

## POLITICA DE SOCIALIZACION EN LA CONVIVENCIA

### INTRODUCCIÓN

Hay, a mi modo de ver, en esta etapa que nos ha tocado vivir—a todos, cualquier sea el aire que respire o las ansias que le impacienten—dos señales evidentes de un intangible humanismo: la *búsqueda de Dios* y la *búsqueda de la convivencia*.

Pese a la “deshumanización” de tantas realidades existenciales—a veces de tanta literatura—el hombre se da cuenta de que tiene que *vivir*. Con frecuencia de que *no puede vivir*. A veces que no tiene *con-qué-vivir*. Pero esto es la expresión extrema de un humanismo, entendido aquí no como teoría, ni como sistema, sino como realidad. Teóricamente, desde el punto de vista religioso, quizá aceptaríamos aquella expresión de Raimundo Paniker cuando entiende que el cristianismo no es ningún humanismo.

Es verdad que el humanismo es concepto que nos viene bien para andar, como las saetas para marcar la hora. Aunque las saetas nunca hayan sido el reloj, ni tan siquiera la hora que marcan. Al caminar de la Humanidad se le ve *en su marcha*. Por eso es fácil y posible encontrar “humanismos” en las adjetivaciones. Sorel, Giovanni Gentile, Battaglia, pudieron teorizar sobre el Humanismo del Trabajo. Como ahora se habla de las Relaciones Humanas en el terreno de la Economía y de la Administración.

El *humanismo-humano* es, sobre todo, *con-vivencia*. Es, sí, un *in-der Welt-Sein*, un estar en el mundo, pero con *los-demás*. Y en la trascendencia de lo que el ser humano, quiérase o no, encierra; es decir, en la insatisfacción y en la proyección *con-viviente* con Dios.

Una gran circunstancia histórica pende sobre la Humanidad y pone aún con mayor evidencia aquellas dos señales: el marxismo, apretado de poder y de fuerza, en una absorción de la *con-vivencia* personal de la *convivencia-estatal*. Nunca en la Historia, salvo con la aparición del cristianismo, se puso tan palpablemente de manifiesto

estas dos esferas. Pero ni siquiera la semejanza es total, porque el cristianismo vino a predicar y a enseñar a vivir un *modo superior* de vida y de existencia, partiendo muchas veces de las propias estructuras y sin la fuerza de las armas.

Los apóstoles, la doctrina de Cristo, fue doctrina de verdad y de vida. El comunismo sacrifica la vida por *su verdad*. El camino del terror, de la mentira, de la violencia no son categorías accidentales en el quehacer del marxismo. No es cuestión nuestra desentrañar las respuestas que en lo político o en lo diplomático el mundo occidental y oriental no sometido al marxismo puede dar. Ni siquiera su crítica o su insuficiencia.

Pero esas dos señales, la búsqueda de Dios y del asentamiento en la convivencia, tan enlazadas, muestran que si aun con la viveza de los Hijos de las Tinieblas todavía es posible encontrar un camino que permita a los hombres el *ejercicio de su libertad* para el bien. En una cosa debimos "seguir" la línea del marxismo: igual que éste partió de la superación tentadora de una realidad económica contrastada en las clases sociales como fermento de lucha, cualquier solución de convivencia que se adopte debe tener también el instrumento de la *superación* del propio marxismo, de las propias realidades que permiten su "ilusión", su fuerza.

Cualquier intelectual, jurista, político o filósofo que pretenda edificar y discurrir algo sobre el mundo futuro—y no me refiero sólo al que quede tras una guerra nuclear—ha de trazar su especulación sobre el diseño evidente de dos mundos contrapuestos, distintos e irreconciliables. Y aun cuando no tratamos aquí de diseñar un "tercer sistema", una especie del "solidarismo" de Neull-Breuning que se quede en el nombre, será útil confesar esta toma de posición previa, sobre la cual quepa construir la con-vivencia en que queramos o o no estamos insertos para bien o para mal. Los cimientos del socialismo están hoy sólidamente perpetrados en el andamiaje de una fuerza material disforme. No empecemos su demolición por las cornisas ni lanzemos bengalas. Cuando el mundo, serenamente, se *acostumbre a con-vivir* progresivamente y en justicia con esquemas más plenamente redentores que los actuales, el espejuelo de los desengañados, o de los desertores de la convivencia a-traídos por el diseño de la existencia, quedará hecho pedazos desde su base.

Esto—"egoístamente hablando"—dará unidad a Occidente. ¡Magnífica arma! Y a su vez ello hará resbalar el pretendido mesianismo soviético. La "conversión" de Rusia exige nuestra propia con-

versión. Y en un intento más de ofrecer una versión sobre la convivencia humana, en el plano histórico-social que nos ha tocado vivir están las preocupaciones que laten en *Dinámica de convivencia*, en una reflexión filosófico-jurídica y social no sólo de lo que debe ser, sino también de su estructuración básica, sus fuentes y perspectivas de creación, los sistemas de interpretación, las categorías propulso- ras, realizadoras y organizativas. En esta alternativa presente de que habla Cornelio Fabro, de "libertad de vivir y de sentirse algo en el ser para la salvación del hombre" (*Dios. Introducción al problema telógico*. 1961, 14) sólo nos cabe instrumentar un sistema de convivencia progresivo y ágil que dé cordura a la vida en libertad. El hombre y las estructuras sociales han de predisponerse apretadamente a hacer posible la convivencia en libertad de *los-demás*. No todo quedará resuelto así, porque la escenografía de lo humano, de las sociedades y de las realidades, no son idénticas ni semejantes. Por eso difícilmente cabrá presentar un dogmatismo en la dinámica de la convivencia. Sí, únicamente subrayar la irreversibilidad de "lo social". El problema está en las jornadas que restan a esa plenitud redentoriamente social y espiritual. Si serán pocas o muchas. Si nos darán tiempo o no para que el coloso siga totalizando masas, naciones o reductos aislados hasta llegar al dominio material de almas y sociedades.

La dinamicidad de la convivencia está pulsando, pues, el cronometraje de aquellos resortes permanentes y a la vez progresivos del quehacer humano en sociedad. Todas las etapas cruciales de la Historia podrían encasillarse en algunas de estas carreras: de obstáculos, de velocidad, de relevos. Quizá la nuestra, quizá su característica y perentoriedad, esté en la necesidad de conjugar todos esos esfuerzos, en tan supuesta y triple modalidad, sin que podamos precisar cuál de ellos, en cada instante, sea el imprescindible. Hace falta remover los "obstáculos" que se oponen a un orden social superior; hace falta acelerar el proceso renovador de las estructuras; pero también es importante saber tomar la bandera. Algunas grandes revoluciones totalitarias contemporáneas no supieron medir ni graduar el sentido integrador del presente: o por exceso de velocidad, o por ingenuidad ante los obstáculos.

Examinando los problemas de convivencia en su dinamicidad, perderemos la tentación de no vislumbrar la meta, aunque tampoco nos limitaremos a las zancadas seguras y medidas que retrasan el galo-

par. Difícil empeño si no se producen entrenamientos serios. Pero mucho más difícil es la coyuntura en que a todos—intelectuales, juristas, filósofos, educadores—nos toca y va a tocar vivir.

## POLITICA DE SOCIALIZACION EN LA CONVIVENCIA

En el engranaje y estructuración dinámica de la convivencia hay cuatro tipos, fundamentalmente, de resortes: los *sociopolíticos*, teleología política de la convivencia; los *sociojurídicos*, juridicidad de la promoción social; *socioeducativos*, la formación humana, y los *socio-sociales*, especialmente la cooperación como fenómeno enhebrador de una serie de “circunstancias” al decir orteguiano, posicionales que se refiere al *estar* del hombre en la convivencia, como productor, como consumidor, como *ser-que-habita*. Todos ellos en interacción, en medianería vertical en la arquitectura toda del cuerpo social vivo y progresivo.

Este apartado se refiere, de una manera amplia, a la jugosa gama de posibilidades que la Política, como arte de gobierno y como esquema de convivencia, ofrece en *reciprocidad* para explicarnos, más que una fenomenología social, movediza y ágil, la urdimbre técnico-política del *hombre como animal político* (como así titula Conde un trabajo. Madrid, 1957).

### 1. CRITERIOS TELEOLÓGICOS EN LA CONVIVENCIA

Ha sido Max Scheler uno de los filósofos que más pasión ha puesto en clarificar la posición del hombre en el mundo, en una axiología pretendidamente novedosa, existencial y a la vez trascendente (Cfr. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, 1960, y *Las formas del saber y la sociedad*). Pero quizá lo más significativo es que si el hombre puede llegar a preguntarse: “¿Por qué hay mundo?”, “¿Por qué y cómo existo yo?”—como hace tal autor—, es, sin duda, porque el hombre *está* y *es* una convivencia. El hombre está apretado de preguntas semejantes que puede hacer *de-sí* y *de-los-demás*, porque tales interrogantes, que en el fondo son reminiscencias antropocéntricas renacentistas, se los presenta desde una posición comunitaria, aun cuando tal base de partida, quizá pretendiendo encontrar una más auténtica respuesta, quiera desasirse instrumentalmente de ella. La misma crítica que hace a la teoría clásica del espíritu (*El*

*hombre*, ob. cit., pág. 95) y cuando dice que implica una concepción “teológica del universo”, no se corresponde con la valoración que hace de los grados del ser psicofísico, concretamente cuando sostiene que “la tradición hace posible cierto progreso. En cambio, toda auténtica evolución humana descansa esencialmente, en efecto, en un creciente *desconyuntamiento* de la tradición” (págs. 50-51).

Por el contrario, en una metafísica social en la que el hombre no como ser puramente existiendo, lo que se produce es no un desconyuntamiento de la tradición. Lo que hay es un *estiramiento*, un engarzamiento progresivo, porque el hombre no es una pieza del universo en la que se cierna meramente el autodespliegue de la Idea Divina, sino que es algo más, es el *protagonista* de una obra creadora, como único ser libre, razonable y responsable, que en la posición cristiana es hechura del Hijo de Dios, que a su vez autodespliega sus fuerzas y formas de vida. La única limitación a tal posición de autodespegue del hombre es su engranaje social, la convivencia misma, sin la cual jamás puede llegar a ese *cifrarse* de que habla Jaspers (*Filosofía*, II) como realidad la más plenamente auténtica de su existir.

Mas que, pues, de criterios teleológicos en una concepción del universo, hay que hablar de *criterios teleológicos en la convivencia*, porque es en ella y con ella cómo la singladura humana puede contener raíces sólidas y eficaces. Esto implica una *arquitectura política de la convivencia*, en la que ya no interesan los materiales de la obra, diseminados o expuestos en la vitrina de un museo—como los que pudiéramos ver de restos de cierta ciudad prehistórica—, sino en ese *mosaico* engarzado y creador que es plataforma, y habitación, que incluso hasta para el descanso y el reposo intelectual nos va a servir de instrumento para toda lucubración sobre las piezas mismas de tal mosaico y arquitectura social.

#### LA ENTIDAD RELIGIOSA Y ESPIRITUAL DEL HOMBRE

Es el primer reducto dinámico de convivencia. Dios está como causa y como explicación. Cada cual lleva una carga de *espiritualidad-moralidad irreversible*. Lo dice muy bien, a su manera, el profesor Conde: “En toda política hay un elemento concreto que en tanto es moral en tanto sea universizable. Una política que no resista la prueba de la moral está minada (ob. cit., pág. 35). En una posición no religiosa—que personalmente puede darse—no se implica que no sea espiritual a su manera. Pero para que dejase de tener trascendencia

sociológica habríamos de desconectar en los demás su propia carga espiritual. Y para así hacerlo tendríamos que apurar y agotar toda una política arreligiosa, purgándola de todas interconexiones espirituales, rellinando tal vacío o con una forma distinta, especial, de entender la convivencia. Con lo que de rechazo llegaríamos a sustituir una entidad espiritual por otra contradictoria, pero en cualquier caso por *otra-convivencia*.

Naturalmente, se está lejos hoy de entender el teocentrismo centrífugo de otras épocas cuando el hombre ha salido ya tanto de sí. Pero los mismos síntomas de disociación y de inesperanza contemporánea pregonan que el "desconyuntamiento espiritual" del hombre y de la sociedad actuales no ha seguido exactamente la graduación misma del impacto que el progreso ha tenido en el hombre mismo. En la obra de Cornelio Fabro (*Dios. Introducción al problema teológico*. Madrid, 1960, pág. 128 y ss.) hay puntos de significativo interés para explorar cómo la ciencia contemporánea no ha podido ni podrá desterrar esa entidad espiritual del hombre en sociedad, precisamente porque al lado de una exploración horizontal del mundo y de la vida hay otra exploración *vertical* cada vez más urgente y necesaria: "el progreso que la ciencia moderna ha proporcionado al conocimiento del ser de la naturaleza e indirectamente también al del espíritu, es el descubrimiento de un segundo plano de estructura, en el interior de aquel fenómeno inmediato... Baste con aludir al desarrollo y a los resultados que han alcanzado las pautas atómicas en las ciencias físicas, la embriología experimental y los cultivos *in vitro* en la biología que en estos últimos años están cambiando la orientación de toda la vida humana, desde la Medicina a la política. Y, sin embargo, *Dios está ahí, quizá "descubierto indirectamente" y "en un segundo momento" como problema si no ya del hombre que "libremente podría desecharlo, como problema interior de la ciencia misma"* (pág. 130). (El subrayado es mío.)

En una convivencia en marcha, en dinamicidad, tal como hoy ocurre a la economía misma, según los más destacados expertos que no es del caso citar aquí, la urdimbre religioso-espiritual quizá descanse más en el mundo interior de la técnica y de la ciencia; pero si en cualquier caso éstas obedecen a una instrumentación, y a un logro sociales, la convivencia misma habrá de percibir tal impacto espiritual. Insisto que quizá aparentemente no como problema del hombre disociado espiritualmente, sí siempre por el lado del impacto en la convivencia que la técnica en ese segundo momento de *redescu-*

*brir una idea religiosa* nos va a ofrecer. Y cuando se auscultan sociométricamente algunos fenómenos sociales se puede ver que ni la mecanización, ni el cientifismo, han agotado y han petrificado suficientemente las impaciencias del hombre; antes bien, nos están produciendo tipos y formas de vida en las que vemos la desesperación y la desvergüenza.

#### FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA

Dejando al margen aquí otros criterios teleológicos que operan en la convivencia—la educación, la cultura, el Derecho, por ejemplo, a los que aludiremos más adelante—, emplazamos aquí la sintomatología económica que actúa siempre en toda sociedad; que ha actuado siempre. No es el otro extremo del criterio espiritualista, pero sí es—diríamos—como ese miembro del cuerpo social que más ha crecido en las sociedades contemporáneas, hasta tal punto de que a veces se nos presenta como exageradamente disforme, abultado, como absorbiendo todo él—el miembro—la silueta misma de todo el cuerpo social.

El marxismo, con su filosofía de la economía, ha dado la vuelta a la fase presocrática, no para explicarnos que el fuego, el aire o el agua sean el origen de las cosas, sino para llevarnos a una reductibilidad económica de las valoraciones sociales, de las relaciones humanas todas. El *trabajo* será fundamento, pero también *la medida*. André Pierre (en *Marx y el marxismo*. Madrid, 1961, pág. 96 y ss.) ha explicado—entre otros muchos autores—la teoría del *valor-trabajo* y la del *plus-valía*, ambas inexplicables si no es por entenderlas que operan y se deben a una forma especial de convivencia-capitalista como polo opuesto para emplazar al hombre trabajador en otra estructura social distinta, en otra forma de convivencia. El primer éxito básico del marxismo ha sido el provocar una *dinamicidad excepcional* en el despegue de las estructuras sociales, especialmente en las del mundo laboral. La economía que tuvo en el propio Stammler un gran cultivador—quizá por eso mismo sea este filósofo uno de los hombres que mejor nos ha diseccionado y diseñado críticamente el marxismo—ha descoyuntado soberanamente cualquier otra medida de relación humana. No ha sido el mecanismo perfilado del arma de fuego, sino la bala, el artefacto explosivo y gigante, la carga económica, que desborda las posibilidades de la *base-culata* del arma misma.

Este fenómeno contemporáneo del marxismo implica un aceleramiento en las estructuras y, por ende, en la convivencia misma. Ha

sido a costa, naturalmente, de los demás ingredientes, *acentuando en la economicidad toda configuración social y política*. Las razones de Marx y Engels subjetivando al máximo unas injusticias o unas realidades sociales, han quedado muy atrás. Del espíritu economicista-capitalista se tomó un proyecto distinto de convivencia. La lucha de clases implica una aceleración geométricamente progresiva de las estructuras económicas hasta llegar a lo que Tawney en otro sentido (confróntese *La igualdad*. Méjico, 1945) denominaba que *no es posible hacer al pobre más rico haciendo al rico más pobre*.

Este impacto economicista, el más exagerado de todos ellos en el caso del marxismo, no excluye ciertamente la realidad de una configuración socioeconómica que late en la misma configuración sociopolítica de la convivencia. Entre otras cosas, porque nos dará la instrumentación o el síntoma de su dinamicidad o no. Burdeau (en *La democracia*. Barcelona, 1959), después de referirnos las correcciones en los tipos de democracias actuales, nos expone—con el ejemplo americano—resortes típicamente socioeconómicos: “la igualdad de oportunidades, la elevación del nivel de vida, la liberación de los trabajadores respecto de la inseguridad económica; en suma—dice página 64—, los signos que exteriorizan la democracia social”. Aun cuando el planteamiento se haga totalmente socioeconómico: “o bien la democracia social se realizará por la prolongación de la democracia política o bien se exige una revolución que sólo puede llevar a buen término la dictadura del proletariado” (pág. 65).

El ingrediente económico es preciso para que la *convivencia sea suficiente*. En realidad, toda empresa política sería podría resumirse en tal *leitmotiv*: *procurar una convivencia suficiente por lo económico y lo justo* en cuanto lo justo la autolimita para hacer posible la convivencia suficiente de los demás. Parece que en la sociedad contemporánea se han cumplido las exarcebaciones que un Locke, que no puede ser tachado de oscurantista, acusaba: “El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo lo que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás. Dios no creó nada con objeto de que hombre lo eche a perder o lo destruya... Dios lo dio para que el hombre trabajador racional se sirviese del mismo (y su trabajo habría de ser su título de posesión) no lo dio para el capricho de la avaricia de los individuos peleadores y disputadores.” (Cfr. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires, 1960, págs. 57 y 59).



Cuando el plano de lo económico lo trasplantamos al de las estructuras sociales diversas—la familia, la educación, las asociaciones, la vida local, la de la cultura, etc.—, advertimos su necesidad suficiente y observamos la implicación dinámica acentuada. Ciertamente, pues, no es sólo lo espiritual lo que anima la *sensibilidad social organizada*—que eso y no otra cosa es la dinámica de la convivencia—, sino también lo económico. Y la complejidad de la vida presente lo pone más de relieve en una interdependencia incluso supranacional y, desde luego, supra social, porque afecta a las estructuras sociales del presente contemporáneo. Quizá por esto cada vez más el problema de las formas políticas haya pasado a un segundo plano, puesto que el logro de una meta comunitaria no estará sólo en el esquema de un ejercicio del poder, su justificación y su representación externa, sino en la legitimidad, eficiencia y suficiencia con que sepa aunar en convivencia los resortes humanos de libertad y responsabilidad en una sociedad superorganizada, superestandarizada, super o macroeconómica. Es decir, que los problemas económicos embrionarios ocupan tanto o más espacio en el tablero de ajedrez de la convivencia como peones, que las damas, los caballos, las torres o los reyes. Más que aludir ahora, nosotros, a una axiología y justos límites de tales criterios económicos, preferimos destacar en apartado especial un problema cada más menos novedoso y apremiante.

## 2. TECNOCRACIA Y TECNOPOLÍTICA

Los criterios teleológicos operando sobre una convivencia en marcha, cuando tienen entidad ético-espiritual explican en el origen o autolimitan en los riesgos el quehacer político social; cuando tienen entidad económica aprietan las vidas del galopar comunitario haciéndolo posible y efectivo. Siendo este último el signo más evidente y notorio en las sociedades contemporáneas, se impone precisar el alcance de los protagonistas del poder social dentro de esa sintomatología presente de la “ausencia de una democracia gobernante”, como habla Leo Moulin en un jugoso trabajo: *La tecnocracia, tentación y espantajo del mundo moderno* (Revista Estudios Políticos, junio 1962), que ambientará este apartado de nuestro trabajo.

El problema de la presencia o necesidad de expertos en el quehacer político, indudablemente tendrá pocos admiradores en la *Weltanschauung* de los científico-políticos, y aun de los políticos mismos, “macro-decisionarios”. Quizá porque el poder de decisión es a la

postre el que pone en brete cualquier posibilidad política. "El grado de competencia técnica del político no tiene, pues, ninguna importancia" (Moulin, trab. cit. 105). A lo más se recurre a ellos—dirá Leighton—como el borracho a la farola, no para buscar luz, sino apoyo (aunque—apostillamos nosotros—el sociólogo americano olvida, quizá también Moulin, que si busca tal apoyo es porque antes lo ha visto, precisamente porque no es un mero poste conductor de energía eléctrica, aunque él mismo no iluminado, sino *foco y soporte*).

A mi modo de ver, resulta cierta la conclusión de Moulin (página 129) en cuanto que el "gobierno de los hombres y la administración de las cosas constituyen al presente un dominio donde deben integrarse, bien que mal, el arte de los políticos, los conocimientos técnicos de los expertos y el saber de los especialistas". Como igualmente comparto las preocupaciones de Burdeau en el sentido del peligro para el hombre si cediera a la tentación de establecer programas en *función de una previsión exacta* (*Traité de science politique*, IV-51-53).

Pero tal *integración-compartida* de políticos, técnicos y especialistas no es otra cosa que resultado de un tipo de sociedad *macro-comunitaria*, en la que se ha producido un despertar social irreversible y que se ha convertido en magno crisol no puramente ideológico, sino plenamente realista, existencial, *humano-masivo*. Es decir, que las impaciencias políticas del gobernante son compartidas desde un plano real por una gran masa, no en actitud expectante, sino comprometida, razonable, exigente. Ya quedan pocas tareas excepcionales para la convivencia. El sabio norteamericano que tiene en sus manos el último hallazgo astronáutico o termonuclear está tan cerca de ejercer la "soberanía política" como el Presidente de los Estados Unidos.

Si antes hablábamos de *convivencia suficiente*, ahora estamos tocando de lleno el de una *convivencia dinámica* y progresiva. El problema de los nuevos pueblos africanos no es el de su liberalización, autonomía y nacionalismo para poder convivir soberamente sin más, sino para lograr una convivencia tipo europea, es decir, puesta a punto con el resto de sociedades, en un grandioso *estirón* que sólo con una pulsación de los técnicos, de los educadores, de los economistas podría plenamente emplazarse.

Los *técnico-políticos* en la integración unitaria, dentro de la variedad que señalamos al principio, son los protagonistas de lo que se ha venido a denominar *revolución pacífica*, que al decir de Mario A. Cattaneo (*Il concetto di rivoluzione nella scienza del diritto*, Mi-

lano, 1960, pág. 72), *si intende una trasformazione profonda nell'ordinamento giuridico di tale portata da colpire i principi fondamentali di questo, ma attuata secondo le normali vie legislative: si ha, in sostanza, la rivoluzione pacifica quando la distruzione dell'ordinamento vigente e la creazione di un nuovo ordinamento avvengono in un modo previsto dal primo ordinamento stesso.* Porque si tal desiderata se ha de cumplir para superar—y que no se queden—una *rivoluzione permanente* o en una *legalità rivoluzionaria*, es preciso que la revolución opere sobre las estructuras mismas y que el ordenamiento jurídico nuevo puede traducirse realmente en posibilidades de convivencia.

Los expertos y los especialistas son los *artesanos* de la convivencia, porque ésta aspira a una *plenitud*, porque ésta ha acelerado nutridamente la busca de las máximas posibilidades en una interdependencia de logros y afanes. La plenitud astronáutica e interdependencia cósmica a punto de descubrirse y de conseguirse no es sino reflejo de que el hombre en sociedad organizada está cada vez en una interconexión de vivencias en actitud teleológica: La misma cultura de un individuo considerada en todos sus niveles posee una *unidad dinámica*, un *centro* de referencia; unidad y centro que le otorgan aquella conciencia individual en que se refleja (Montero Díaz en *El concepto de cultura*, dentro de *Técnica y cultura actuales*, Madrid, 1962, pág. 327). Pero todo esto no en un plano de pura receptividad vivencial, porque “convivir humanamente no es tan sólo, para Scheler, coejecutar actos personales, es también, y en ello consistiría el verdadero fundamento de la convivencia humana, vivir simultáneamente las *mismas vivencias*” (Lain Entralgo: *Cuadernos Hispanoamericanos*, marzo 1962, separata, pág. 6). Los técnico-políticos, asumiendo poderes de dirección que anteriormente parecían reservados a los ideólogos o estrictamente políticos, representan un duro golpe para las concepciones de la dinámica social entendida en un *sentido lineal*, en los cuatro estadios de Fichte—de la libertad, de la verdad, de la justicia y de la belleza—, o en el proceso hegeliano de la libertad—para nadie, para uno (Oriente), para algunos (Grecia), para todos—. No es extraño que Sorokin, en *Las filosofías actuales en nuestra época de crisis* (Madrid, 1960, 347 y ss.), haya acusado a la mayor parte de los sociólogos y filósofos de la sociedad del siglo XIX de haber reducido su estudio de la dinámica de los fenómenos socio-culturales, y que las “unidades de cambio” concebidas con carácter lineal han de dejar paso a una integración más amplia, como una forma de acabar con la

sociedad en crisis y lograr una “nueva era de la Historia, creadora y armoniosa” (ob. cit. 392).

Estamos, pues, en una crisis de crecimiento, que la origina el despegue estructural de una convivencia que se resiste a ser meramente suficiente, sino que—en lo interior—aspira a la plenitud dinámica. La dinámica social actúa sobre las estructuras todas, apretada, ceñidamente. El hombre por la libertad aspira a ejercerlas sobre el anchuroso mundo de posibilidades que la técnica, la cultura, le han puesto a manos llenas. El fenómeno es algo más que esa agitación en la vida contemporánea. Aquello, ya intuido por Von Stein, de que “los bienes entrañan la plena realización externa de la personalidad” (*Movimientos sociales y Monarquía*, Madrid, 1957, 19), se ha desbordado ahora con toda impaciencia. Si el político quiere dar satisfacción a una configuración política eficiente—y cada vez será más difícil la improvisación o el mito—su plan político precisará más los arquitectos que den satisfacción y realidad a “las realizaciones externas”, como desarrollo de la personalidad de cada uno en relación con el desarrollo—y vivencias—de los demás. La intuición, quizá en exclusiva de los políticos, está abriendo brecha también en la de los técnicos, porque la técnica cada vez más—por su parte—está dejando de ser parcela solitaria, agrídulce y artística. Si la sociología ha pasado a ocupar un gran papel para la ciencia política es porque los técnicos de la sociedad han encontrado hallazgos interesantes para aquélla. No hay que rasgarse las vestiduras. Si “la naturaleza de la cosa” se presenta hoy en la Filosofía jurídica como un eslabón sugerente, enhebrador de unas concepciones iusnaturalistas progresivas y una concepción suprapositiva del Derecho es porque los hechos sociales, tomados en su dimensión trascendente y dinámica, forman parte de un mundo conviviente progresivo, despertado a las realidades, abierto a la perfección. Estamos quizá aún en esa fase de “tentaciones y espantajos” de que habla Moulin, como las tuvo la libertad con las concepciones demoliberales que dieron paso a la sangre y a las revoluciones anárquicas. Quizá los técnicos se hayan subido a la parra o tomen el arte de gobernar como la plebe tomó la Bastilla. Lo que importa no es tanto la experimentación fenoménica de la cuestión, sino pensar que todo eso obedece—a nuestro modo de ver—a que la convivencia está dando ese *estirón dinámico*, operando dentro de sí; a que el desarrollo de las personalidades plenas están intentado—en reciprocidad—aumentar la figura de una sociedad *macro-organizada* y *macro-social*. En toda fase de crecimiento quedan siempre restos y aristas. La convi-

vencia dinámica los tiene también y que existan implica que la talla conviviente se va ampliando. Que los políticos y los técnicos no se sientan entre los “pocos llamados”, porque resulta que son “muchos los elegidos”, es la Humanidad entera la que ahora aspira a una plenitud social y política.

### 3. POLÍTICA DE SOCIALIZACIÓN

Para un pensador cristiano, el forcejeo entre los sistemas de convivencia con predominio de lo individual o de la totalidad comunitaria ha entrado en una nueva fase después de la *Mater et Magistra*, dando paso abierto al criterio de la *socialización* (Cr. especialmente la serie de trabajos sobre el tema publicados en el núm. 52 de *Política Social*, diciembre 1961). A nuestro modo de ver, independientemente de los antecedentes pontificios, la nueva criteriología social se encuentra ya agudamente perfilada en los estudios de Rommen—*El Estado en el pensamiento católico*—y aún más, precisamente, en Messner—*La cuestión social*, versión original 1956, española de 1960—; la terminología de “socialización” es muy precisa en esa obra—ver la página 365, por ejemplo—. Este último autor enlaza con las doctrinas solidaristas de Pesch y Nell Breuning, al definir éste el solidarismo como “sistema del orden social, que, a diferencia del unilateralismo del individualismo y el colectivismo, hace justicia a la doble vertiente de la relación individuo y sociedad: del mismo modo que el individuo se halla ordenado a la comunidad por efecto de su tendencia social esencial, también la comunidad, que no es otra cosa que los individuos en su tensión comunitaria, se halla ordenada a los individuos, de los cuales está compuesta y en los cuales y para los cuales existe, a la vez que sólo realiza su sentido en y a través de la plena realización personal de los mismos” (*La cuestión...*, ob. cit., 373). Si se me apura diré que en la Pastoral del Cardenal Siri, *El camino pasa por Cristo* (glosada por mi parte en el trabajo *sobre el Derecho y su concepto*—Revista Crítica, 1957—, hay ya en el seno del pensamiento católico el armazón suficiente para el nuevo orden social.

Independientemente de otras muchas cuestiones, la socialización “afecta a la ordenación racional de la vida en común” (Sánchez de La Torre, en *Política Social*, revista cit., 107), pero ésta entendida en la dimensión integradora de la posición del hombre en una sociedad en marcha. Del primer párrafo de la Encíclica, cuando el Papa Juan XXIII se refiere a este punto, se desprende: *Uno de los fenó-*

menos típicos que caracterizan a nuestra época es la socialización, entendida como un progresivo multiplicarse de las relaciones de convivencia, con diversas formas de vida y de actividad asociadas y como institucionalización jurídica. Entre los múltiples factores históricos que han contribuido a la existencia de este hecho se han de contar los progresos científicos, una mayor eficiencia productiva y un nivel de vida más alto en los ciudadanos. ¿No estamos con éste acercándonos a la criteriología de una convivencia dinámica?

Creo, pues, que ahora el problema está más cerca del orden político, de la politización de la socialización—valga la redundancia, puesto que toda política es social—que de los principios. Ha habido una decisiva corrección del orden cristiano contemplativo y teocentrista, por un orden cristiano creador y dinámico en una conjunción armoniosa de un Dios que fluye y se proyecta desde las vivencias humanas y de un Dios ordenador. La expresión de Fraga, ya veterana, *el orden del Orden*, es aquí sumamente expresiva.

El montaje de este “orden” es lo que imprime carácter a toda política para la convivencia. Es un poco inversión de términos en el operar comunitario tradicional y medieval, al que algunas veces, aun para soluciones específicas, de alguna manera se trata de recordar. Por ejemplo, así lo hace Franco Marziale, cuando en *Distribución racional de la población* (Cr. Europa en el mundo actual, Madrid, 1962, página 250) se refiere al problema del envejecimiento progresivo de la población europea, planteando cuestiones graves que llevan—dice— a pensar en tres tipos de soluciones: 1.º La solidaridad familiar, según el viejo sistema. 2.º La capitalización, es decir, los medios de ahorro y del capital. 3.º La solidaridad social.

De cualquier modo, pues, generalizando la problemática de la “socialización”, se trata de instrumentar un orden técnico-jurídico-económico, según una política de solidaridad, porque la vida moderna exige un montaje dinámico, como dinámica y progresiva se ha hecho la convivencia misma. Quizá la afirmación de Tardine (conf. en Roma, 1957), al señalar que “la victoria del cristianismo sobre el paganismo fue la victoria de una civilización inspirada por la caridad sobre una civilización fundada en el egoísmo”, hoy vuelva a recobrar—en sus efectos—actualidad, si bien para operar hoy con caridad quizá hayamos de pensar antes y a la vez en una instrumentación eficiente que nos acerque al orden social justo inflamado en caridad. No porque se exija—y hay ejemplos positivos—una tecnificación de la caridad, sino porque la virtud misma hoy vierte con sentido más social que individual,

al menos en cuanto efecto o "inflamatorio" en las conciencias, en las masas. Si hay una dinámica del saber, donde el conocimiento vierta intensamente su carácter de función (Cr. *Dinámica del saber*, de Oswaldo Market. Madrid, 1960, pág. 50 y ss.), hay también una dinámica funcional en el mundo sobre el cual opera; la cuestión para el futuro estará en una *socialización del conocimiento*, es decir, en un entendimiento de la verdad como algo no puramente subjetivado, sino coparticipado en el conocimiento de los demás. Quizá, como diría Muñoz Alonso, en el hallazgo cada vez más intenso de que la *dimensión-hombre* se encuentra no tanto *en mí*, como en la existencia *del otro*, que al tener entidad nos descubre a la persona misma. Es la parecida inserción social de la justicia misma, del *cuique de cada cual* y, en definitiva, del montaje axiológico del mundo del Derecho sobre *categorías sociales* (Cr. mi trab. *Introducción a la fundamentación y sentido social de la Filosofía Jurídica contemporánea*. Revista de Filosofía, 1961).

La arquitectura social contemporánea, pues, resplandece en la idea de una convivencia dinámica. *Una política de socialización no es sino la traducción teleológica del fenómeno empírico de las interdependencias sociales vivas, y es la exigencia del conductor de la política de nuestro tiempo*. Hoy, el *tráfico social* es lo gravemente intenso como para pensar que sea sólo el "corredor profesional" el más indicado para la meta. Hay una gama diversa de direcciones y de circunvalaciones, incluso de ordenaciones de semejante tráfico social. Hay una movilidad no sólo de ciertas instituciones jurídicas clásicas—la propiedad o el crédito—, sino en las más modernas—la seguridad, por ejemplo—y logradas.

El político se encuentra ante la socialización no como baluarte, sino como trampolín o rampa de despegue, en actitud de salir, de instrumentar, de dar vida y colorido humano a las impacencias comunitarias. Decíamos que el mundo de la economía se ha desliberalizado, que se habla de una economía dinámica como la única posible. Y hablamos de una convivencia dinámica como de la única posible. El Estado será, más que guardián o velador, *gestor* de aquélla, y servirá en tanto sirva comunitariamente. La arquitectura política, más que argamasa lentamente amacerada, será entramado hormigonal que hace eficiente cualquier ulterior *disposición social*. Si se habla de "política de realidades", o si los poderes ejecutivos son hoy cada vez más fuertes, es porque se les interesa dinamismo, eficiencia, responsabilidad. La política no termina en las urnas, diríamos que empieza tras ellas. *El pueblo, soberano*

*y siempre, se siente destinatario de la convivencia más y mejor que del poder político.* El ejercicio de éste se dignifica y se legitima cuando permite crear posibilidades nuevas y mejores de convivencia, cuando las estructuras sociales todas, a su manera, permiten ser acercadas a todos, en un rasero de justicia, de servicio a la persona en comunidad. La dinámica técnica en su aprehensión social—a la radio la reemplaza, como aspiración, la televisión; a la casa arrendada, la de tenerla como propia; a la nevera de hielo, el frigorífico creador de “frialdad”—es un ejemplo que pesa en la dinámica de la convivencia y que obliga a repensar la estructuración de la convivencia. Si lo que esta convivencia tiene de misterioso no nos permitiera un descoyuntamiento tradicional, quizá diríamos que tal política sería hoy más fácil trazarla sobre moldes totalmente inéditos, sin paliativos.

Pero lo que tiene de dificultad, lo tiene de autolímites y de eficiencia. Esa política de reestructuración es totalmente operativa, partiendo de la socialización, porque es el contacto entre los polos comunicativos de la energía social la persona y la sociedad. Una y otra no se reservan para sí ninguna interioridad. En el momento en que los emplazamos cerca, se produce automáticamente la conducción de la energía social precisa para la **convivencia**.

Claro es que tal política de socialización hay que institucionalizarla, concretarla, enraizarla en la naturaleza de las cosas sobre las que se enhebra la convivencia misma. Y a ello obedecen, entre otros aspectos, la educación, la promoción social, la cooperación o la sindicalización—de la Política, de la Economía y aún de las profesiones—como *instrumentación sociopolítica y jurídica* de la socialización misma.

JESÚS LÓPEZ MEDEL