hace en el fondo sino remplazarla por otra.

El conservador, por su profesión de fe teísta y su adscripción a una religión de tipo sobrenatural y sacro, está a cubierto al me-

nos de esa clase de falsificaciones tan burdas. Su fe no es, pues, un *ersatz*, ni una mitología secularista, lo cual hace cabalmente que su tipo de religiosidad se inscriba dentro de la esencia del conservatismo.

En conclusión, para que la esencia del conservatismo quede constituída por lo que hace al principio de religiosidad, se requiere una omnivisión teocéntrica del hombre y las cosas y una religión de tipo sobrenatural que excluya el panteísmo, el simple deísmo o religión natural, y las divinizaciones espurias de que da un amplio testimonio la idolatría de los mitos políticos de nuestro tiempo. Estas pseudo-religiones y la principal de ellas, el ateísmo, deberán ser juzgadas de consiguiente como lo anticonservador por excelencia.

Pero si al conservatismo en su significación propia repugna la irreligiosidad bajo todas sus formas (deístas, panteístas, ateas y de divinización de mitos), también, al menos en su sentido católico, repugna la teocracia como un vicio que exagera el valor del principio de religiosidad y hace absorber en él su carácter político. Estado religioso no es lo mismo que Estado teocrático, tentación en que a veces han caído algunos conservatismos y que el católico debe rehuír cuidadosamente al combatir el Estado laico y el ateísmo.

B) *El conservatismo es tradicionalista*

Para el conservador, las normas del porvenir de la sociedad se encuentran en cierto modo en su propio pasado. Un futuro grande sólo puede surgir de la fidelidad a la autenticidad del pasado, a aquello que en él hay de más noble y valioso. En el ayer se encuentran los gérmenes del hoy y en éste las preformaciones del mañana. La conexión de los tres momentos de la temporalidad en una unidad que los hace continuos y solidarios, es precisamente la tradición.

De ahí el apego conservador por esta ley social importantísima. Sin la transmisión del tesoro de ideas, creencias, instituciones y formas de vida de una generación a otra, un pueblo se vería condenado a recomenzar a cada instante la labor de todos los siglos y su situación sería semejante a la de los animales, que no progresan ni poseen historia. Es por esto la tradición un elemento esencial del

conservatismo, puesto que sin ella nada podría *conservarse* y la condición humana se rebajaría así a nivel semejante al de las bestias.

La cualidad de heredar el tesoro tradicional, de recibir con el nacimiento un legado espiritual y cultural y no meramente biológico, es uno de los puntos de distinción del hombre y los animales. Es lo que nos patentiza Karl Jaspers, al distinguir la herencia como fenómeno natural, de la tradición como algo espiritual que no es heredado biológicamente porque es “sustancia histórica, un capital que puede ser acrecido o disipado”.

La continuidad de la sucesión histórica nos indica que en el pasado hay algo que no vuelve. Pero también algo que no pasa, que permanece y se prolonga en el presente. El pasado, en su sentido histórico, no es lo que meramente antecede al presente, sino un factor que se acumula o puede y debe acumularse en él. Aquella parte del pasado que no logra pervivir, que no penetra en el presente, no es tradicional o ha dejado de serlo. A su vez, en el presente hay una parte destinada a penetrar el futuro, siendo éste también en parte una anticipación de aquél. En este sentido, pasado, presente y futuro vienen a conjugarse en una misma realidad contemporánea. La tradición aparecerá entonces como algo real, concreto, actuante. Ella siempre es actual y su negación por la mentalidad revolucionaria será siempre una abstracción que pretende prescindir de lo real. Para la mentalidad conservadora, esencialmente realista y concreta, la tradición representa un elemento que enraiza indisolublemente a su propia sustancia.

La tradición es estilo y carácter y, por tanto, unidad y continuidad de un modo de ser histórico. Pero no es tan sólo el estilo peculiar de un pueblo. También es, en cierta medida, el ser mismo de ese pueblo, lo que constituye su esencia concreta en la historia.

Un pueblo tradicionalista es aquel que quiere ser hoy el mismo que fue ayer y quiere seguir siendo mañana el mismo que es hoy. Desea permanecer sustancialmente idéntico y conservar su ser por encima de las vicisitudes de la temporalidad, porque como anota atinadamente Ramiro de Maeztu, “querer ser otro es lo mismo que querer dejar de ser”.

Este deseo, como es lógico, no excluye en manera alguna todo cambio sino únicamente aquel que destruya la esencia del ser social o que transforme radicalmente su sustancia remplazándola por otra bien distinta. Se opone a las desfiguraciones y a las alteraciones, pero no a las mejoras y a las perfecciones, a aquellos cambios benéficos que refuerzan el propio ser, lo purifican y lo hacen más auténtico y valioso. En una palabra, lejos de oponerse la tradición al progreso, lo reclama como complemento indispensable de su propio ser. Por eso exige que sea razonable y moderado, no revolucionario ni violento.

A tal punto tradición y progreso no son incompatibles, que el avance social sería írrito si las conquistas del hombre en vez de acumularse y transmitirse de generación en generación, se consumieran una vez producidas o se malbarataran en un éxtasis momentáneo. La tradición puede ser entendida bajo este aspecto como la conservación y transmisión del progreso, porque si éste no se conservara ni se heredara se negaría a sí mismo.

De modo simétrico, el progreso también podría ser definido en función de su complementaria, como la continuidad ordenada de la tradición. O mejor aún, a tenor de las precisiones que sobre este punto hace Enrique Gil y Robles, el progreso, que deriva de *pro gradior* (movimiento gradual y rítmico), consiste en el adelanto de la vida tradicional hacia sus bienes o fines propios, andando y no corriendo, por la reforma escalonada y tranquila y no por la revolución.

La revolución, en efecto, a pesar de su generosidad aparente y del progresismo de que hace gala, es en su fondo la negación misma del progreso. La utopía futurista que mueve al progresismo revolucionario, al prescindir del pasado y de las mejoras aportadas laboriosamente en el transcurso de los siglos para reconstruir la sociedad a partir de cero, no hace sino rechazar el progreso mismo. Porque hacer tabla rasa de lo existente para recomenzar de la nada, es actitud tanto más absurda cuanto ella procede como quien quisiera hacer florecer las ramas de un árbol secando el tronco, sorbiendo la savia o suprimiendo la raíz. Tan irracional como querer edificar una casa, prescindiendo de las bases que han de sustentarla, es esta actitud abstraccionista y revolucionaria que rechaza todo aquello que hay de valioso, real y vivo en el pasado. La revolu-

ción aparece entonces como un corte radical con el pasado. Una quiebra en la continuidad del proceso histórico que pretende desvincular el futuro de su solidaridad con esa “cadena viva de los siglos”, para decirlo con la imagen favorita de Vásquez de Mella, el gran campeón del tradicionalismo.

Pero si el progresismo revolucionario y abstraccionista se opone a la tradición como un vicio de defecto, también se opone a ella como vicio de exageración el *reaccionarismo*. El reaccionario endiosa el pasado y muestra una hostilidad ciega frente a todo progreso o todo cambio que modifique en lo más mínimo el estado de cosas. Su energía procede de un utopismo retrospectivo y eso explica la actitud regresiva y pesimista que manifiesta frente al presente. Este es condenado por él en bloque, con no menor violencia y fanatismo del que hace gala el revolucionario para condenar por su parte el pasado y endiosar el futuro.

Y he aquí entonces nuestra conclusión: El conservatismo es antirrevolucionario, pero no puede ser confundido, al menos en su acepción ortodoxa, con lo que comúnmente se denomina “reacción”. El conservatismo, sencillamente, es tradicionalista.

C) *El conservatismo es jerárquico*

El principio de jerarquía y en consecuencia el de autoridad y orden, es otro de los elementos necesarios de la esencia conservadora. Por lo que toca a la jerarquía, el igualitarismo, que es vicio de defecto, se opone a ella de modo radical. El jerarquismo, que es vicio de exceso, también la contradice, al menos entendida en su sentido auténtico y ortodoxo. Otro tanto cabría señalar por lo que hace al principio de autoridad. A él repugnan por defecto y exageración, la anarquía y la tiranía respectivamente.

Incluimos en un solo apartado las nociones de jerarquía y autoridad, porque ellas se implican mutuamente, ya que no es posible la una sin la otra. La autoridad es principio del orden, pero en cierta manera es también una consecuencia que se desprende naturalmente de la jerarquía.

La jerarquía es una ley fundamental del ser y se encuentra tanto en el cielo como en la tierra. “No existe —dice Luis Araújo Cos-

ta— realidad a la razón y al conocimiento manifestada, en que falten y se determinen, con matizaciones, a veces de mucha complicación y sutileza, los conceptos de superior e inferior; la idea general de modelo, que se degrada en línea descendente y se perfecciona conforme va subiendo a las regiones más altas”. Nada de extraño entonces que toda comunidad exija imperiosamente un orden de subordinaciones, subalteraciones y coordinaciones, que unifique sus distintos sectores y los vertebre orgánicamente de arriba a abajo. “Con la aparición de la primera entidad social sobre la tierra nació la necesidad de un orden de mando y por eso no puede subsistir una sociedad sin jerarquías”, anota también con mucho tino Santiago Galindo Herrero.

En cuanto la jerarquía es orden escalonado de los seres, dispuestos de superior a inferior en atención al grado en que participan de una instancia común, es claro que no excluye cierta igualdad y antes por el contrario la exige. Esta igualdad se refiere cabalmente al hecho de que los distintos elementos del conjunto participan en *común* —aunque en grados diversos— de una misma instancia suprema, que sirve como criterio de ordenación. De aquí la consecuencia: La jerarquía rectamente entendida excluye el igualitarismo, pero no la igualdad en aquellos aspectos en que es lícito reconocerla porque efectivamente existe. Así, por ejemplo, en el orden social, el conservador no debe rechazar la identidad ontológica de la especie humana ni la igualdad de origen y destino de todos los hombres y su común dignidad de hijos de Dios hechos a imagen y semejanza suya.

Pero esta especie de igualdad, base de los llamados “derechos naturales de la persona humana” que convienen a todos los individuos sin excepción, hay que armonizarla con el principio complementario de las desigualdades naturales que se dan en el orden existencial entre los distintos individuos y que fundan los derechos calificados de “concretos”, “fueros”, “libertades tradicionales”, “estatutos corporativos”, etc., y la variedad y distinción de las clases sociales.

La negación de toda igualdad legítima conduce al jerarquismo, o sea la degeneración del principio aristocrático en mera oligarquía. Es lo que sucedía en los pueblos paganos de la antigüedad precris-

tiana, donde al lado de ciertos grupos de privilegiados que detentaban todos los derechos y se creían seres angelizados, existía una inmensa masa de desheredados tenidos por simples “cosas” o seres infrahumanos. El ejemplo más aberrante lo tenemos en el esclavismo.

De modo simétrico, la negación de toda desigualdad —o si no se niega, el hecho de no reconocer sus consecuencias jurídicas, políticas y sociales— conduce a la aberración del igualitarismo, que es, para emplear también en este caso la terminología aristotélica, la corrupción del principio democrático en demagogia. Ejemplos típicos son la democracia individualista e inorgánica y el socialismo de nuestros días.

De lo dicho se infiere que la jerarquía es ley de la realidad y la vida y el igualitarismo una utopía abstraccionista por cuanto prescinde de algo tan natural, ineludible y en cierto modo necesario, como son las diferencias y desigualdades de la existencia social. La dimensión de jerarquía tiene un carácter ontológico, similar al de la religiosidad y la tradición. Por eso los sistemas que pretenden negarla lo único que logran es remplazar unas jerarquías por otras, sustituir unas ordenaciones legítimas por otras bastardas.

La sociología del Estado individualista y demoliberal nos demuestra, en efecto, que tras el aparente igualitarismo de que hace gala en códigos y declaraciones de derechos, se forma irremediablemente una jerarquía de *facto* con la burguesía a la cabeza como estamento privilegiado. Otro tanto sucede en los regímenes comunistas. El proceso de burocratización tiende de hecho a formar castas privilegiadas. Este mecanismo se refuerza aún más con la institución del “partido único”, que recoge en su seno a los grupos rectores que vienen así a convertirse en pináculo de la pirámide social con todas las prerrogativas y ventajas que ello significa.

Las causas de la desigualdad —aptitudes personales, virtud, inteligencia, medio ambiente, herencia, etc.— producen una serie de consecuencias que deben aceptarse con criterio realista, expresándolas en *status* jurídicos particulares, estamentales o corporativos, sin pretender ignorarlas como hace el individualismo, o peor aún, sin querer suprimirlas como hace en vano intento el socialismo.

“Tales consecuencias —escribe P. Croizier— imponen y justifican las diferencias sociales con que tropezamos y que con tanta ligereza se combaten. Porque son inevitables. Precisamente porque los hombres son tan desiguales individualmente, lo son también socialmente. Porque los hay fuertes, inteligentes y vigorosos, y los hay débiles, estúpidos y necios, tiene que haber a la fuerza ricos y pobres, influyentes y directores y . . . súbditos dirigidos . . . Como estas diferencias son inevitables, durarán lo que dure la humanidad”. Esto no obsta sin embargo para que se trate de acortar lo más posible las distancias de modo que no haya un abismo insalvable entre las distintas clases sociales y para que se mejore por medios legítimos la condición de los débiles y menesterosos.

Por lo que toca al principio de autoridad, ya hemos dicho que se opone por igual al anarquismo, que es su atrofia, como a la tiranía, que es su hipertrofia. Dentro de los límites del bien común, el respeto de la ley de Dios y de los derechos naturales de la persona humana, la autoridad por su esencia misma es un principio conservador. Pues “todos los grupos naturales en que se divide la sociedad —escribe Tristán de Athayde— se *conservan* gracias a la autoridad, esto es, al establecimiento de un poder de unificación que varía según la finalidad de cada grupo”.

La adhesión del conservador al principio de autoridad se manifiesta en su tendencia característica a reforzarla y a rodearla de todo aquello que realza su prestigio y estabilidad. De ahí su cuidado para no gastarla en futilidades, hacer que madure serenamente sus decisiones y no cambie ligera y frecuentemente el orden establecido. Por eso cuidará que la asesoren buenos consejeros, que el gobernante tenga conciencia de la superioridad de su rango y los gobernados el sentido del deber, la obediencia y la disciplina. Exige del que manda virtud e inteligencia para que se mantenga incólume el prestigio de la función que desempeña. Busca hacerla noble y justa y en tal sentido exalta el valor de los principios de legitimidad.

Todo esto explica que el conservador busque siempre un fundamento divino y trascendente para la autoridad. De la religión y la moral emanan para él los títulos que hacen más respetable, firme y digno el poder. La secularización de la autoridad, es decir, su des-

vinculación del orden divino, tal como se da en la democracia individualista y laica, o como se concibe por los que hacen del poder el “derecho del más fuerte”, aparece a los ojos del conservador como una de las aberraciones más graves y nefastas.

Del valor y sentido de la autoridad no puede deducirse una antinomia con el principio de la libertad, del mismo modo como no pueden hacerse contradictorias la jerarquía y la igualdad bien entendidas. Autoridad no se opone a libertad sino a libertinaje, al espíritu de autonomía y soberbia que hunde sus raíces en la Reforma protestante y se expresa políticamente en el programa libertario de la Revolución Francesa.

El conservatismo es compatible con todas las formas de gobierno: monarquía, aristocracia, democracia; y con las llamadas formas mixtas que proceden por combinación de las anteriores, siempre y cuando administren para el procomún y respeten las limitaciones de la ley eterna y el derecho natural.

La “mejor” forma de gobierno no puede señalarse *a priori*, porque depende de la tradición y las circunstancias histórico-concretas de cada pueblo. Si esas circunstancias variaran fundamentalmente, nada se opone a que el Estado adopte la forma que más concuerde con las nuevas premisas surgidas. Por eso el conservatismo, como lo muestra la historia de los distintos Estados y partidos tradicionalistas, supera en cierto modo el problema de las formas de gobierno y no puede considerarse identificado a una sola de ellas con exclusión de las demás. Si hoy día es republicano, mañana podría ser monárquico, sin que por ello se menoscabara en su sustancia más honda.

Los principios de jerarquía y autoridad definen al conservatismo sin matricularlo en el círculo estrecho de una determinada forma de gobierno, porque él en cierto modo las trasciende a todas y a todas las admite mientras convengan a las condiciones concretas de cada pueblo y se ajusten a las sanas normas de justicia, legitimidad y derecho.

D) *El conservatismo es realista*

En su sentido filosófico, el realismo es una doctrina que admite el paso del sujeto al objeto, la independencia de éste último res-

pecto de la conciencia y la naturaleza del ser como esencialmente distinta del pensamiento. A esto podríamos agregar, siguiendo las agudas observaciones de Etienne Gilson, que el realismo no consiste sólo en afirmar la existencia objetiva de las cosas como distinta e independiente del pensamiento, sino ante todo en dar por *evidente* esa existencia, de modo que se elimine toda necesidad de hacer inferencias o demostraciones para establecerla. Problematizar esa evidencia implica una ubicación, al menos metodológica, en el terreno del idealismo.

Pero aparte de ese sentido gnoseológico y metafísico que opone realismo a idealismo, desde el ángulo conservador ese vocablo tiene asimismo una significación más particular. Expresa lo que podríamos denominar el *olfato de los hechos*. Aquella forma de conocimiento esencialmente práctico en que el saber no se basa en la razón racionante, independizada de Dios y vaciada de su sustancia histórica y tradicional, sino en la naturaleza misma de las cosas y en la experiencia diaria de la vida. En este sentido muy preciso, el significado del vocablo surge por oposición al verbalismo intelectualista, al abuso de las abstracciones y a las lucubraciones quiméricas.

Pero el realismo no debe confundirse, sin embargo, con el empirismo grosero y sensualista que rechaza toda abstracción, aun legítima, y la forma deductiva de conocimiento. No se opone, pues, a toda especie de abstracción, sino al *abstraccionismo*. A la abstracción convertida en vicio y manía. A los conceptos huecos que carecen de todo fundamento en lo real y que no tienen nada que ver ni directa ni indirectamente con la experiencia y la vida. A la razón convertida en fábrica de “ideologías” o “teorías” sin encarnación en la existencia ni arraigo alguno en la historia.

Así delimitado, este tipo de realismo significa la conformidad de la conciencia con las cosas: la fidelidad a la experiencia y el respeto de lo real, sin querer violentarlo por medios artificiales, sustituirlo por esquemas imaginarios o falsearlo con una espesa humareda de ideas desconectadas de toda raíz ontológica.

La conformación a la realidad y a sus leyes fundamentales, entre las cuales están la de jerarquía y relación, exige que el conservador

se guarde de esa tendencia típicamente abstraccionista que consiste en confundir lo distinto, separar lo unido, nivelar lo desigual e invertir las relaciones de los seres, los fines, los valores, las ideas o las instituciones. El conservador debe respetar lo universal, pero ha de guardarse de la manía generalizadora que desconoce el valor de lo singular y concreto y se ciega ante la gran variedad y complejidad de lo real. Debe evitar, en fin, la tendencia ahistórica que niega la temporalidad y la fuerza creadora de la tradición.

En un orden propiamente político, el realismo obliga al conservador a dar una cierta primacía a la acción sobre el pensamiento especulativo, al hecho sobre la norma. Esto explica que no se atenga tan sólo a los primeros principios o a las máximas más generales del entendimiento y que trate de complementarlas siempre con las normas particulares, la estimación de los factores inmediatos (“causas segundas”) y con la consideración de las circunstancias históricas y concretas que rodean cada situación determinada.

Fiel a lo real, el conservatismo encuentra en la vivencia religiosa y en el sentimiento de la tradición una fuerza enorme para enraizar la doctrina política. Esta no se revelará así como una construcción arbitraria y ahistórica de la razón, ni como especulación desligada del hecho religioso y adversa a él, sino como estructura de pensamientos articulada a lo real y firmemente asentada en él. Por esta razón el conservatismo desconfía de los planes sociales que apunten al porvenir condenando el pasado. Ve en los “nuevos órdenes” que prescinden de la tradición, abstracciones y mitos insensatos. Mira con recelo los recetarios y las fórmulas políticas elaboradas en la soledad de los gabinetes. Se cuida del intelectualismo insano que pretende rehacer los cimientos sociales de espaldas a la experiencia o a la “altitud de pretérito” que hay tras el hombre. No deja que lo deslumbren con el brillo de teorías abstractas o con el prestigio de sistemas, que buenos para unos pueblos serían funestos para otros. Por esto, en fin, desconfía de las importaciones ideológicas y de la introducción de instituciones foráneas o de modos de organización social que vienen de otras latitudes sin hacer cuenta de las situaciones *hic et nunc* determinadas.

El no tener presentes estas normas, el carecer del olfato de la realidad, fue precisamente lo que produjo ese choque violento de

nuestras tradiciones católicas e hispánicas con las ideas racionalistas, protestantes e individualistas, que se resolvió en la desfiguración de nuestro continente, nos abocó durante todo el siglo pasado a una serie trágica de guerras civiles e hizo de nuestra historia política un ciclo de tiranías y anarquías alternadas.

El conservatismo, por su profundo arraigo en la religión, la tradición, la jerarquía y el principio de autoridad, se manifiesta esencialmente realista y opuesto a todo abstraccionismo, sea demoliberal o marxista. (ps. 25-52).

Democracia regional con la creación de multicentros de autogestión popular y poder comunal y local
(De *Un país prestado*)

Digamos redondamente y para resumir: Democracia regional con la creación de una vasta red de multicentros de autogestión popular y poder comunal y local, sí; neofeudalismo y anarquía estadual, no. En breve: ¡Sí, a la descentralización y no, al federalismo! (p. 40).

La demografía enferma de la sociedad opulenta no puede ser copiada por los países pobres, so peligro de degenerarse por imitación

En efecto, la sociedad industrial opulenta se muestra cada vez menos capaz de proveer a su propia reproducción biológica y a un normal proceso de renovación de generaciones. Los países ricos envejecen sin crecer. Y peor aún: ya algunos de ellos envejecen decreciendo, es decir, caminan literalmente a su física extinción. Pero incluso los que no han llegado todavía a ese punto crítico, pero hacia él marchan velozmente, presentan también la clásica distorsión, ahora hacia arriba, de la pirámide de edades, proporcionalmente reducida en la base y exageradamente alta en la cúspide, es decir, en los peldaños ocupados por los viejos. La restricción del número de niños y jóvenes provoca la escasez de la mano de obra y a la vez su envejecimiento. Sobre cada persona activa, habrá cada vez una mayor proporción de ancianos dependientes. En algu-

nas naciones ricas de Europa, que sufren con mayor agudeza el flagelo de la senilidad, se habla ya de “importar” masivamente jóvenes de relevo de los países en desarrollo. . . El drama de tales sociedades, que comenzó por el pánico herodiano ante la vida de los niños, pronto tendrá que lanzarse al genocidio de los viejos, que ya comienzan a verse como estorbo y carga inútil para el desarrollo.

La demografía enferma, por exceso en los países pobres, por defecto en los ricos, y en ambos afectada ya por tasas de fecundidad en franca y rápida desaceleración, nos permiten pensar que las premisas, tanto socio-económicas como éticas que han conducido al desorden actual —y que son por antonomasia las premisas de la sociedad industrial y opulenta— no pueden ser copiadas ni continuadas por los países pobres si éstos no quieren transformarse también en tumbas demográficas. (ps. 145-146).

El modelo de máximo crecimiento industrial, por los deterioros de naturaleza y de calidad física y ética de la vida, mal puede ser norte y guía de las naciones en vías de desarrollo

El modelo de máximo crecimiento industrial, por sus tremendos deterioros de naturaleza y de calidad física y ética de la vida, comienza a dejar de ser alternativa en los países adelantados que sufran sus siniestros impactos y mal puede ser norte y guía de las naciones subdesarrolladas o en vías de desarrollo. La solución parece estar más allá de unos cuantos filtros para evitar que se viertan desechos contaminantes a las aguas o los aires, del reciclaje de algunos subproductos industriales, o de campañas para disminuir los desperdicios, como el del petróleo y la gasolina.

En los países pobres existe la tendencia en algunos círculos, no precisamente de científicos, sino de tecnócratas y de dirigentes desfasados a menospreciar el pronto insoportable costo de la degradación del medio ambiente, al igual que los empresarios individualistas del siglo XIX y sus ideólogos, los economistas del *laissez faire*, profesaban interesado optimismo en el “progreso” que se adelantaba violando la justicia y explotando sin compasión ni fre-

no a los trabajadores. Si se prescinde de estos costos, naturaleza física y dignidad humana, es posible hacer desarrollo —o mejor, hasta hace relativamente poco tiempo lo era—, pero el precio exigido es desmesuradamente improporcionado. Y a mediano plazo, también es suicida, puesto que los valores negados o atropellados no pueden menos de devolverse contra la vida del hombre, ya en sus aspectos morales y espirituales, ya en las condiciones elementales de su propia supervivencia física. (ps. 146-147).

El modelo propio de desarrollo se basa en los caracteres diferenciadores de una nación determinada

Modelo propio, en términos generales, es el que rige la vida de un país en cualquiera de sus aspectos, cultural, político, socio-económico, jurídico, estético, etc., conformando los medios de que dispone con los fines que se propone conseguir, según su vocación natural, moral e histórica, es decir, según una razón de bien común.

En lo económico, modelo propio es aquel que permite a un país utilizar del mejor modo posible (“más productivo”, dirán otros) sus recursos naturales y financieros, así como el trabajo de todas sus gentes aptas, con el fin de satisfacer las necesidades reales de todos sus habitantes. Hemos subrayado el posesivo “sus” para no dejar lugar a equívocos acerca de la imposibilidad de efectuar conmutaciones o transferencias de un país a otro, u otros, hipótesis en que, por definición, el modelo dejaría de ser “propio” para devenir “ajeno”, para ser de “otro”.

Modelo propio, por tanto, es el basado sobre los caracteres diferenciadores de una nación determinada; sobre las determinaciones que hacen de ella una comunidad distinta de todas las demás. Y no sólo distinta, sino además, única, intransferible. Desde el momento en que el modelo propio exige la conformidad con las determinaciones reales histórico-concretas de una comunidad política singularizada en el tiempo y el espacio, queda descartada la posibilidad de los trasplantes y, para los demás pueblos, la posibilidad de las copias o duplicaciones. Un modelo propio pertenece “en exclusividad” a un país determinado; está diseñado sobre sus realidades, recursos y necesidades. Sólo sirve o es realmente válido

para “este país”. Es como su traje hecho “sobre medidas”. No puede “encajar” en otro u otros países sin distorsionarse. Así que, cuando a pesar de todo, se transfiere el modelo de un país a otro, inevitablemente el desajuste ha de traducirse en detormaciones, ora hipertróficas, ora atróficas. Ahora bien, aquí interviene la ley de toda estructura: modificado uno o varios de los factores constitutivos del modelo con el trasplante, es también inevitable que la totalidad del modelo se transforme, o que se altere al menos en algunos rasgos fundamentales. (ps. 152-153).

*Un pueblo que renuncia a pensar por sí mismo
se autocandidatiza para la servidumbre,
la que merece si se la imponen*

Un pueblo que renuncia a pensar por sí mismo; que se niega a elaborar las categorías mentales, a formular las leyes científicas y a enunciar los raciocinios que encuadran y explican sus realidades y aspiraciones de bien común, es un pueblo que se autocandidatiza para la servidumbre, y que la merece si se la imponen. Al renunciar a ser productores de nuestra propia cultura, nos ponemos en camino de aceptar la satelización económica y, con ella, la abdicación de nuestra identidad cultural como nación, no menos que el abandono del derecho a determinar soberanamente nuestro destino en lo universal. (p. 190).

*Hacia un desarrollo con empresas comunitarias y populares
tanto en el campo como en la ciudad*

El nuevo modelo de desarrollo económico y popular consiste básicamente en fomentar la organización productiva del pueblo, de modo principal a partir de pequeños grupos de familias a nivel de empresa comunitaria e integral en las veredas, o de empresa especializada en los barrios de las ciudades, hasta estructuras más amplias y complejas, también de tipo comunal, en el ámbito interveredal o municipal. Serían fincas, granjas, haciendas, fábricas y talleres de propiedad privada, pero social, es decir, que sus dueños serían grupos organizados del pueblo y estos mismos los encargados de dirigirlos y manejarlos con autonomía, pero dentro de los

límites de una planeación nacional, establecida asimismo con la participación de todas las organizaciones de base.

Con el carácter “integral” de las empresas veredales e interveredales se persigue no separar la sociedad campesina de la industrial, sino, por el contrario, tratar de unir las en una nueva síntesis en la cual se superen las actuales tensiones y antinomias que existen entre ambas y que están a punto de provocar la extinción próxima de la ruralía y su absorción por el prepotente mundo urbano.

En efecto, como uno de los más graves problemas en la actualidad es la aparentemente incontenible hemorragia rural que vierte de modo masivo y superacelerado sus oleadas migratorias en unas pocas ciudades, agudizando en ellas el desempleo, la explosión delictual, la inseguridad y los barrios sin servicios, creemos que con el sistema propuesto de empresas populares y autarquías locales y provinciales se crearían retenedores naturales que arraigarían los campesinos a la tierra, de modo libre y espontáneo.

Las empresas populares que se crearían en los distintos barrios pobres de nuestras ciudades se adaptarían, también, a las disponibilidades locales, aunque obviamente no siempre tendrían la versatilidad de recursos de las campesinas. Pero tampoco serían demasiado diferentes, o al menos no en todos los casos. Un buen ejemplo de ello lo suministra la fabricación de ladrillos y otros materiales de construcción, con amplio mercado urbano, en la cual ya se desempeñan, aunque en condiciones muy deplorables, numerosos sectores de la población marginal de las grandes ciudades. Las cooperativas y tal vez mejor las viejas mutuarías actualizadas, probablemente sean el mejor armazón socio-organizativo para este tipo de empresas. (ps. 193, 198, 200, 202-203).

El nuevo modelo popular y social no puede ni debe ser paternalista

Ahora bien, en el nuevo modelo las empresas populares, aunque comunitarias y comunales, no pertenecen al gobierno, sino a las mismas comunidades familiares. Sus dueños son los grupos organizados del pueblo en las veredas y los barrios. Hay aquí, por tanto, una propiedad social, sí, pero privada. Por no ser estas empresas

pertenencia pública u oficial, queda descartado el capitalismo de Estado y con él la tremenda concentración de poderes que, en la práctica, vienen a ser ejercidos por una casta de funcionarios. En otras palabras, en lugar de un socialismo burocrático y totalitario, lo que tratamos de perfilar en el fondo es un comunismo de sello democrático, con participación efectiva de la comunidad en todos los ámbitos económicos y políticos y con pleno respeto por la dignidad, la libertad y la espiritualidad de todos los hombres.

El nuevo modelo popular y social que hemos esbozado para nuestro tiempo, mal podría repetir literalmente el de antaño. Por ejemplo, no puede ni debe ser paternalista. Tiene que contar con la madurez de las gentes de nuestra época y con su legítima ansia de autonomía, que ha de reflejarse en la autogestión democrática. Lo mismo, en lo que respecta a las tecnologías, muchas de las cuales habrán de situarse quizás en un punto intermedio entre el primitivismo y el superavance actual. En cambio, hoy tendríamos mucho que reaprender de las formas pasadas, en lo que tiene que ver con la ayuda mutua y la cálida y eficaz solidaridad. (ps. 227-228, 242).

*El replanteamiento del
parlamento gremial-comunal implica el
paso del pueblo gobernado al pueblo gobernante.*

Importante es el esfuerzo por encontrar una democracia genuinamente colombiana, que de un lado recoja las mejores tradiciones hispano-cristianas sobre la dignidad humana y la soberanía popular y, de otro, realice el imperativo de hacer del pueblo un sujeto realmente cogobernante. Pero no del “pueblo” en abstracto, sino cabalmente del pueblo colombiano, de este pueblo constituido *hic et nunc* por determinaciones históricas, socioeconómicas y culturales concretas. Es urgente cambiar el actual sistema de representaciones -clientelista y politiquero, por una cara, y oligárquico y antipopular, por otra - por un sistema que de veras realice la justa participación de todos en el ejercicio del poder. Pero esto, no sólo ni principalmente con el mero rito del sufragio en días comiciales. Si queremos en realidad el tránsito del pueblo gobernado al pueblo gobernante, es menester crear nuevas formas de representación y

participación del pueblo a través de sus organizaciones de base en todos los niveles y escalas de la vida pública: Parlamento, Asambleas y Concejos, pero también en las localidades mínimas de veredas y barrios.

La forma óptima de esta participación popular quizás no sea difícil de encontrar si se reconoce representación en todos los órganos de decisión pública a voceros directos y genuinos de las juntas de acción comunal, de las juntas verdales, de las juntas de defensa civil, de las organizaciones de usuarios, de las cooperativas, y así mismo de los grandes gremios que agrupan las diversas actividades productivas del país, respetando en cada uno de estos su doble línea de trabajadores asalariados y empresarios. El esquema de representación ha de ser en cada cuerpo colegiado un microcosmos del macrocosmos nacional y, por ello, ha de incluir igualmente voceros de las fuerzas de carácter moral, científico, cultural y castrense que integran la república.

Para que el parlamento y los demás cuerpos representativos sean fiel reflejo de los diversos componentes orgánicos de la realidad nacional, de una parte y, para que, de otra, no degeneren en nueva preponderancia de signo plutocrático, es menester que en ellos se respete la fuerza numérica del pueblo marginal, reconociéndosele a las organizaciones de éste dos terceras partes, o al menos, tres quintas partes, de los respectivos miembros integrantes. Y ¿por qué no denominarlo parlamento comunal? Así haríamos mejor justicia a la realidad abrumadoramente mayoritaria del pueblo oprimido de Colombia y a la realidad, no menos preponderante, de sus organizaciones de base. Conformado de esa suerte, el Congreso sería por primera vez realmente nacional, estaría cortado sobre molde colombiano y, como coronamiento, popular y social. (ps. 252-253)

*La sociedad opulenta no realiza el ideal de Cristo
(De Liberación de la liberación)*

Definitivamente la sociedad opulenta no realiza el ideal de Cristo, porque instala al hombre en una abundancia tal, que los bienes que le sobran llegan a sofocarle la libertad. Pero tampoco realiza el

ideal evangélico una sociedad de miseria, porque en ella los bienes que faltan a los hombres se convierten en cadenas que también les impiden ser libres. Tener en demasía, o carecer de lo necesario, son dos maneras de alienación que impiden al hombre ser hombre. (p. 29).

El marxismo incurre en la confusión entre causa y condición necesaria

En primer lugar, es incuestionable que las estructuras de un determinado sistema económico, social o político, las instituciones, las organizaciones, las leyes, los ambientes, las costumbres, en una palabra, las formas colectivas de pensar y de obrar de los hombres que se cristalizan en determinados moldes, influyen en la mentalidad y en el modo de comportarse de las personas individuales. El hombre está sometido a presiones sociales, a fuerzas que lo estimulan a obrar en una dirección de preferencia a otra; a impulsos externos hacia el bien o hacia el mal. Esas fuerzas tienen diversos grados de influencia y pueden ser débiles solicitaciones o poderosos motivantes.

La libertad humana no es un poder de elección que se ejerza solitariamente y en abstracto. La libertad del hombre está existencial y socialmente encuadrada. Las posibilidades reales de la libertad no son ilimitadas; el hombre elige dentro de una situación histórica y social dada. Pero si la libertad del hombre no es absoluta, si no puede hacer siempre todo lo que quiere y en la forma en que lo quiere, no puede de ahí concluirse que su acción siempre está determinada de modo total, inexorable o necesario. Las estructuras, y en particular las económicas, son uno de los marcos que limitan la libertad humana, que la condicionan y que, en ocasiones, hasta la determinan, pero lo que ocurre algunas veces no puede convertirse en ley para todos los casos. Esta generalización indebida no es científica y la experiencia individual e histórica muestra que es una exageración carente de bases.

Indudablemente, determinados sucesos históricos no hubieran podido producirse sin la concurrencia de precisos factores económicos y tecnológicos. Valga como ejemplo el maquinismo y la revolución industrial para el surgimiento del capitalismo. Pero no puede confundirse lo que es condición necesaria con causa deter-

minante y menos aún con causa última o única. Así, es imposible para un pintor hacer un cuadro sin pincel u otra herramienta equivalente (condición necesaria), pero nadie pretenderá que el instrumento sea la causa de la obra. Por otra parte, con el mismo pincel pueden producirse dos obras muy distintas, ya sea por el mismo pintor o por dos pintores de escuelas opuestas. El marxismo, con frecuencia, incurre en esta burda confusión entre causa y condición necesaria, inadmisible, no sólo en filosofía, sino en ciencia elemental. Por esto, es menester mirar con especial sentido crítico las violentas reducciones que la literatura marxista hace al explicar la historia y su pretensión de ver en la “infraestructura económica” la causa, si no única, al menos definitiva, de las que llama “superestructuras” y en general, de todo el desarrollo social. Así, por ejemplo, cuando Rosenthal y Ludin en su conocido *Diccionario filosófico abreviado*, sostienen que, “en todo momento histórico dado, la vida de la sociedad está determinada, en última instancia, por las fuerzas productivas de que dispone” —fuerzas productivas que definen como “instrumentos con cuya ayuda se producen los bienes materiales, y hombres que manejan esos instrumentos”—, no puede dejar de pensarse en que iguales instrumentos, máquinas y técnicas productivas, se emplean con frecuencia en sistemas tan distintos como el capitalismo y el socialismo, hasta el punto de que sus equipos y sus mercancías sean intercambiables. ¿Las maquinarias y tecnologías serán esencialmente diferentes para producir camperos en Rusia y en Estados Unidos, o textiles en China y en Japón?

Con sobrada razón escribe Jaime Vélez Correa, S.J.: “Los sistemas políticos y sociales no pueden considerarse como meras superestructuras concomitantes al modo de producción económica, pues una misma técnica puede existir y prosperar dentro de regímenes sociales muy diversos; así, la misma técnica agrícola es empleada hoy en los Estados Unidos y en Rusia, en una democracia y en un comunismo. Además, Rusia se colectivizó antes de que viniera la técnica mecanizada, contradiciendo las leyes del materialismo histórico”. Esta última apreciación puede hacerse extensiva, con no menor razón, al caso de la producción china. El estado o el desarrollo de las fuerzas productivas, no parece, pues, ser la causa determinante de la diversidad de sistemas socio-económicos ni políticos.

Por otra parte, los hechos de la vida diaria como los grandes acontecimientos de la historia (p. ej., el cristianismo, el budismo, el renacimiento, etc.) muestran que los hombres y los pueblos ni obran siempre movidos por intereses económicos o por factores de tecnología productiva, ni estos son el único motivo de sus actos, o el principal siquiera. Por el contrario, con bastante frecuencia lo que explica los acontecimientos individuales y sociales son necesidades y motivos de otra naturaleza, positivos unos, como el amor, la amistad, el patriotismo, el ideal religioso; negativos otros, como el odio, la envidia, el orgullo, el erotismo, etc. Tampoco es despreciable la influencia de grandes personalidades (los que Carlyle llamaba "héroes") en algunos momentos de la historia, que han cambiado el rumbo de ésta, y precisamente lo hicieron al obrar muchas veces en contra de las tendencias generales de su época. (ps. 52-54).

*El hombre es el centro, el motor y la clave
de todas las estructuras*

Las llamadas estructuras no son cosas, aunque muchas veces haya cosas en ellas. Son relaciones entre los hombres y entre éstos y las cosas. Por ejemplo, la llamada estructura agraria no es un conjunto de tierras, plantas, ganados y aguas, aunque estas cosas y otras más sean partes integrantes de ella. La estructura agraria se define por el modo como los hombres se relacionan con estas cosas y por las relaciones que surgen entre los hombres con ocasión de ellas. Actividades humanas son la propiedad, posesión y uso de la tierra; las situaciones laborales entre los tenedores de tierras y los trabajadores agrícolas; actividades humanas son también la preparación de la tierra, la siembra, el riego y la cosecha, es decir, la producción y la aplicación de tecnologías productivas; son asimismo actividades humanas la compra, venta y mercadeo de los productos, es decir, la distribución. Nos haríamos interminables al continuar esta lista, o al analizar con el mismo criterio cualquiera otra estructura, no sólo económica, sino también política o cultural. En todos estos casos encontraremos siempre comportamientos estables y acciones humanas interrelacionadas.

Ahora bien: si las estructuras son fundamentalmente las formas colectivas de obrar y pensar de los hombres, resulta claro que, en

últimas, no es el hombre quien depende de ellas, sino ellas del hombre. El hombre, pues, es el centro, el motor y la clave de todas las estructuras.

Las estructuras injustas no son otra cosa que acciones injustas de los hombres, son egoísmos colectivos de esos mismos hombres.

Si las estructuras injustas son, en definitiva, cristalizaciones de egoísmos colectivos de los hombres, entonces para encontrar la causa última de los males sociales, habrá que buscar la causa de esos egoísmos y buscarla, precisamente, no en las cosas, sino en el hombre. (ps. 54-55).

Ni el materialismo dialéctico ni el materialismo histórico son ciencias

A propósito del materialismo, sea lo primero decir que la mayoría de los autores marxistas no lo considera ciencia, sino filosofía. Quienes lo consideran científico deberían tener en cuenta que sus proposiciones fundamentales no están científicamente demostradas. Estas proposiciones son: todo lo que existe es materia (incluso el espíritu, que no sería sino una de sus manifestaciones) y la materia es eterna. Ambas se afirman en forma gratuita y apriorística, es decir, se presentan como dogmas. Además, en filosofía se prueban racionalmente las proposiciones contrarias, o sea que Dios existe y es el creador de la materia.

Por otra parte, desde el punto de vista de la ciencia, actualmente existen muy serios indicios contra la eternidad de la materia; así, por ejemplo, cuando científicos, como George Gamow hablan de un “instante cero” en el que comienza la existencia del universo material. Esta teoría es cada vez más aceptada por los hombres de ciencia actuales, aunque la edad calculada del universo se ha ampliado de tres mil millones de años, a una cifra que oscila entre cinco mil y siete mil. Si la afirmación de que la materia es eterna no puede comprobarse ni filosófica ni científicamente, en el sentido de que no haya tenido comienzo y en el sentido de que no tenga fin, parece también contraria a los últimos avances científicos, que tienden a mostrar en algunos procesos, no ya simples transformaciones de materia en energía, sino una aniquilación pura y simple de materia.

En cuanto a la “dialecticidad” de la materia, es decir, que está en continuo movimiento, que éste no es sólo locativo, que proviene del choque de fuerzas contrarias y que se desenvuelve por triadas sucesivas de tesis, antítesis y síntesis, nos encontramos nuevamente con algo que bien podría ser cierto, pero que, hasta el momento, tiene un valor meramente hipotético. Para demostrarlo, los marxistas sólo dan algunos ejemplos parciales, insuficientes y a veces acomodaticios.

En la actualidad no sabemos de la existencia de científico alguno que niegue el movimiento interno de la materia, tanto en la macro, como en la microfísica. Pero de que la materia se mueve (hecho probado), a que la materia se mueva por sí misma, hay un paso no demostrado. El marxismo afirma dicho automovimiento y pretende aceptar como principio científico un supuesto que dista mucho de tener tal carácter. Así ocurre, por ejemplo, con las especulaciones de Mao Zedong en su obra *Sobre la contradicción*, donde se hace abundante uso de perífrasis a falta de pruebas racionales y comprobaciones experimentales. No se diga, pues, que el autodinamismo de la materia se impone como resultado del choque de los contrarios que son en ella esenciales, porque esto, que tampoco es científicamente cierto, en el mejor de los casos sólo sería una explicación de cómo ocurren los cambios, pero no de por qué ocurren. Así, la “dialecticidad”, lejos de explicar el origen del movimiento lo supone, pues, sin que haya movimiento, los contrarios nunca podrían chocar ni dar lugar a transformaciones.

El paso de la dialecticidad de la materia al pensamiento, plantea problemas más graves. La llamada lógica dialéctica, de origen hegeliano, al rechazar los primeros principios de la lógica tradicional, como los de identidad, no contradicción y tercero excluido, dinamita el propio piso en que pretende sustentarse. Al afirmarse, por ejemplo, que sí es simultáneamente sí y no, y que no, al mismo tiempo es no y sí, realmente nada puede afirmarse. Es el suicidio del pensamiento. Es, también, el suicidio de la propia “dialéctica”, pues ¿con qué autoridad científica justifica su pretensión de verdadera?

La negación del principio de contradicción aparece expresada, por ejemplo, por Engels. A la lógica tradicional, que él llama metafísica, contraponen la dialéctica, así: “El metafísico piensa en to-

da una serie de antítesis inconexas: para él, no hay más que sí o no, y cuando se sale de ese molde no es más que fuente de trastornos y confusiones. Para él, una cosa existe o no existe, y no concibe que esa cosa sea a la par lo que es y otra distinta”.

Valga anotar que ningún “metafísico”, dentro de la lógica tradicional, deja de admitir que en una misma cosa puede haber “sí y no”, pero a condición de que, o no sea al mismo tiempo, o de que, si es al mismo tiempo, no lo sea bajo el mismo aspecto. Así, una plancha puede estar fría y caliente al mismo tiempo, pero por lados o caras distintas. La misma plancha, por la misma cara, puede ahora estar caliente y luego fría. Tampoco desconocen la metafísica y la lógica tradicionales el problema del devenir, pues desde Aristóteles es clásica la distinción entre potencia y acto, en razón de la cual una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, pero ser en potencia y no ser en acto, o viceversa. Así, un árbol, sin dejar de ser en acto un árbol, es una mesa, pero sólo en potencia.

En una dirección similar a la de Engels, Plejanov, por su parte, dice: “Las combinaciones que llamamos objetos se encuentran en estado permanente de transformación más o menos rápida. En la medida en que esas combinaciones dadas permanecen esas mismas combinaciones, debemos apreciarlas según la fórmula: ‘sí es sí y no es no’. Pero en la medida en que se transforman y dejan de existir como tales, debemos apelar a la lógica de la contradicción: es preciso que digamos: ‘Sí y no: existen y no existen’ ”.

Ante estas afirmaciones, tiene toda la razón el filósofo chileno Manuel Atria, cuando formula la siguiente aporía que invalida la pretensión científica de la dialéctica marxista: “Una ciencia marxista, que use como instrumento una tal lógica, que diga ‘sí y no; existen y no existen’, es incapaz de certeza y no merece el nombre de ciencia. Una ciencia que dijera que el agua hierve y no hierve a 100 grados de temperatura no tendría valor ninguno. Con la misma razón podría afirmarse que el marxismo es verdadero y no verdadero; y al filósofo no le quedaría otra actividad que mover el dedo como Cratyló”. No es de extrañar que un filósofo tan conocido y serio como Bochenski, sienta un horror lógico ante el materialismo dialéctico, hasta llegar a decir de él que “su técnica, su problemática y su exposición son de un monstruoso primitivismo. . .

Ningún auténtico problema filosófico es planteado clara y correctamente, menos aún resuelto. No es una filosofía, sino una especie de catecismo atea para los miembros creyentes del Partido”.

Ahora bien: si el materialismo dialéctico no es ciencia, ¿lo será, acaso, el materialismo histórico? Sea lo primero recordar que este último no es más que la aplicación del primero a la sociedad humana y a la historia. Aquí pretende ser una explicación científica del desarrollo social. Para explicar éste, formula una serie de “leyes”, entre las cuales la fundamental es la que postula el factor económico y su evolución dialéctica, como determinante de toda la complejidad de la vida humana. Engels la expresaba así en el Prefacio de la edición alemana de 1883, del *Manifiesto Comunista*: “la idea fundamental de que está penetrado todo el *Manifiesto*, a saber: que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época. . .”.

Esta posición absolutizadora de lo económico es una exageración inaceptable; pretende hacer unilateral la pluridimensionalidad de lo humano y empobrecer la riqueza de la vida y de su acontecer en el tiempo. La experiencia individual, la razón y la misma historia refutan esta reducción simplista, aun en una época tan cargada de economismo en las motivaciones de los hombres, como la nuestra. El marxismo, como método de análisis de las estructuras sociales, resulta, pues, bastante cuestionable.

En síntesis, todo lleva a concluir que el marxismo, despojado de su verbalismo y de su pretensión científica, queda reducido a lo que es: una ideología más, es decir, a una propaganda justificadora de los intereses de clase. No es una ciencia; es una concepción apriorística que hace uso ideológico de la ciencia. ¿Por qué este manoseo científico? Para hacer respetable su posición, amparándola con el prestigio de que en los medios intelectuales, y aun populares, goza la palabra ciencia. (ps. 102-106, 110).

La moral marxista del éxito es un calvinismo al revés

Es explicable que las desviaciones individualistas de la ética tradicional y la mutilación que de ella hizo la burguesía para ponerla a su servicio, hubieran suscitado la reacción marxista. Lo que resul-

ta inaceptable son los extremos a que llegó esta reacción. Ya de entrada, el rechazo de toda fundamentación trascendente coloca a la moral sobre un terreno de arena movediza. En efecto, la ley moral, sin Dios, sería una ley sin legislador y no aparece razón suficiente para obedecerla, como tampoco sanción adecuada para sus violaciones. Desvincular el bien y el mal de la razón divina y de la voluntad salvífica de Dios, conduce a convertir los caprichos de los hombres en ley de su propia acción. La autonomía de la moral kantiana postula un estar obligado sólo por sí mismo, lo cual es, en el fondo, la autofagia del concepto mismo de obligación.

La moral marxista no es solamente base teórica de la praxis, sino que ésta, a su vez, es fuente de alimentación de aquélla. Ya vemos que el principio general de la ética marxista es la conveniencia con los intereses de la lucha de clases del proletariado. Pero, ¿cómo saber en concreto qué es conveniente y qué es discordante con tales intereses? No se necesitan grandes lucubraciones: “En términos generales —dice Mao Zedong—, lo que obtiene éxito es correcto, y lo que fracasa, erróneo”.

Esta moral del éxito, aunque se le dé otra denominación, en cualquier tratado elemental de filosofía se conoce con el nombre de “pragmatismo”.

También salta a la vista el maniqueísmo de la moral marxista. El materialismo histórico plantea el desarrollo de la humanidad como un gran campo de batalla donde se enfrentan buenos y malos. Aquéllos, los oprimidos; éstos, los opresores.

El dualismo maniqueo del marxismo, que pretende establecer la línea divisoria entre el bien y el mal en función de la clase social a que pertenezcan las personas, aparece como un contratipo de la visión calvinista, donde los buenos eran los ricos y los réprobos, los pobres, también en el contexto de una moral pragmatista en la que el éxito en los negocios era la señal de elección divina. La “praxis” calvinista, en la versión de Marx, simplemente ha cambiado de signo, alterando la posición de los sujetos en la antinomia. Nuevamente, bajo este aspecto, el marxismo no es más que un calvinismo al revés. (ps. 121-125).

La violencia es un mal, un desorden del orden

La violencia, en cuanto tal, es un mal. Aun la violencia más disciplinada, considerada en sí misma, es un desorden del orden. Para emplear la conocida fórmula escolástica, hay que ver en ella un caso o especie de *privatio bonis*. Toda violencia es, de alguna manera, la negación del “otro” como un “tu”. Busca obligarlo contra su voluntad, o “suprimirlo” simplemente. Ahora bien, atacar la vida o la libertad de otro es privarlo de los bienes naturales más preciosos, es deshumanizarlo, es tratarlo como cosa u objeto. Absolutamente hablando, pues, la violencia es un mal, un mal muy grave.

Para un cristiano ha de ser un absurdo la regla de conseguir los cambios sociales atacando la vida o la libertad de los injustos, en vez de “atacar” primero su conciencia. El violento no quiere la verdad sino la victoria.

También proviene la violencia de un espíritu maniqueo. No solamente rechaza la posibilidad de conversión del pecador, sino que desconoce igualmente la parte del bien y de verdad que hay en él. Por eso al oponente lo convierte en “enemigo”, y al “enemigo” hay que aplastarlo.

De lo dicho se infiere claramente un aspecto deshumanizante de la violencia. Entronizar la intimidación en lugar de la persuasión es desconocer la racionalidad del hombre, es tratarlo animalmente. Suprimir la razón para “hacer entrar en razón, es dar a seres inteligentes tratamiento de bestias”. Por esta causa, ya desde Hesíodo se calificó a la justicia como ley de los hombres y a la fuerza como ley de la selva. (ps. 144-146).

*El marxismo, al no ser ciencia, se considera
como una religión secularizada
no conciliable con la fe cristiana*

Ninguna ciencia es movilizadora de entusiasmos y de místicas; ninguna ciencia es religante ni se apodera de la totalidad del hombre. Si el marxismo fuera ciencia, no tendría explicación que el pensamiento de uno de sus dirigentes se declare “invencible”, causa de buenas cosechas y de exitosas intervenciones quirúrgicas; no

tendría explicación que individuos y masas enteras lleguen al arrobamiento y en el colmo del éxtasis exclamen que la visión del líder les causa la felicidad suprema; que a él deben infinita fidelidad, infinito reconocimiento, infinita obediencia e infinito amor.

Ciertamente el marxismo no es ciencia. Acaso, como antes decíamos, sea una ideología. Pero en lo más profundo de su naturaleza es una religión secularizada. La tesis se debe a la intuición penetrante de Nicolás Berdiaeff. El análisis tiende a confirmarla. Esta religión secularizada se funda en una revelación: la ciencia habló por boca de Marx, Engels, Lenin y, para algunos, también de Mao. Las santas escrituras de estos profetas —no en vano los dos primeros fueron judíos— muestran que hubo un primitivo paraíso terrenal. En su primera etapa la humanidad vivió dichosa. No existían clases sociales, luchas, leyes, Estado, familia, patria ni religión. En una palabra, se desconocía la explotación del hombre por el hombre. En este paraíso no había lugar para alienaciones. Pero el hombre fue tentado: ¿por qué no hacer propias las riquezas comunes? Del pecado original, la propiedad privada, derivan todos los males de la humanidad. Consecuencias suyas son la destrucción de la comunidad, la cual se divide entre los que tienen y los que no tienen; explotadores los primeros, oprimidos los últimos. Con esto surge también la división del trabajo, la lucha de clases y los instrumentos de esta lucha: el Estado, las leyes, las ideologías, la religión, la moral, el dinero, etc. Se inicia el largo drama de la humanidad, dialécticamente encuadrado en la bipolaridad opresor-oprimido, que se encarna sucesivamente en las fases de esclavismo (amos y esclavos), feudalismo (señores y siervos) y capitalismo (burgueses y proletarios).

Los profetas no nos dejan hundidos en la desesperación: traen también la buena nueva de la redención y de un mesías redentor. Este será el proletariado. El mesías hace alianza con la humanidad, a quien va a salvar, para engendrar un “hombre nuevo”. Para cumplir su misión, el proletariado también tendrá que inmolarse, que “negarse a sí mismo como clase”. La redención comenzará con el sacrificio cruento de la revolución violenta y se prolongará a través de la dictadura del proletariado. El comienzo del reino es la etapa socialista. Su consumación será la fase comunista. La redención revolucionaria destruye “despóticamente” la culpa original: la tres

veces maldita propiedad privada. Con ello comienza a destruir también sus secuelas e inicia, por tanto, la liberación del hombre.

En esta religión secularizada, que calca impresionantemente al judeo-cristianismo, no podía faltar tampoco una escatología, una iglesia, una vida de la gracia, unos sacramentos, una liturgia, una pastoral.

La Iglesia salvación, la comunidad socialista, está dotada de una estructura jerárquica y de un clero: el Partido, sin que falten sínodos y concilios (comités centrales y congresos) o siquiera un papa (el secretario general). En el campo sacramental no pueden dejar de encontrarse analogías entre la “autocrítica” y la “reeducación por el trabajo”, con la confesión y la penitencia de los cristianos.

La Iglesia marxista ha procurado mantener una estricta “ortodoxia”, que se concreta en la “línea oficial del partido”. No han faltado, con todo, herejes, apóstatas, cismáticos y excomulgados. La heterodoxia se enuncia en el largo catálogo de revisionismos, desviacionismos, oportunismos, subjetivismos, derechismos, izquierdismos, etc. La inquisición comunista ha sido, frente a tales faltas, severa en sus juicios y drástica en las penas. Nada impide, sin embargo, que los dogmas de ayer no sean los de hoy y que un antiguo papa sea declarado apóstata y sus definiciones, heréticas. La ortodoxia varía según las conveniencias dictadas por el estado de la “correlación de fuerzas” que rige cada momento. Los catecismos oficiales se hacen y rehacen al compás de estos cambios.

El Apocalipsis marxista contempla también una dramática lucha entre las fuerzas del bien y del mal. Los fieles, señalados con la marca de Marx, han de habérselas con los signados de las bestias. Estas se representan también simbólicamente en zoomorfos: el “pulpo capitalista” y el “tigre de papel” (imperialismo). Babilonia la grande, la ramera, la madre de las prostituciones y abominaciones de la tierra, tiene su sede junto al mar y su corazón es Wall-Street. Después de la gran batalla a escala mundial, derrotados el dragón, la bestia y el seudoprofeta, advendrá una tierra nueva, la nueva Jerusalén, que no descenderá del cielo por la mano de Dios, sino que emergerá de la misma tierra por la mano del hombre. Se detendrá entonces la dialéctica —indudable milagro— pues no existirán contradicciones. Los hombres conquistarán definitivamente

su plena libertad, es decir, pasarán de lo animal a lo verdaderamente humano. El interés público lo tendrán como propio, ya que los intereses privados habrán desaparecido. Se trata de un retorno al paraíso primitivo, pero ahora depurado y magnificado por los adelantos científicos y el progreso técnico. Algún pasaje de Engels permite suponer que no habrá siquiera contradicciones entre el hombre y la naturaleza, como las hubo en la etapa primitiva.

La estructura religiosa del marxismo explica por qué sus seguidores llegan a tener tan grande mística. No son simples sostenedores de ascéticas teorías científicas. Son fieles, son creyentes. Nadie se hace matar por una ciencia, pero todas las religiones tienen sus mártires y hombres dispuestos a sacrificarse por ellas.

Quizás estas afinidades pseudo-religiosas hayan hecho que algunos cristianos, al toparse con el marxismo, se sientan en terreno conocido, si bien no en las ideas, sí en las actitudes. Llegan así a pensar algunos cristiano-marxistas que, como a esta religión sólo falta Dios, sería tal vez posible hacerle el injerto de llenar este vacío con el Dios verdadero. Olvidan que no le falta el dios, pues tiene su cordero. Sólo que su lenguaje es como el del Dragón y profiere blasfemias. Todo hace prever que Mao no estará dispuesto a ceder su empíreo sitio. El injerto es imposible. Intentarlo es lesa herejía para el marxismo. Los cristiano-marxistas postulan algo así como un centauro teológico.

Por estos pocos aspectos analizados, no parece aventurada la conclusión de que si el marxismo, como ideología, no es conciliable con la fe cristiana, tampoco lo es como movimiento histórico. El ácido de la realidad disuelve cualquier ilusión en este sentido. Sólo el candor de unos, o el desconocimiento de otros, puede llevar a pensar en imposibles amalgamas. (ps. 181-184).

Liberación y libertad (De *Liberación integral*)

El concepto de liberación es correlativo de los de esclavitud, opresión, servidumbre, sujeción, dominación, entendidos como males que, o privan al hombre de su libertad, o le impiden ejercerla. Como la libertad no sólo es fundamento de la dignidad del

hombre, sino además uno de los puntos definidores de su esencia en cuanto ser racional, la persona colocada en estado alienante de su libertad se ve disminuída no sólo en su valor, sino en su condición misma de ser humano, es decir, se ve minushumanizada, igual o próxima a cosas o animales. La opresión deshumaniza, vacía al hombre de su propia sustancia humana, le hace perder densidad ontológica. La liberación, entonces, aparece, en primer lugar, como un proceso de humanización, como algo que hace ser hombre al hombre y le da la posibilidad de hacerse más hombre y mejor hombre. El hombre, en cuanto ser inconcluso, llega a su acabamiento mediante el correcto ejercicio de su libertad.

Dentro del plan divino, todos los seres creados tienen fines propios a los cuales han de encaminarse. Dios mismo, en cuanto bien supremo, es fin último de toda la creación. Pero mientras los seres irracionales cumplen su destino en forma necesaria, el hombre, a imagen de su Creador, goza de libertad y ha de ir a su fin último, no impelido por fuerzas insuperables, sino a través de sus propias decisiones. El hombre es, pues, en sentido literal, dueño de su destino. Debe llegar a ser, libremente, lo que Dios quiere que él sea. Siendo Dios su fin último, y rebasando la divinidad a la naturaleza humana, no podrá el hombre ir a Dios si Este no viene primero al hombre. Las ilusiones del naturalismo quedan, de entrada, descartadas. La gracia es ayuda necesaria para que el hombre responda al llamado de Dios y alcance su destino de eterna felicidad. Pero “la gracia no destruye la naturaleza” y por eso el auxilio divino no es una compulsión inexorable, sino que respeta la misma libertad a la cual ayuda.

Dentro de esta visión, la libertad, si bien es un don precioso, no puede absolutizarse, pues tiene razón de medio, no de fin. Es una posibilidad orientada a algo que la trasciende. Ahora bien: esa instancia que está por encima de ella es su medida y su acabamiento. La libertad, pues, no agota el todo del hombre ni el sentido de su vida. El hombre busca ser libre, no por la libertad misma, sino por lo que con ella consigue. Busca la libertad para muchas cosas y, en último término, para ser feliz. Esta no es sino una aplicación de la ley general enunciada por Aristóteles y retomada por Tomás de Aquino, de que todo lo que el hombre hace o apetece, lo hace o apetece en busca de la felicidad, de la suprema felicidad. Esta es, pues, la razón de la libertad.

Ahora bien: como la suprema felicidad del hombre sólo se encuentra en Dios —sumo bien, suma verdad, suma belleza—, la medida y fin últimos de la libertad viene a ser el mismo Dios.

A la luz de la palabra divina, la liberación que Dios ofrece al hombre es estrictamente una liberación integral. Dios quiere hacer libre a todo el hombre, libres a todos los hombres y, en cierto modo, a la plenitud del cosmos. Se trata de eliminar las esclavitudes de todo género que pesan sobre cada una de las personas, sobre las comunidades y sobre la naturaleza. Desde un punto de vista positivo, la liberación se enuncia como posibilidad real y efectiva de que los seres de la entera creación visible puedan alcanzar sus fines propios y realizarse según su naturaleza y vocación. Esta realización ha de darse en la universalidad de los fines propios de cada ser. Abarca así, en el hombre, lo espiritual y lo material, lo temporal y lo eterno, lo personal y lo social, lo interior y lo exterior, el acá y el más allá.

Pero la peor de las esclavitudes es la de quienes aman su propia servidumbre y adoran sus cadenas con tal que sean doradas. Es esta la esclavitud morfinizada propia de las sociedades opulentas, de los hombres repletos y satisfechos. Estos, cerrados a la trascendencia, hacen pensar en el esclavo antiguo que, contento con la buena alimentación que recibía de su amo, se negara a rebelarse contra el látigo, por no haber tenido jamás la experiencia de la propia libertad.

Quizá muchos desenfoces que terminan en un liberacionismo temporal, se deben a la elección, por parte de algunos teólogos, del punto bíblico de partida para la teología de la liberación. Cuando ésta se hace arrancar del Exodo y no del Génesis, es fácil dejarse hipnotizar por la dramática situación de opresión político-social del pueblo israelita y signar, a partir de este acontecimiento, con un sentido meramente terrenal y mundano, todo el rico contenido de la liberación. El Exodo es apenas una etapa en el itinerario liberante y, como toda etapa, queda sin sentido cuando se la mira aislada del punto de partida y del punto de llegada. Génesis y Apocalipsis son los polos del proceso. Cristo, alfa y omega, es centro, fundamento y plenitud permanentes de la liberación inscrita entre estos polos.

Liberación integral significa hacer libre a todo hombre, a todos los hombres y aun al cosmos todo.

En su exterioridad, el pecado de origen y los pecados personales se cristalizan en estructuras injustas, en formas sociales de opresión, sean económicas, políticas, tecnológicas, culturales o jurídicas. Si las cadenas de opresión y servidumbre que pesan sobre los hombres, las comunidades y las cosas son de todo orden, también la liberación habrá de ser omnicomprensiva. Tendrá dimensiones temporales y eternas, espirituales y materiales, individuales y comunitarias, es decir, se realizará en todos los campos en donde haya alguna alienación o injusta dependencia.

Desde el punto de vista positivo, la liberación consiste en una renovación de hombres, comunidades y cosas que les permita su realización en plenitud. Es la metanoia total y universal.

El hombre, por su libertad, es responsable de su crecimiento en estas dos líneas. En la de humanización, debe hacerse, según la conocida fórmula, cada vez más hombre y mejor hombre. Esto exige que cada uno haya de crecer en conocimientos, en formación, en decisiones libres, en participación contributiva, y receptiva, en colaboración, en solidaridad, en justicia y en toda virtud moral. Naturalmente, si el hombre tiene el deber de desarrollarse humanamente, tiene también el derecho de hacerlo y de encontrar las estructuras temporales y demás oportunidades que se lo permitan y favorezcan de modo efectivo. En resumen, el hombre ha de ser el artífice y protagonista de su humanización.

Sólo que el hombre no llegará a ser dios sin Dios ni contra Dios, sino de la única manera posible: en Dios, por Dios y con Dios.

El último núcleo de la liberación no es, pues, el autonomismo, sino la sujeción a un nuevo Señor. El sentido de la paradoja —que no contradicción— se encuentra en el recto entendimiento del concepto paulino de liberación de la ley. Si no quedáramos sujetos a ella, caeríamos en el subjetivismo radical y en la divinización de una libertad entendida como potencia desfinalizada, como una trágica y autofrustrada posibilidad sin un para qué. La liberación no lleva, pues, a la angustiada libertad para nada, que plantea Sartre.

Todo el secreto de esta “dialéctica” paulina, que hace de la liberación una neo-esclavitud, reside en el carácter relativo de la libertad misma, ya que, como observa el dominico Germán Correa, “la liberación es de, pero antes que nada para”. La libertad no es un valor absoluto sino una instancia ordenada a otra superior que la trasciende. La nueva esclavitud a que estamos llamados es la absoluta dependencia de Dios, la única esclavitud que no envilece al hombre, sino lo engrandece; más todavía: la única que lejos de frustrarlo le abre el también único camino posible para su realización integral, tanto en la línea de humanización como en la de divinización.

La liberación de la nueva sociedad temporal se presenta, por tanto, en dos frentes y en ambos para romper servidumbres e injustas dependencias. En el frente externo, aparece como exigencia la soberanía o autodeterminación frente a poderes imperialistas de cualquier tipo: cultural, económico, político o militar. Esta autonomía se enfila contra heteronomías que establecen opresiones y dependencias abusivas, pero no ha de constituirse en obstáculo para la colaboración con las demás naciones y para aceptar los sacrificios y deberes que le exige el bien común de la familia mundial.

En el frente interno, la sociedad nueva ha de crear las condiciones que faciliten la realización del bien común, es decir, el que todos, hombres y colectividades menores, alcancen su propia y completa perfección. No existirán estas condiciones si algún grupo o categoría de personas o comunidades se ve imposibilitado para cumplir sus deberes o ejercer sus derechos, entre ellos la libertad en todos los campos. Cualquier exclusión, cualquier particularismo, cualquier racismo, cualquier clasismo, de arriba o de abajo, niega la definición del bien social como común, es decir, como el bien de todos. (ps. 14-17, 23-27, 31 y 33).

Fracaso del lema “libertad, igualdad, fraternidad”, acuñado por la Revolución Francesa

La Revolución Francesa no anduvo equivocada al acuñar la divisa de “libertad, igualdad, fraternidad”, como principios de una sociedad nueva. Erró, sí, en su ejecución, porque las sociedades que surgieron inspiradas en ella sólo aplicaron el principio de libertad,

la cual, por otra parte, fue privilegio del que en la práctica y durante mucho tiempo, sólo disfrutaban las minorías burguesas. La libertad se utilizó como arma de los ricos contra los pobres, con lo cual se ahondaron aún más los abismos existentes entre las clases. La época de la libre concurrencia en lo económico vio, como alguien gráficamente dijo, “la libertad del zorro libre en el gallinero libre”. Los trabajadores fueron aplastados en nombre de la libertad.

El segundo lema de la Revolución Francesa, la igualdad, resurgió entonces en boca de los socialistas. Vinieron los Estados marxistas como un intento de llevarlo a la práctica. Olvidada la libertad, originaron totalitarismos que, en nombre de la “liberación”, han montado las más crueles maquinarias de opresión y servidumbre. Desterrada la fraternidad por la lucha de clases, reducida a solidaridad uniclasista y, sobre todo, privada de fundamentos religiosos y sobrenaturales, ni aun la igualdad ha podido realizarse tal como se prometía y esperaba. La ironía de Orwell acuñó la frase que describe esa frustración: ¡“todos somos iguales, pero unos somos más iguales que otros”!

Falta ensayar la fraternidad. Pero si la humanidad ha de aprender de los fracasos, la primera lección que debe tener presente es la de la frustración de los unilateralismos. Con base en ésto queremos reivindicar un nuevo título a favor de una liberación verdaderamente integral. La fraternidad ha de realizarse en libertad y en igualdad. (p. 37).

Condenación de la violencia y justificación de la no-violencia (De *La no-violencia: arma de la liberación*)

Antes que todo se impone como verdad, con presencia de cordillera andina, que la no-violencia definitivamente no es pasividad, no es conformismo. Nada hay en ella que se parezca a resignación ante el *statu quo*, a complicidad con la injusticia, a silencio ante la opresión. No consiste ella en permanecer al margen de la historia, en someterse a padecerla en lugar de hacerla. La pasividad, la omisión egoísta y cobarde, es entierro de pobres a la esperanza.

La violencia puede ser eficaz para destruir un orden, derrocar un gobierno o cambiar un sistema. No ha demostrado, empero,

eficacia, para que ese cambio no signifique una simple sustitución de opresiones. Casi todos sus triunfos han desembocado en frustraciones. La humanidad lleva muchos siglos ensayándola, siempre con iguales o peores resultados.

La mayor parte de las revoluciones violentas de la historia es también el gran cementerio de los más bellos proyectos de justicia. Lo verdaderamente revolucionario es la combatividad pacífica. La violencia es lo viejo, lo muy viejo, lo gastado, lo reaccionario, la vuelta a la caverna. La violencia impide el salto a la humanidad, pues encadena al hombre a la ley de la selva.

La no-violencia no consiste en *esperar* la conversión de los injustos, sino en *provocarla agresivamente*, en forma deliberada y consciente.

No se diga tampoco que mayores víctimas producen la miseria y la explotación que la violencia. Estamos acá frente a un seudodilema, pues se ha supuesto, por anticipado, que no hay término medio. Que la alternativa está entre aceptar la injusticia o apelar a las armas. La lucha no-violenta rompe el dilema.

Probadas hasta la saciedad las potencialidades liberadoras de la no-violencia, se impone la exigencia de agotar sus métodos antes que pueda calificarse como lícita cualquier lucha violenta. Esta exigencia es tanto más patente, cuanto la no-violencia es la metodología de la caridad, el amor en acción, la ética de la antivenganza, del antiodio, del antitemor. Es una lucha formidablemente activa y agresiva que enfrenta valores a antivalores: la verdad a la mentira, el amor al odio, la justicia a la injusticia, la libertad a la opresión, la solidaridad al egoísmo, el servicio a la dominación, el perdón al agravio.

El recurso de la no-violencia ha de ser fruto de un compromiso de lucidez y seriedad. No puede darse por fracasado el ensayo tras el fracaso de algunas acciones esporádicas o de ejecutorias materialmente no-violentas, pero carentes del espíritu y de la profunda motivación de amor al enemigo. La no-violencia tiene una técnica, pero no se puede aceptar una dicotomía cerebral entre sus razones y su metodología. Cuando se pretende no retener más que esta última, el fracaso coronará el esfuerzo. No se puede hacer maquiavelismo blanco.

Esto no significa que pueda desencarnarse el espíritu de la no-violencia de su metodología. La acción no-violenta requiere una preparación y una organización, no menores de las exigidas por la acción violenta. Los guerrilleros de la no-violencia han de conocer y saber manejar sus armas tan bien como el violento las suyas. La estrategia y el arsenal de la no-violencia es capítulo abierto a la imaginación creadora, al ingenio del amor.

Queda así lanzado el reto a los cristianos. Reto para valientes. Sin duda la violencia exige valor. Hay ocasiones en que la violencia es cobarde, en que obra sobre seguro y escoge víctimas indefensas. Pero no puede negarse arrojo a quien se enfrenta con sus armas a un enemigo que también las tiene. Respetamos y admiramos a Camilo y al Ché Guevara cuando esto hicieron. Mas, si se necesita valor para oponer armas a armas, mayor valor se requiere para enfrentarse inerme a fusiles o a tanques. Gandhi y Luther King pertenecen a esta estirpe de valientes.

No sólo Stalin, ya antes Maquiavelo, se burlaba de los profetas desarmados. Ignoró el florentino, que de realista presumía, que profetas desarmados fueran los autores de las verdaderas revoluciones liberadoras de la historia. No sólo lo fueron Cristo, sus apóstoles y los primeros cristianos; lo fueron un Francisco de Asís en el medioevo y un Pedro Claver en América colonial y lo había sido mucho antes Sócrates en Atenas. Los profetas desarmados seguirán transformando la historia. Continuarán resonando las palabras no en vano dichas en la montaña: “Felices los mansos, porque ellos poseerán la tierra”. (ps. 70-76).

La compleja realidad de Iberoamérica exige un cambio global, profundo y rápido como programa cristiano de liberación integral a través de la no-violencia

Se requiere un cambio *global*, pues el mal está tanto en los hombres como en las estructuras. Se encuentra en el corazón de las personas y en las instituciones, que son cristalizaciones del pensar y obrar colectivos. No concierne sólo a lo socio-económico y político, sino también a lo cultural y a lo espiritual. La globalidad del cambio se refiere, pues, a todo el hombre, a todos los hombres y a

todas las esferas de su vida social. No significa esto que no existan valores dignos de conservarse y que haya que arrasarlo todo para recomenzar de cero. Significa sí, que hay que operar en todos los órdenes, pues de todos ellos surgen situaciones de opresión que lesionan la dignidad del hombre y sofocan su libertad. Más todavía, el cambio no sólo toca con la sociedad civil, sino también con la comunidad eclesial, con el Pueblo de Dios.

Además de la nota de globalidad, los cambios requeridos son también *profundos*. En la generalidad de los casos no pueden quedarse en la superficie o en los detalles. Han de tocar las raíces del mal. En las personas esto se llama *conversión*. El mismo término podría aplicarse a las estructuras. Vale la pena recordar las palabras —cada vez más actuales— de Pío XII, según las cuales es todo un mundo lo que hay que transformar, cambiándolo de salvaje en humano y de humano en divino. Del salvajismo de la miseria de las masas y de la antihumanidad de la opulencia de las minorías, hay que pasar a una sociedad de hombres y para hombres, de hombres hermanos, de hombres con vocación eterna. En otras palabras, el cambio tiene que llegar no simplemente a las cosas del sistema, sino al sistema mismo.

La tercera exigencia es la *rapidez*. Los cambios deben ser maduros, pero acelerados. La situación latinoamericana es absolutamente explosiva, y valga la metáfora, no por gastada menos dramáticamente real. Hace tiempos se acabó el tiempo. No podemos abusar indefinidamente de las trampas a las leyes de la historia, que la Providencia divina en su misericordia nos ha venido concediendo. ¿Hasta cuándo seguiremos contando con un plazo artificialmente alargado para hacer las transformaciones necesarias? Ya no hay tiempo de dar pasos. Es menester el salto adelante. La aceleración que los cambios exigen, obviamente tiene riesgos, pero mayores peligros tiene la timidez y peores el inmovilismo.

El nuevo orden no puede ser otro que el de hombres nuevos, sociedad nueva y cosmos nuevo y esto sólo se puede construir en una convivencia de amor, de verdad, de fraternidad, de libertad, de paz.

Estrategia de pobreza y estrategia de no-violencia son las columnas vertebrales del programa cristiano de liberación integral. Pero,

a propósito de la no-violencia, hay que repetir también lo que se afirma sobre la pobreza de la Iglesia: las palabras nunca sobran, pero ya han sido dichas, no una vez, muchas, muchísimas veces. Si acaso, cabría profundizar en una teología de la transformación, más que en teologías de interpretación, pero ante todo se impone la ejecución de la transformación misma. (ps. 111-114).

Bibliografía de José Galat

Obras

1957. *Para una definición del conservatismo*, Bogotá, Editorial Fénix, 1957, 52 ps.
1978. *Un país prestado*. Colección Tribuna Libre, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 289 ps.
1980. *Puebla: Ni capitalismo ni comunismo*. Colección Puebla. No. 32. Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Bogotá, Ediciones Paulinas, 91 ps.

Obras en colaboración

1957. Varios autores: *La nación ante la universidad*. Curso académico organizado por la Universidad Nacional de Colombia. Serie "Reforma Universitaria", Bogotá, Editorial Antares, 200 ps. (Véase *Origen y causa de la crisis*, ps. 57-66).
1962. *Construyamos una patria nueva*. Estudio de la doctrina social de la Iglesia. Libro II. 2a. edición, Cali, Editorial Norma, 208 ps. (Véase *Los gremios. Historia y organización*, ps. 184-196). (Coautor: Jorge Betancur, S.J.).
1974. *Liberación de la liberación. ¿La Iglesia rica y aliada de los ricos? ¿Marxista o aliada del marxismo?*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 206 ps. (Coautor: Francisco Ordóñez Noriega).
1976. *Liberación integral. Opción de una Iglesia pobre solidaria con los pobres*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 78 ps. (Coautor: Francisco Ordóñez Noriega).

1976. *La no-violencia: arma de liberación*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 115 ps. (Coautor: Francisco Ordóñez Noriega).

Ensayos

1949. "Crisis de la filosofía y necesidad de su superación", en *Revista Colombiana de Filosofía*, vol. I, No. 2, Bogotá, ps. 41-48.

1969. "Colombia: un gigantesco centro educativo", en *Revista Javeriana*, tomo LXXII, No. 358, Bogotá, ps. 298-307.

1971. "Aspectos del satélite educativo", en *Revista Javeriana*, tomo LXXVI, No. 376, ps. 52-57.

1973. "Acción comunal: solución colombiana", en *Arco* (Bogotá), No. 144, ps. 27-30.

1979. "Cambiar la civilización fracasada", en *Arco*, No. 221, ps. 41-46.

1979. "Nuevo modelo de desarrollo", en *Arco*, No. 223, ps. 7-12.

1980. "Presidencialismo o cacicocracia", en *Arco*, No. 230, ps. 49-56.

1980. "Plan para una Colombia comunitaria", en *Revista Javeriana*, tomo XCIII, No. 495, ps. 423-428.

Referencia

Hinkelammert, Franz J. : *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana (Educa), 1977, 254 ps. (Véase lo relativo a José Galat en las ps. 200-233).

Separata

1981. "Un país prestado", en *La República* (suplemento Dominical, No. 213), 8 de noviembre, 12 ps.