

Tarifa reducida en el servicio postal interior — Licencia N^o. 118.

REVISTA DEL COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO

FUNDADA EN 1905



Nova et Vetera

DIRECTOR

ILMO. Y RVDMO. SR. D. D. J. V. CASTRO SILVA

REDACTOR:

SIMON J. MARTINEZ EMILIANI

La responsabilidad de los artículos pertenece al autor.
La colaboración para esta revista es rigurosamente
solicitada.

VOLUMEN XLII

MARZO-ABRIL-MAYO

Nos. 405-406-407

Universidad del
Rosario | Archivo
Histórico

LA CUESTION SOCIAL Y SUS SOLUCIONES A LA LUZ
DE LA CRITICA CRISTIANA

Por FERNANDO DELLA ROCCA

Se sabe que con el inicio de la era Cristiana, la lucha social por la conquista de la riqueza tomó una configuración precisa de carácter económico-moral, dado que en tal era sobrevino la instauración de los principios de libertad, igualdad, fraternidad.

En efecto, en la antigüedad precristiana las masas estaban de tal modo habituadas a la idea de la opresión y de la explotación, al imperio de la fuerza y al dominio de la esclavitud, que no se conocía otro problema capaz de confrontarse con los términos de la llamada cuestión social, que el del triunfo instintivo de la fuerza.

Con el Cristianismo, el problema se hizo social, a través de una lenta evolución cuyos grados pueden clasificarse así: el primero, dominado por la idea de la fusión étnica, mediante el influjo del factor religioso de los elementos romanos y bárbaros. El segundo, que ocupa los primeros siglos cristianos, no tiene otra preocupación que la de hacer triunfar los ideales espirituales en el doble campo teórico-práctico de la nueva religión. El tercero, de larga duración, en el cual los elementos político-sociales del problema asumen un relieve particular y en el cual se busca cómo determinar los derechos del nuevo poder religioso y se afronta la situación creada por la reforma protestante. Finalmente, el último grado que se abre con la Revolución Francesa y que ha llegado hasta la cuestión social verdadera y propia, tal como se presenta en nuestros días, con sus términos económico-sociales, aunque sea con las variaciones provocadas por el flujo y reflujo de las ideologías opuestas.

La inconformidad económica creada por el bamboleo de las corporaciones, causada por la Revolución Francesa y que determina un debilitamiento de las masas populares acerca de lo que es el terreno rigurosamente económico, acelera el ritmo de aquella evolución y crea con

mayor vigor una antítesis de genuino carácter económico en el cual se manifiesta en forma más lacerante la cuestión social.

Diversas son las soluciones que a tal cuestión proponen las tres mayores escuelas políticas, a saber: la liberal, la socialista y la cristiana, las cuales parten del supuesto de que debe reconocerse la realidad (aunque sea sólo dinámica y no lógica, como quiere la escuela liberal) de la cuestión social, desde el momento que ésta debe considerarse como un hecho humano, es decir, compromete en sus premisas y en sus consecuencias todo el ser humano, en la integridad de su mayor realidad y capacidad. Hecho humano del cual es innegable un fundamento moral por el simple motivo de que no pueden darse acciones humanas, voluntarias y concretas, que sean moralmente indiferentes.

Veamos, en efecto, 1) —Cómo es moral la naturaleza del primer conflicto de los dos egoísmos: el del rico y el del pobre; el primero que tiende a la opresión, el segundo a la rebelión, con lo cual se caracteriza, en la apostasía religiosa del pasado siglo, la cuestión social; y 2) —Cómo son de orden moral los motivos que obstaculizan la justa solución actual de la cuestión social.

La escuela socialista ha buscado y busca aún, cómo reducir la cuestión social a una pura cuestión económica o de estómago —Magenfrage— como dice Feuerbach, pero como veremos, obrando así, ella misma se cierra anticipadamente la vía que debería conducirla a actuar contra las consecuencias despiadadas de una premisa puramente materialista o determinista, una reacción que se justifique sobre la base de principios exquisitamente morales, cuales son los de la justicia y los del derecho.

Con esto no se dice, sin embargo, que sea extraño a la cuestión social el factor económico. Este existe en la realidad natural, y casi diría biológica de la vida, pero subordinado al moral, porque los procedimientos técnicos de la riqueza se conocen pero no siempre se quieren actuar. En otras palabras, se sabe en definitiva por qué leyes debe estar regulada la vida económica del hombre, pero el contraste social surge por efecto de pretensiones o de violaciones efectivas de aquellas leyes y por lo mismo es un hecho de una sustancia íntima que depende del orden moral. Y ya que la cuestión social tiene un subido carácter moral, pertenece incontestablemente a la Iglesia, custodia de la moral cristiana, el derecho, no sólo de intervenir en los debates teóricos y prácticos que se dirigen a sus reglamentaciones, sino de promulgar una solución cris-

tiana a la cuestión; solución que para la Iglesia, debe estar integrada por una acción católico social.

Pero veamos ahora brevemente, después de estos cortos y fúgaces ensayos preliminares, cuáles son y dónde sean insostenibles los conceptos y soluciones no cristianas, de la cuestión social. Resaltarán así, indirectamente, en forma crítica y negativa (a menos que las haga resaltar de modo directo en otra lección, si me es posible) las razones que están bajo la teoría sociológica cristiana.

* * *

La escuela liberal estriba en el llamado principio individualista y no tiene bien en cuenta, cuando pasa a las aplicaciones de tal principio, que la sociedad está compuesta de elementos y de partes relacionadas entre sí, pero que constituyen un todo inconfundible y que por lo demás, no es el resultado de un orden mecánico o biológico. No está en estado de confusión, porque las partes de las cuales resulta el orden social, son entidades distintas y autónomas y es, precisamente, de su acción armónica de donde deriva el interés y la configuración del todo. No es el resultado de un orden mecánico por la sencilla razón de que la sociedad está formada por hombres y no por máquinas. Ni tampoco es el resultado de un orden biológico porque en éste, la unidad no es moral y las partes no existen independientemente de la colectividad. Efectivamente, en la vida del hombre existe el orden de las relaciones morales muy por encima del de las relaciones biológicas, ya que el hombre está dotado de inteligencia y de voluntad. Y como el individuo no se basta a sí propio sino que tiene necesidad de unirse en sociedad, hace que tal sociedad tenga un fin propio que complementa el de los individuos y que sea algo más que una simple agregación de los individuos que la componen ya que es una entidad superior dotada de medios y de fines propios. El carácter orgánico y humano de la sociedad es la huella inconfundible de la gran familia humana por la cual —como bien enseña Taparelli— (sabio teórico de derecho natural basado en el hecho—Ed. 14, vol. I, pp. 189-190) “La autoridad —que en la sociedad es más o menos lo que el alma en el viviente— no es la simple suma de voluntades particulares que informan a la misma autoridad y por lo mismo se plasman a capricho, sino que nace de la necesidad de unidad social entre entes libres, es anterior al querer humano, brota de los derechos de conservación y perfección de los individuos, pero no es una suma, sino más bien un ente distinto de ellos y superior a todos ellos”.

El fin de la sociedad, causa de la superioridad entitativa que ésta tiene frente a los individuos, puede considerarse bajo doble aspecto: *Negativo*, en cuanto la sociedad busca la protección de los intereses particulares de cada socio, y *Positivo*, en cuanto la sociedad promueve en favor de sus socios los intentos y obras que sólo ella puede promover. Naturalmente que el medio práctico más importante para que la sociedad pueda realizar estos fines es una adecuada y sabia legislación social.

Este concepto orgánico de la sociedad que viene del orden de la *libertad* y del orden de la *autoridad* y que conduce del concierto de la unidad a la armonía de la organización social, está naturalmente en contraposición a la doctrina que no considera la sociedad civil o política algo más que una agregación de elementos, y que tiene por el contrario, de la misma sociedad un concepto individualista o atomista.

Tal doctrina que es la de los liberales puros, no ve más que el imperio de la libertad; y en nombre de esa libertad quiere que se permita a cada uno hacer lo que a bien tenga, con la condición de que no se pisoteen los derechos ajenos, y así, desvincula y desmorona la sociedad en un verdadero individualismo molecular.

La libertad no es para el liberalismo un medio de conseguir los bienes más grandes, sino su propio fin ya que ella es el máximo de los bienes. Así, la libertad, separándose de toda norma, es contraria a la razón y con el principio individualista, se hace esencialmente inmoral e ilógica. Para dar un fundamento filosófico aun más acentuado a la teoría liberal, al criticismo de Kant, fuente de tal doctrina, agrega después la teoría rusioniana del hombre naturalmente bueno y la doctrina racionalista del siglo XIX para la cual "siendo la esencia racional de la cual participa el hombre, el principio de toda la vida moral, el hombre lleva en sí mismo la idea soberana, es autónomo en sentido absoluto, la justicia le es innata e inmanente y la libertad encuentra su ley en él mismo". Es fácil, sin embargo, observar que el hombre de Rousseau es un hombre ideal y que bajo el empuje de la lucha del uno contra el otro, de las crisis, de las huelgas, de los contrastes entre capital y trabajo, del abuso económico en el trabajo de la mujer y del niño, las condiciones paradisiacas de existencia previstas por la teoría liberal no son más que utopías en las cuales se resuelve el derrumbe del principio liberal, de la infalibilidad en las presuntas leyes económicas del liberalismo.

Pero después, como acontece con el concepto liberal, al disolverse la sociedad en los individuos que la integran, arruinan también en virtud de los principios que están en la base de aquel concepto, las bases religiosas y morales en la conciencia de los particulares.

Efectivamente, el liberalismo jamás se ha exhibido como teoría de obra descristianizadora o de perversión religiosa de la sociedad. "Escrutada la conciencia de muchos liberales, ha dicho el P. Semeria (La herencia del siglo, Génova, 1900, conf. III, p. III) y encontraréis una superficial estimación de la utilidad del cristianismo que determina el respeto exterior, pero traicionada por un íntimo y fatal desprecio".

Se sacrifica además con el elemento religioso, el elemento moral, valiéndose de la moral utilitaria o independiente, predicada por Bentham y por Stuart Mill. Y en el campo jurídico se tiene la autonomía kantiana del hombre, fin de sí mismo, lo que conduce a la absoluta desorganización social.

Desde el punto de vista rigurosamente moral el principio liberal de la libertad absoluta, choca contra el concepto moral de la misma, en cuanto que, mientras este concepto une los ánimos por la comunidad de fin que asume la dignidad y la importancia de un deber, el principio liberal los divide por un fin individual que es *egoísmo*.

Pero, pasando al campo rigurosamente económico y a la aplicación del concepto de la libertad económica en relación a las exigencias del orden moral, nosotros comprobamos que el criterio regulador fundamental más caro a los economistas liberales es el que enseña a producir el máximo en riquezas con el sacrificio mínimo posible; criterio que puede valer si se aplica honestamente según el orden natural y jerárquico de las relaciones humanas, y siempre que no sea considerado como el único motor de la actividad económica y no implique: 1) —Que al observarlo deba considerarse el hombre aislado, sino más bien social, y 2) —Que no mire el placer como el máximo bien de la vida.

Así, pasando específicamente a los valores económicos del capital y de la propiedad, observamos que la libertad económica quiere, según el concepto atomista de los liberales, que el empleo del capital sea libre de cualquier restricción y que puede aspirar aun al monopolio no controlado y absoluto, mientras no puede negarse que la función del capital depende esencialmente de la del hombre, del trabajo y de la naturaleza. Y como no se reconocen fines morales de ningún género, ni al empleo del capital, ni al uso de la propiedad, con el concepto liberal, cae toda consideración tendiente a dar relieve a la función social de la propiedad privada, al precepto evangélico (*quod superest date pauperibus*) y a las intervenciones legítimas, como expropiaciones por pública utilidad del estado, en el reglamento del factor económico "propiedad".

Así, considerando el valor económico del trabajo, la doctrina liberal concibe tal valor únicamente como una recompensa sacada de toda relación que valga a ennoblecerlo más allá de lo que son los límites de su materialidad; concibiéndolo, pues, en sustancia, como una realidad puramente mecánica, se deriva que el trabajo viene a ser un simple instrumento de producción, por lo cual, la norma económica se hace brutal hasta el punto de pretender que el salario sea reducido al mínimo posible y que el horario por el contrario, sea llevado al máximo. En suma, no tiene en cuenta que el trabajo es un valor humano, que, como tal, es inseparable de la personalidad humana y que tiene que ser defendido y respetado.

Además, en cuanto mira propiamente a las relaciones entre capital y trabajo, los liberales, aun considerando el trabajo como un simple instrumento de producción, reconocen, a nombre de la libertad, que el contrato de trabajo por el cual un obrero ofrece sus fuerzas y el patrón las acepta, debe ser libremente negociado y concluído, pero en realidad, dejan que el obrero estipule dicho contrato bajo el temor del rechazo, de la desocupación o del hambre, y por lo tanto su consentimiento sea sólo aparentemente libre y que el patrón se sustraiga de la obligación de restituir al obrero, bajo la forma del salario, lo equivalente a la fuerza-trabajo dispensada por él.

Por el contrario, la relación entre capital y trabajo debe estar regulada sobre la base de un criterio natural y humano que reconozca de cualquier manera al obrero, el derecho de exigir la paga necesaria a su subsistencia.

Finalmente es injusta, egoísta y abiertamente contradictoria la exigencia liberal, al negar a los obreros el derecho (que es una libertad natural) de asociación, cuando se sabe que el origen del consorcio civil, lo mismo que cualquier otro consorcio, está precisamente en la natural sociabilidad del hombre, según lo enseña León XIII en la "Rerum Novarum" y al negar al estado el derecho de intervenir en el reglamento de las relaciones entre el capital y el trabajo desde el momento que también aquí, como dice León XIII en dicha encíclica "la tutela de la sociedad fue encomendada por la naturaleza al sumo poder: tutelar las partes, porque la filosofía y el evangelio nos dicen que el gobierno está instituído para beneficio de los gobernados y no de los gobernantes".

Llevado al campo político-social el principio de la libertad absoluta e incondicionada de procurarse la riqueza, puede producir, como en

efecto ha producido ya, consecuencias dañosas, como son la libre y desenfrenada competencia que pone sustancialmente al débil en manos del fuerte, y la acumulación excesiva de capitales, de lo cual deriva el hecho de que en el régimen de absoluta libertad económica viene a faltar, en sustancia, una justa repartición de la riqueza, una repartición hecha con relación a la actividad y a la diligencia de cada uno y en cambio se nota que la pequeña y mediana propiedad, son absorbidas por la propiedad grande.

En términos muy significativos enseñaba Proudhon en sus tiempos que "el monopolio es el acabóse fatal del urbanismo que lo causa a través de una incesante negación de sí mismo". (Contradiction économique, IV ed. vol. I, p. 220).

En primer lugar, la antisociabilidad de un sistema que reposa sobre el principio de la libertad absoluta, está demostrada claramente por las consecuencias que se derivan en la práctica de aquel sistema; y tal es el aprovecharse del obrero, o en general el abuso contra el trabajo y las alteraciones o contrabandos de la mercancía producida. Por otra parte, la escuela individualista del liberalismo clásico no concibe el capital y la propiedad como un deber social, o lo concibe como tal en forma económicamente insuficiente; para ella, capital y propiedad son fuerzas económicas que en el fondo operan disociadas del consorcio por fines exclusivamente personales, traducidos frecuentemente en violaciones o negaciones de los derechos ajenos y sobre todo del trabajo, que como ya se dijo, no es para los liberales, otra cosa que una mercancía, que, según la ley de la demanda y oferta el patrón busca tenerla a bajo precio y el obrero venderla al mayor precio posible. Y no se piensa que, la ley de la oferta y la demanda, cuando se trata de contraponer fuerzas desiguales, sólo conoce aplicaciones inicuas donde no hay para ello correctivos previstos e impuestos por la ley moral y por la ley positiva. Si por otra parte, es verdadero, como escribe Bechaud (L'école individualiste, París, 1907 p. 154) que la historia del siglo XIX es una historia de luchas económicas y de conflictos entre capital y trabajo, si es verdadero que aun hoy día —y es el mismo Pechaud quien escribe al comienzo del presente siglo— cada vez que surge una huelga, se oyen las mismas recriminaciones contra el liberalismo económico y la anarquía industrial, es signo evidente de que la tesis liberal, según la cual, la ley de la oferta y demanda es una ley natural absolutamente inmodificable, no es tan sólida como piensan sus secuaces.

Con el Cartismo y con los "trade-unions", se inicia ciertamente

aquel movimiento de defensa de los intereses de categoría que demuestra al fin de cuentas, la insuficiencia social del principio de oferta y demanda si se deja sin control.

La vulnerabilidad teórica de la doctrina liberal encuentra al fin su comprobante al constatarse que la vitalidad de aquella doctrina, en el terreno práctico, constituye un recuerdo o un nostálgico deseo, en cuanto que hoy, en el terreno de la acción social, vemos que los excesos de la escuela liberal han provocado, nada menos que la reacción al socialismo colectivista.

* * *

Pasemos al examen de la solución socialista acerca de la cuestión social. Históricamente, el socialismo inicia su proceso rápidamente evolutivo, en la mitad del siglo XIX cuando, con el surgir de las grandes industrias, con la propagación de las maquinarias, con la formación de las grandes propiedades y con el desenfreno de la competencia, y en general de la lucha comercial, los trabajadores concentrados en las grandes ciudades y alejados del aislamiento, comienzan a darse cuenta de su doloroso estado y reaccionan con furiosa desesperación ante el abuso capitalista.

Comienzan a comprender también que más allá del campo económico existen otros valores que defender y apreciar a un tiempo, pues por ejemplo, caen en la cuenta de que el término "LIBERTAD" si se aplica al potente es sinónimo de independencia, y si se aplica al débil, el mismo término no significa más que "opresión".

El freno de la religión en tal estado, no tiene ninguna eficacia, y el pueblo se alza abiertamente en estado de rebelión frente a las clases elevadas.

El pensamiento socialista, por otro aspecto, sobre las bases de las experiencias hechas, viene encauzado por teóricos que, como sabemos, tienen como cabeza a Marx, el cual a su vez se dirige al idealismo de Hegel o al materialismo de Fierbach y al compaginar tan opuestas doctrinas, desarrolla toda una filosofía apellidada de la "*Praxis*". Naturalmente, la obra de los pensadores socialistas ha sido tan diversa como las contingencias históricas. El alemán Lasalle con la broncínea ley de los salarios, desarrolla una apasionada predicación acerca de la cooperativa y en general de la necesidad que el obrerismo tiene de conquistar el poder para librarse de la tiranía de los capitalistas.

Con Carlos Marx, patriarca moderno del socialismo científico, o colectivista moderno, se perfecciona el pensamiento socialista y se complementa con la predicación revolucionaria de Bakunin que basa cada juicio suyo en la idea dominante de la revolución.

En el campo puramente científico a través de la historia, está dividido el camino socialista en tres fases distintas: la primera *utópica*, caracterizada por el primer período de las intentonas revolucionarias; la segunda, que se inicia con el año 1880 en el cual se emite la fórmula científica de la teoría, siguiendo las huellas de la obra de Marx; y la tercera, en la que se provee a la aplicación práctica de la teoría, mediante la conquista de los poderes públicos.

Conocidos son los principios socialistas enunciados por Marx:

"La producción económica y la unión social, que como explica Engels, se deriva necesariamente en cada época histórica, son base de la historia religiosa, política e intelectual de la misma época" (Introducción al manifiesto). Este materialismo histórico es, como se ve, una necesidad, y por consiguiente es absoluta la negación de la libertad (y de los valores morales) a que da origen.

"En la producción social de su vida (amonesta Marx en su introducción a la crítica de la economía política), los hombres contraen algunas relaciones necesarias, determinadas, independientes de su voluntad. Estas relaciones de producción corresponden a cierto grado de desarrollo de sus fuerzas materiales productivas. No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino, es la existencia social la que determina su conciencia." Por lo demás, según el concepto marxista, el factor económico llega a ser el determinante de la evolución del orden social.

Enseña Marx en su mismo estudio: "el modo de producción de la vida material, determina, de una manera general, el proceso político y social de la vida".

Otros teóricos del socialismo, alarmados por la contradicción entre la situación histórica y sus construcciones, han buscado la manera de atenuar lo absoluto de los principios marxistas.

Para Sorel, por ejemplo, el materialismo histórico no pretende hacer derivar la alta estructura social de la baja estructura económica, sino que quiere solamente aclarar la primera, amoldándola a la segunda; mientras Engels asegura que ni él ni Marx han querido decir más que "según el concepto materialista del mismo, la producción y reproducción de la vida material constituyen en último análisis el momento de-

terminante de la historia... pero no su único momento determinante"; al paso que Bernstein, afirma "que las causas económicas no hacen más que predisponer el terreno para la aceptación de determinadas ideas; pero el modo como se desarrollan y amplían éstas, y la forma en que se concretan dependen del coeficiente de una serie completa de desarrollos." (Die voraussetzungen des sozialismus und die aufgaben der socialdemocratie, Stoccarda, 1899 p. 9). Pero en sustancia, la proposición marxista queda en la base de la construcción socialista. Desde el punto del materialismo histórico es fácil objetarles que si se niega la libertad de los individuos, llegando a tener la historia un proceso evolutivo propio, de carácter objetivo, independiente de la voluntad humana, se niega la moralidad de las acciones humanas, desde el momento que el orden social no es querido ni presidido por un concepto superior de justicia social, sino que se forma y se desenvuelve como el resultado necesario de leyes inmanentes, reguladoras del proceso económico. Respecto a los otros factores ideológicos de la historia, si no se llega a negar que la historia resulta también de otras manifestaciones psico-sociales, sin embargo su participación no sólo carece de autogenesis sino que asume casi el carácter de "posterius" y también por lo tanto, cronológicamente depende de la realidad económica.

Labriola, a la pregunta "si entre las varias circunstancias, según las cuales los hombres hacen su historia, existe una categoría especial de hechos que intervenga siempre como causa del desarrollo del proceso histórico y lo predetermine, o sea, para usar de la expresión de Engels, lo determine en último análisis", responde que: "el concepto materialista de la historia, asigna precisamente este papel a las relaciones económicas que se desarrollan dentro de la sociedad".

En especial: 1)—Mientras las relaciones políticas en las cuales se concentra la idea y la estructura del estado, dependen directamente de las relaciones económicas, los elementos del espíritu y de la cultura son una manifestación de éstas, menos directa y menos inmediata, pero no menos determinada; y 2)—Fundamento de todos estos elementos es el hecho básico de la división de la sociedad en clases.

Así concebido el materialismo histórico no resiste a los asaltos de un análisis crítico que arranque del conocimiento psicológico del hombre, dejando a un lado lo que puede ser insuficiencia directa por defecto de lógica o de pruebas; porque vemos que el conjunto de los factores morales, sociales, espirituales, e intelectuales que constituyen el alma humana es un todo irrompible e insuprimible a través del cual se reali-

za unitariamente la participación del individuo en la vida del consorcio y que, cuando el factor económico constituye, lo que ocurre frecuentemente, una ocasión aun necesaria de actividad humana o específicamente intelectual esto no significa que deba absolutamente existir incompatibilidad entre dicha necesidad y la libertad humana.

Ni la teoría materialista puede resistir válidamente los ataques de un análisis histórico en cuanto que, por complejo y laborioso que sea un examen de la historia, no puede constatar que la determinación y sucesión de los grandes sucesos históricos escape —si no siempre, al menos con frecuencia— a un juicio que excluya la influencia de los factores extraeconómicos y que quiera detenerse en lo que es una justificación puramente materialista de esos sucesos. Bastaría pensar, desde el punto de vista de la experiencia histórica, en la historia del cristianismo que es en el fondo, la historia de constantes y heroicas actuaciones de los principios evangélicos, de la justicia y de la caridad. Pero en el terreno propiamente moral, el materialismo histórico queda enclavado en una terrible, indestructible y fatal contradicción. Si se niega el libre albedrío (lo que por lo demás no resulta haber sido hecho por los defensores de aquella teoría con lógica consecuente y con el propósito de sostener más que sus supuestos, una verdad objetiva) ¿para qué pregonar la necesidad de una organización proletaria mundial desde el momento que el curso de la historia es fatal y mecánico?

En verdad, la teoría del materialismo histórico nació por la necesidad de justificar, desde el punto de vista teórico, la tendencia a la conquista del proletariado y por lo mismo no puede dejar de resentirse de lo artificioso de su origen.

La filosofía idealista de Hegel, que florece precisamente cuando se inicia la elaboración de la doctrina del materialismo histórico, partía de la misma razón: *la necesidad*, que en aquélla se realizaba con la destinación panteísta y en ésta por el contrario, en forma más brutal y absorbente, para justificar el triunfo de una vida materialista y de una aspiración a la conquista de un afianzamiento de la fuerza física. Pero en una y otra teorías, los valores ideales de la justicia y de la libertad estaban oprimidos y por tanto provocados a la reacción.

En el otro postulado fundamental del cual se nutre la llamada teoría del "plus valore", la doctrina socialista se presenta a una crítica lógico-histórica no menos eficiente que la que acabamos de refutar acerca del materialismo histórico. Dice Marx que pocas horas de trabajo bastan para producir y justificar el salario recibido por el obrero y que las

demás, que representan la diferencia entre tal cantidad de trabajo y las horas completas que el obrero trabajó, constituye el “plus valore”, es decir, una ganancia lucrada indebidamente o mejor usurpada por el patrono, por cuya determinación viene emprendida y utilizada la distinción aristotélica entre el valor de cambio (relacionado a la capacidad de ser permutado) y el valor de uso (considerado bajo el aspecto de la necesidad que se mira y de las utilidades económicas producidas).

Esta es, en síntesis, la segunda enunciación básica de Marx, por la cual la medida del valor económico de las cosas y de los servicios debe sustancialmente estar cumplida sólo sobre la base de la cantidad de trabajo que le corresponde, con exclusión de la influencia de cualquier otro factor. Para Marx, pues, la oposición entre capital y trabajo es irreductible: no se le niega al capital la entrada al proceso de producción, pero se constata su real eficacia, o mejor, no debiendo ser el precio de venta superior al de producción, se le niega en sustancia al capitalista el derecho a ganancia alguna. Y como el capitalista no se deja despojar de lo que él injustamente quitó y que va a acumular la propiedad privada, se origina la ineludible supresión de la propiedad privada y la lucha de clases.

La debilidad de semejante tesis aparece por lo tanto evidente. Me limitaré a observar en primer lugar que con ella queda sin demostrar cómo se formó propiamente, por efecto del “plus valore” el primer capital, ya que no se puede pensar, como Marx, en la esclavitud de los negros, en la época de los descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI ni en el hecho violento del alejamiento contemporáneos de los arrendatarios que abandonaron los campos, los cuales se convirtieron en bosques o prados ya que el capital existía antes y de todos modos no pudo dejar de obrar una fuerza no física (yo diría económica) en la constitución de la esclavitud, dado que la fuerza física favorecía a los esclavos y la sujeción esclavística se ha formado históricamente.

De todos modos es aún discutible, en asunto de violencia, que esta ayude al progreso del capital. En verdad, las clases opresoras y violentas difícilmente realizan los desenvolvimientos del capital al paso que las inteligentes y pacíficas, y hasta las mismas oprimidas, como los artesanos del Medio Evo y los hebreos dispersos siempre por el mundo, demuestran que están en grado de operar en tal sentido más eficazmente.

Pero el error fundamental de Marx está en haber transformado la posibilidad en necesidad. No se niega que es posible que la violencia en sus varias formas según los tiempos, entre en la constitución del capital.

Lo que se niega es que tal constitución del capital sea absolutamente necesaria y fatal. Si así fuese, sobre todo, debiéndose aceptar, como lo hace Marx que el “plus valore” va aumentando progresivamente por fuerza de inercia determinando así irremediamente un aprovechamiento siempre creciente, no se explicaría cómo muchos industriales y empresarios hayan acabado, y acaban por quebrar. ¿Por qué negar en definitiva, que al proceso formativo del capital pueden concurrir las cualidades de inteligencia y de preparación del empresario o mejor aún, la coordinación de las actividades y esfuerzos del empresario o patrono por un lado y del obrero por el otro? ¿Cómo se hace para afirmar que es del todo utópico el que una parte del “plus valore” deriva por ejemplo, del mercado de productos y por tanto de un elemento que es extraño a la producción? ¿Y cómo se puede decir que el trabajo tiene derecho al valor completo, si no se demuestra que el trabajo está todo en el valor? El valor de un bien no puede estar representado y asignado sino por su utilidad respecto al deseo o a la necesidad que se tiene de obtenerlo. Al lado, pues, de tal elemento esencial de la utilidad, pueden concurrir otros elementos como la fatiga que la producción de la mercancía ha costado y su mayor o menor escasez; por lo tanto, el valor de uso quita un elemento fundamental en la determinación del valor del bien económico. Marx nos habla del valor de uso y nos dice: “La relación de permuta de las mercancías está caracterizada evidentemente por la abstracción que se hace de su valor de uso” (Das Kapital, vol. 1 n. 12) y que “en cuanto a la permutación todos los valores de uso son iguales... con tal que se encuentre en una conveniente proporción”; pero no se da cuenta, hablando así, que olvida una realidad insuprimible, la realidad de los intercambios, la cual no prescinde del elemento “calidad”.

Esto en lo que se refiere a los dos conceptos fundamentales del socialismo: el del materialismo histórico y el de la teoría del “plus valore”. Pero como hemos dicho, el socialismo postula, como teoría derivada, la abolición de la propiedad, como medio de producción, puesto que ella es considerada como sostén del actual funcionamiento capitalista. Lo cual es insostenible puesto que se niega que la propiedad pueda dar un producto natural. La propiedad no es el resultado de un pacto social sino el objeto de un derecho natural, que el hombre tiene con respecto a los medios de producción y que está relacionado a la necesidad en que se encuentra el hombre de defender el fin de la propia conservación. Y este derecho natural se refiere no solamente a los frutos del trabajo sino también a la tierra que los produce, desde el momento que la propia con-

servación es una necesidad de carácter continuo, y por lo tanto este derecho tiene que referirse a los productos de todos los años. Por otra parte también desde un punto de vista rigurosamente lógico, decir que "la propiedad es un hurto" no significa otra cosa que confirmar que el concepto de propiedad es anterior al del hurto e implícitamente reconocer que hay una propiedad que no es hurto. Todavía dicen los socialistas que la propiedad así como el capital, es productor del "plus valore" y como tal debe suprimirse. Pero también esta afirmación es gratuita puesto que no se muestra previamente que el derecho de propiedad no existe, mientras nosotros juzgamos y comprobamos que él aun desde el origen en la forma de la ocupación primitiva, en virtud y por efecto del derecho de conservación es legítimo y produce valor legítimo y útil ya sea al individuo, ya sea al consorcio familiar y social.

Ni hay que pensar que la abolición del derecho de propiedad sea ventajosa, como dicen los socialistas, más bien que dañosa, como en efecto sería.

Enseña a este respecto Sto. Tomás que "para el vivir social es necesaria la propiedad privada por tres razones: en primer lugar porque cada cual es más solícito en procurar el bien cuando sabe que no será de los otros sino suyo. En segundo lugar porque los trabajos humanos se realizan y se llevan a buen fin con más orden, cuando cada cual debe responder por sí mismo; si a cada cual le pertenece indistintamente el ocuparse en ellos resulta una gran confusión y una menor perfección. En tercer lugar la propiedad ayuda más a conservar la paz y la tranquilidad públicas, puesto que cada uno se limita a lo propio y con eso se satisface, mientras vemos con frecuencia las peleas y discordias entre aquellos que poseen en común y con división." (Suma Teológ. 11, 11 a., q. 66 a. 2).

La doctrina socialista frente a la antítesis que se determina entre los explotados, esto es los proletarios de un lado, y los explotadores, es decir, los burgueses capitalistas por el otro, predica lo ineludible de la lucha de clases y por tanto recomienda que se utilice más bien ese medio de conquista que se considera elevado sobre la fatalidad histórica, como un elemento real de la vida social que debe ser activada y robustecida y como una razón profunda de progreso para la sociedad.

Pero además dicho postulado no se fundamenta sobre sólidas bases históricas. Y es precisamente la historia la que se encarga de desmentir a Marx, con la indudable expansión del capital verificada después de los tiempos de Marx, expansión que se ha realizado por efecto de la

táctica de las multitudes, de la organización del proletariado y de la acción reguladora del gobierno.

También cooperan a demostrar la falsedad de los argumentos de Marx el evidente mejoramiento de las condiciones económicas del obrero contemporáneo y lo muy difundida y vigorosa que se halla la pequeña propiedad, que el socialismo marxista quería abolir principalmente entre la clase media. Si todo este orden, —dejando a un lado el hecho de que en el campo de los seres naturales no es absolutamente verdadero que la lucha por la vida sea ley universal (recuérdese aquí las formas de simbiosis y de asociación)— demuestra que la lucha de clases no es completamente ineludible, no menos difícil será demostrar que la lucha misma no puede considerarse como instrumento de progreso.

Medio de perfeccionamiento de la sociedad, cuando la constituyen seres libres es, según la doctrina cristiana, la caridad, el auxilio y la solidaridad y no la ley de la fuerza, como lo reconocen hasta algunos materialistas, como por ejemplo Loria (quien enseña que entre los hombres ha de sustituir la alianza a la lucha, el altruismo al egoísmo, el amor a la simple unión social. (Rev. Intern. de Sociología, junio de 1896, p. 446).

La vida social está de tal modo organizada que en ella es indispensable la armonía y la mutua comprensión y la asistencia de clases.

Pero, en concreto, la doctrina socialista manifiesta su insuficiencia cuando se trata de llevar a la práctica la socialización de las capacidades productivas.

Ante todo, ¿en dónde se halla la precisa discriminación entre bienes productivos y los de simple placer?

Y después, ¿este trabajo de organización a qué criterio debería confiarse, al criterio de la distribución regulada por las fuerzas del trabajo o al criterio de la libre escogencia del oficio o profesión?

¿Y en qué forma se aplicaría el criterio adoptado?

¿Y cuáles serían las consecuencias si se aplicase el segundo criterio?

Según mi modo de ver la doctrina socialista no responde satisfactoriamente a estas preguntas.

Y después, la producción, en tal caso, sería verdaderamente activa y dotada de la máxima capacidad de desarrollo.

¿Y cómo deben distribuirse las ganancias del trabajo?

O, según el criterio del tiempo de trabajo, en el cual injustamente, al menos desde el punto de vista socialista, se premiaría al trabajador más hábil con daño del menos capacitado; o según el criterio de la obra

realizada se entiende, sobre la base no de la obra en sí sino del trabajo que ella realiza, en el cual caso no se ve cómo se pueda comparar el trabajo de un zapatero con el de un médico; o finalmente según el criterio de las necesidades particulares, pero entonces, ¿cómo se podrán establecer las verdaderas necesidades? La verdad es que todo el pensamiento socialista se presenta inaceptable por su manifiesta irreligiosidad.

Marx, fundándose en la filosofía de Hegel que quiere explicar el mundo sin un Dios trascendental y en la filosofía de Fierbach, según la cual, Dios es una creación del hombre, considera la religión como un peligroso y narcotizante motivo de resignación para el obrero, del cual se aprovechan como instrumento de opresión los usurpadores y en particular la Iglesia que él considera como enemiga de todo progreso y de toda civilización.

El socialismo es irreligioso, ya sea que se considere en el campo teórico, ya sea en el moral y por consiguiente no puede sustancialmente compaginarse en ningún programa positivo de trabajo con la doctrina social cristiana, a no ser que se transforme, apartándose de sus primeros postulados doctrinarios.

Toniolo decía (*La scuola cattolica* septiembre 1899): "La ciencia cristiana coincidió y coincide con la doctrina socialista en la crítica del sistema social y económico del liberalismo... pero el acuerdo entre ambas doctrinas se limita tan sólo a lo que se podría llamar: crítica próxima o positiva, y por nada absolutamente se entiende aquella crítica remota o final o... teleológica, o sea, a la que se remonta hasta las causas supremas".

Estas palabras mejor que cualquier otro discurso, enfocan y aclaran el hondo antagonismo que separa de las soluciones liberales y socialistas, en el campo sociológico, la solución cristiana que no significa más que la práctica de los grandes e inmortales principios del evangelio.

Por. FERNANDO DELLA ROCCA,
della Università di Roma.

EL ANTES Y EL AHORA

*La postura metódica en las ciencias naturales
y en las del espíritu*

Por FRANCISCO ROMERO

En las averiguaciones recientes sobre el saber científico, ha quedado ya establecido —y, al parecer, firmemente— la distinción de dos orbes, el de la naturaleza y el del espíritu, cada uno con sus peculiaridades bien definidas y especial régimen de conocimiento. Sobre esa distinción habría mucho que decir. Cuando se habla del orbe del espíritu como distinto y separado del orbe natural, no se pretende adjudicar al primero carácter antinatural ni sobrenatural, sino marcar simplemente una diversidad, señalar una irreductible diferencia entre ambos. El orbe del espíritu comprende todo lo humano: el hombre en sí, individual y colectivo, y sus acciones y productos. Englobar todo esto bajo la denominación de espíritu es sin duda un tanto vago y desde luego abusivo, porque, evidentemente, no todo lo humano es espiritual, si nos atenemos a una definición o caracterización del espíritu clara y rigurosa. Pero creo que deberemos transigir con la denominación, autorizada ya por un empleo casi común y refrenada por el más ilustre tratadista del asunto, Guillermo Dilthey; con la reserva, sin embargo, de que al tratar del espíritu mismo no es conveniente ni lícito mantener tan peligrosa vaguedad. Otras veces (como en Rickert) la separación se ha establecido entre la naturaleza y la cultura; aquí el inconveniente consiste en no asignársele puesto adecuado al hombre, que no es naturaleza ni cultura, y el separar demasiado al hombre de la cultura, cuando ni el hombre es concebible sin la cultura, ni la cultura sin el hombre. Hay ventaja en preferir la distinción naturaleza-espíritu, a pesar de todos los reparos que suscita, salvándolos con apropiados sobreentendidos y reservas mentales, tendientes a evitar la descuidada atribución de sentido y carácter espiritual al ser todo y a todas las obras del hombre.