

# fs

## REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Núm. 141 • Vol. XXXVI

ENERO-MARZO 198

LA TAREA  
SOCIOLOGICA

ALFONSO C. COMIN  
"IN MEMORIAM"

EL ENCUENTRO  
MARXISMO-  
-CRISTIANISMO

MEMORIO SOCIAL

EXPOSICION DE 1904

1904

# REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

FOMENTO SOCIAL  
BIBLIOTECA  
- 4 MAR. 1981

## VOLUMEN TREINTA Y SEIS

Reservados los derechos de  
propiedad literaria

# 1. EDITORIAL

## La temática de Alfonso C. Comín

Hace exactamente cuatro años y en el contexto de un número monográfico de nuestra revista dedicado al tema de «Eurocomunismo y Cristianismo», publicamos un artículo de A. C. COMIN Sobre la militancia de cristianos en el Partido. En él ofrecíamos a nuestros lectores una primicia de lo que pocos meses después constituiría uno de sus libros más importantes: *Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia*. No era la primera vez —ni fue la última— en que *Revista de Fomento Social* abordaba críticamente la problemática de la relación *Marxismo-Cristianismo*, ya en sus aspectos más teóricos, ya en los más inmediatamente prácticos de la posible colaboración entre marxistas y cristianos, incluso en el caso extremo de la llamada «doble militancia».

La muerte —acaecida a mediados del pasado año— de ese gran hombre, ese gran amigo y ese gran cristiano que fue Alfonso COMIN, nos ofrece de nuevo la oportunidad de volver una vez más sobre ese tema. Pero junto con él, vamos a abordar en este número otros varios, que también están estrechamente ligados, tanto con las preocupaciones científicas, humanas y cristianas de COMIN, como con las que son propias de nuestra revista. Además, en esta ocasión, el plan concreto del número y su efectivo desarrollo ha corrido básicamente a cargo de una de las entidades que integran nuestro Consejo Asesor y que comparte nuestras preocupaciones y objetivos: nos referimos a la Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas (ESADE) de Barcelona, de la que Alfonso era profesor.

Ha sido precisamente otro profesor de ESADE —A. MARZAL— quien, con ocasión de su muerte escribió una de las semblanzas más certeras y profundas sobre su personalidad (*El País* 1-8-10). En ella se apunta a algo que no ha sido resaltado por la mayoría de los comentaristas y que constituye la principal razón de que *Revista de Fomento Social* dedique un número al estudio de los temas que constituyeron la preocupación humana y académica de COMIN:

«que Alfonso Carlos era antes que nada, vital e intelectualmente, un teólogo, si por teología se entiende lo que ésta realmente es, la *intelligentia fidei*. Es decir, la búsqueda permanente, con la cabeza y con el corazón... del sentido de la vida desde la ultimidad del Misterio (con mayúscula, y, para Comín, con nombre, misterioso, pero nombre, el de Dios)».

MARZAL saca de ahí esta consecuencia que nos parece también importante para la recta inteligencia del sentido de esta publicación.

«Su activismo político, decidido y entregado, ha impedido a muchos, con los árboles, ver aquel bosque que configuraba —y configura— su vida. Todo lo más —y es algo que han subrayado todos los comentarios, incluso los de agencias— se ha visto en Comín al teórico empeñado en compatibilizar y hasta en articular la esperanza cristiana con la esperanza marxista. Pero lo que se escapa, a mi juicio, en ese concreto subrayado, es que eso, siendo verdadero, sólo fue una anécdota concreta de su vida en el sentido d'orsiano, no la categoría definidora de ella como camino.»

Es esa categoría definidora de la vida como camino, pero no el mismo camino, ni la anécdota (o la actitud más o menos crítica ante ella o ante la forma concreta de ser realizada) lo que da unidad a las diversas colaboraciones que aquí se incluyen. Es posible que algunas de ellas no compartan la anécdota, sigan caminos muy diferentes y pongan una letra distinta a la misma música de fondo. Es lo que afirma de sí mismo y de su relación con COMIN, A. MARZAL:

«El y yo también comulgábamos —en todos los sentidos del término— en la música y nos peleábamos —casi también en todos los sentidos del término— en la letra. Pero ambos presuponíamos cómplicemente que lo esencial era la música. Una música, eso sí, que si expresaba, desvelándolo, el sentido de las cosas, tenía necesidad de encarnarse... en una letra precisa, estructurante y útil, sin la cual la fe, en vez de música y símbolos significantes, sería irremediablemente sólo alienación y escapismo vacíos.»

Creemos que las diversas colaboraciones que siguen son con letras muy diferentes, otros tantos intentos por concretar esa música.

\* \* \*

En la primera parte y bajo el título general de «La tarea sociológica» se recogen cuatro colaboraciones que abordan, sin pretensiones de exhaustividad ni de estricta sistemática, otras tantas cuestiones de las muchas que entraron en el campo de interés científico de COMIN. Abre camino R. TORNABELL, que centra su estudio —Eficacia y desarrollo económico— en esas dos cuestiones que —según él— constituyen dos puntos fundamentales del libro más importante de toda la producción de COMIN: España del Sur. Respecto a ambas nos llama la atención sobre la profundidad humana con que su autor enfoca y enriquece la constelación de problemas técnicos que en estas cuestiones se implican y que hace que nunca olvidemos la aparente perogrullada de que «los problemas de

los hombres, aun los económicos y los industriales, son fundamentalmente humanos» (p. 10). Desde esa óptica se juzga al Desarrollo Regional y los modelos seguidos en España para abordar el problema y desde esa óptica se analiza igualmente el mismo concepto de eficacia de un sistema económico y se intenta definir con toda precisión cuáles son los objetivos humanos a que tiende y debe tender esa eficacia.

Uno de los efectos del subdesarrollo regional, y concretamente del de la España del Sur, ha sido el fenómeno de la emigración y, en particular, de la emigración a Cataluña. El constituye otra de las preocupaciones clave de COMIN y a él se dedica el trabajo de J. N. GARCIA NIETO, Condición obrera y emigración. Tras tratar de analizar el fenómeno tal como dramáticamente ha tenido lugar (en sus vertientes objetiva y subjetiva), el estudio desemboca en la proposición de unas «hipótesis de trabajo» —elaboradas desde una perspectiva (marxista) de clase— sobre cómo se articula y debe articularse la integración del emigrante en la cultura catalana y en el movimiento obrero. En esencia la tesis fundamental es ésta: que «para el inmigrante el proceso de descubrir la conciencia nacional catalana pasa por... la incorporación al movimiento obrero catalán», ya que el movimiento obrero (que «debe mucho a los trabajadores emigrantes») «es parte integrante de la cultura catalana».

Tanto en la España del Sur, como en otros importantes escritos de COMIN —p. ej., en Per a una estratègia sindical— se concede una gran importancia al tema del control obrero de la gestión empresarial, como una de las principales tareas de un sindicato renovado. El estudio de Manuel LUDEVID, Por la democracia industrial, está dedicado a examinar los diversos modelos que se ofrecen en Europa (el alemán, el británico, el sueco y el de la C. E. E.) para responder a esta cuestión y de ese modo, romper, por un lado, «la pretensión derechista de arrinconar el sindicato en el estrecho marco de la política de rentas» y, por otro, lograr «la creciente participación del ciudadano en todo lo que afecta a su vida y trabajo», en un momento en que la izquierda debería haber aprendido la lección de «que la mera socialización de los medios de producción, si no va acompañada de un profundo control y participación democráticos, puede convertirse en una nueva forma de dominación despótica» (p. 48).

Finalmente C. OBESO bajo el título La relación profesional-cliente dedica su colaboración a otro tema también querido de COMIN, el de la Sociología de las profesiones, que él sin embargo estudia desde una perspectiva no marxista. Desde ella nos hace ver indirectamente que, en la sociedad y en relación con el fenómeno del profesionalismo, existen mecanismos de predominio de unos grupos sobre otros que no encajan netamente en los habituales esquemas marxistas.

\* \* \*

La segunda parte, está íntegramente dedicada al tema de «El encuentro Marxismo-Cristianismo.» En ella la colaboración de M. CORBI, Estructura y función del pensamiento religioso, proporciona un marco formal, elaborado y expuesto en un elevado nivel de abstracción, para iluminar algunos aspectos —en nuestra opinión, sólo los puramente axiológicos con precisión de los ontológicos— del fenómeno de la «doble militancia».

El trabajo de J. TRAVE, El debate cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia, constituye en cambio una exposición sintética, un comentario y casi una paráfrasis de los temas concretos que aparecen en el libro de COMIN sobre este asunto, enriquecida por algunas observaciones personales o deducidas del debate que el libro provocó.

A un nivel intermedio entre dos de las colaboraciones anteriores se sitúa el estudio de J. MIRALLES: «Encuentro ético»: cuestión al Marxismo y al Cristianismo. En el fondo nos parece que se trata de un intento de profundización en la doble articulación Ética concreta-Marxismo y Ética concreta-Cristianismo, que subyace al «encuentro ético» es decir, al tipo de acercamiento cristiano-marxista propio de la «doble militancia» y distinto del mero diálogo teórico Cristianismo-Marxismo y del «encuentro pragmático» (p. 86). El estudio, sin embargo, se mantiene básicamente en un nivel formal.

Una impostación algo diferente que supera el marco de lo meramente formal tiene el artículo de E. M. UREÑA, Los cristianos y el método de análisis marxista. El punto de partida lo constituye una afirmación ya familiar a nuestros lectores (véase, p. ej., en esta revista Matías GARCIA, vol. 31, pp. 156 y ss. y vol. 32, páginas 35-41 de 1976 y 1977): que desde el Cristianismo no habría graves objeciones que hacer a una militancia cristiano-marxista si se acepta el Marxismo «sólo como un método de análisis de la realidad social y no como una cosmovisión que pretende explicar la totalidad de lo real» (p. 95). Pero, en línea con lo que desde estas páginas más de una vez hemos insinuado, ello requiere el profundizar sobre qué se entiende en concreto por «análisis marxista». Esa profundización y el resultado a que ella conduce desde una perspectiva cristiana es la labor que se propone ese último artículo.

Abriendo sus páginas a esta plural contribución para el esclarecimiento crítico de las cuestiones que constituyeron los principales núcleos de estudio y reflexión de Alfonso Carlos COMIN, Revista de Fomento Social cree prestar el mejor homenaje a su figura.

## 2. PRESENTACION

*Emilio García Gómez, en el prólogo al libro que acaba de publicar Alianza Editorial «El Siglo XI en 1.ª persona», dice que hay terrenos científicos en los que hoy es preferible conversar con los muertos. Este número dedicado a Alfonso Comín es precisamente todo lo contrario. La nostalgia del desaparecido, el recuerdo que no quisiera serlo porque quisiera a Alfonso entre nosotros, y precisamente, en el quehacer científico. Porque este número, y este homenaje, quieren testimoniar, precisamente, la dimensión académica de Alfonso Comín. Quizás la nota más creadora e irrepitable de Alfonso Comín, en su tarea académica, fue la aventura de un hombre llevado por dos polos que siempre lucharon por hermanarse: la pasión y el rigor científico. Fue una búsqueda perpetua, oscilando en este doble eje que, si le alejó de un cierto cartesianismo, lo hizo hondamente interpelante. Pienso, con todo, que, a medida que la vida avanzaba, el rigor encauzaba más y más la pasión con que afrontaba los temas, todos.*

*Una pasión que se traducía en entusiasmo que comunicaba a los otros en la siempre árida tarea del trabajo científico; que se revelaba en aquella su curiosidad constante, y en un optimismo al abordar los problemas que rayaba, a veces, en la fogosidad; y, al mismo tiempo, hombre de rigor en disciplinas áridas, como la sociología, cuando los hechos se resisten a análisis superficiales; de un rigor casi maniaco en la utilización de las estadísticas. Sus escritos sobre Andalucía, son para mí el ejemplo más claro de esta rica bipolaridad. Libros comenzados con pasión, en la propia Andalucía—donde le traté con una cierta intimidad por vez primera—. Pero esta misma pasión le llevó a tratar con una tal meticulosidad la refundición de «España del Sur», que la muerte se lo ha llevado en pleno quehacer.*

*Esta doble característica significó un doble papel de revulsivo y de crítica que ejerció una fuerte influencia en aquellos que, de una u otra manera, colaboraron con él en el ESADE. Un vacío difícil de cubrir. Tanto por lo que hace referencia a la sensibilidad social que transmitía en su docencia, como en este ir más allá del academicismo.*

*La temática que Alfonso Comín cubrió en el campo específico de ESADE fue múltiple. Con la refundición de «España del Sur», quería de nuevo analizar los desequilibrios regionales del desarrollo español. Una Andalucía que afloraba temáticamente en sus estudios sobre la inmigración, sobre la conciencia de clase de los inmigrados y su integración a la «conciencia catalana». Su intento de descubrir los elementos vitalizadores para Cataluña de la inmigración, le hacían un protagonista destacado en la eterna polémica con los lerrouxistas.*

*Los costos sociales del desarrollo económico: accidentes de trabajo, degradación ecológica, desigualdad de rentas, costos síquicos, costos culturales y políticos, otros tantos temas que centraban su interés y se reflejaban en sus seminarios.*

*Un campo en el cual, pasión y rigor, lucharon por descubrir la lógica interna que lo guiaba a denunciar falsos cientifismos, fue todo lo referente a la organización del trabajo. En parte su libro «Per a una estratègia sindical» (1970), quiso cuajar esta reflexión. Reflexión que profundizó de manera particular, en la acción sindical en la empresa: Tema clave —a su juicio— si se quiere evitar la disociación entre la acción global del sindicato para defender salario y ocupación del mundo obrero, y los problemas concretos del trabajador en el puesto de trabajo. Sus artículos «Cap a una política sindical a l'empresa», «Cap a una acció sindical a l'empresa», reflejan bien la mentalidad de Comín. Para avanzar hacia la participación obrera en la gestión de la empresa, el sindicato debería partir siempre de la «condición de fábrica».*

*En esta misma línea se estaba polarizando más y más cada día—tema del que hablamos en la última conversación que sostuvimos en mi despacho—en el papel de los técnicos, su progresiva salarización y acción decisiva en la futura labor sindical. «Los nuevos técnicos», publicado en «Cuadernos para el Diálogo» en el 74, fue una primera reflexión que hubiera tenido, pienso, desarrollos futuros.*

*No agoto seguramente con ello todo el abanico temático que afloraba en los escritos, clases y seminarios de Alfonso Comín, y no esbozo tan siquiera, los campos religioso y político, alrededor de los cuales han girado todos los homenajes a Alfonso Comín después de su muerte. No me resisto—con todo— a notar que en política su honestidad nos ha legado un raro ejemplo.*

*Sí quiero, en cambio, recordar a un hombre que en la tarea académica y en la política—que en la tarea de su vida—buscaba siempre el sentido de las cosas. Una búsqueda del sentido desde el hecho religioso, o para decirlo en una palabra a la que habremos de retomarle el sentido, desde un plano teológico. Ciencia, política, religión, han hecho de Alfonso Carlos Comín, en formulación afortunada, un testimonio insólito.*

*Para una institución académica como ESADE, perder un profesor dinamizador, trabajador incansable y riguroso, lejos del academicismo e inyectando alma en todo aquello que todos sabemos que no es neutro, constituye una pérdida irrecuperable. Como lo ha sido para todos aquellos que hemos colaborado con él tantos años.*

XAVIER ADROER

Director General de ESADE

### 3. ESTUDIOS

#### 3.1 LA TAREA SOCIOLOGICA

## Eficacia y desarrollo económico

Por Roberto TORÑABELL \*

Este artículo ofrece una serie de reflexiones sistemáticas sobre el tema, a partir del libro de Alfonso C. Comín: «España del Sur».

#### 1. INTRODUCCION

En este número especial de la revista y a propósito de la muerte de Alfonso C. Comín, el examen de sus aportaciones a la Economía, si bien no es exhaustivo, parece en cierta forma obligado porque por espacio de varios años, y en su condición de profesor de ESADE, contribuyó desde distintos enfoques al análisis económico. Dada la amplitud de sus múltiples centros de interés, nos ha parecido conveniente limitar el contenido del artículo a la eficacia, entendida en sentido económico, y el desarrollo, este último a partir de la investigación que Comín llevó a cabo acerca de las condiciones socioeconómicas de Andalucía y que se plasmó en *España del Sur*.

Si bien la búsqueda apasionada de la justicia social parece presidir, cuando no dirigir, toda la obra de Comín, el examen de sus escritos, y especialmente los que se refieren al desarrollo regional, revelan que, en última instancia, lo que le preocupa es la eficacia del sistema. Pero esta eficacia la entiende no sólo en la asignación de los recursos sino en la distribución de la renta. Y no sólo en la obtención de un nivel dado de producción sino en la gestión interna de la unidad de explotación, con todo el entramado de relaciones que tienen cabida en el seno de la empresa.

Con el propósito de revisar las contribuciones de Comín al análisis de la eficacia y, repetimos, ciñéndonos tan sólo a algunos aspectos concretos, a continuación se examinan, en distintos apartados, las relaciones existentes entre eficacia y desarrollo por una parte, y, por otra, la íntima conexión entre formas de mercado, dimensión de las empresas y bienestar social. Llegados a este punto es preciso advertir que en muchos aspectos Comín no pretendió abordar el estudio de la realidad—una realidad por la que siempre se sintió atraído y que tanto nos ayudó a comprender—desde una óptica estrictamente económica. Pero precisamente por ello, y gracias a su visión con sentido de totalidad, problemas tales como la eficacia de los polos de desarrollo o la dimensión óptima de la empresa, por citar tan sólo los más próximos, pudo abordarlos con resultados notables porque podía soslayar los esquematismos y adentrarse en la verdadera naturaleza de las cosas.

---

\* Profesor del Dpto. de Finanzas de ESADE (Barcelona)

## 2. DESARROLLO REGIONAL

Posiblemente Comín no se propuso en ningún momento adentrarse en el campo del Desarrollo Regional propiamente dicho. En todo caso su objeto de estudio fue más amplio y diverso, porque esa amplitud le venía dada no tanto por el objeto, cuanto por la metodología que orientaba su quehacer. En el caso de *España del Sur* (1), el economista asiste, quince años después de su publicación, a un enfoque que sorprende por su riqueza y cautiva por las sugerencias que todavía hoy estimulan la imaginación del lector. Ha ocurrido con el Desarrollo Regional lo que con otras disciplinas: el esquematismo reduce las dimensiones del problema a unas pocas consideraciones y el objeto va perdiendo su natural complejidad para verse despojado de toda referencia a la realidad. No ocurre esta desviación en el trabajo de Comín y resulta en ocasiones difícil separar la vertiente del sociólogo de la del experto en organización industrial, y la del tratadista en temas económicos de la del fino psicólogo que nos recuerda la aparente perogrullada de que «los problemas de los hombres, aun los económicos y los industriales, son fundamentalmente humanos».

Conviene recordar que cuando Comín escribe sobre el subdesarrollo de Andalucía se ha abierto paso en España la idea de que el crecimiento regional no debe oponerse al crecimiento nacional. El Banco Mundial había dado a conocer el Informe sobre la economía española y las recomendaciones no podían ser más contrarias al proceso de eliminación de las desigualdades regionales. Los polos de Desarrollo parecían la nueva panacea de los tecnócratas y el estado de opinión favorecía la creación de esos puntos localizados de crecimiento. Comín se opone vivamente a este estado de cosas—no fue, afortunadamente, su voz la única—y, anticipándose en algunos años a las críticas de los Polos de Desarrollo, advierte a los tecnócratas de cuáles son las verdaderas dimensiones del problema del Desarrollo Regional y, en concreto, de las causas del atraso de su querida Andalucía. Tres ideas pueden centrar la concepción de Comín: 1) frente al principio de la difusión del crecimiento, según el modelo de los neoclásicos, debe oponerse el principio de la «causación acumulativa»; (Myrdal), 2) en una estructura industrial desarticulada, los polos de crecimiento se convierten en «islotas de modernismo», y, 3) la justicia social es una condición necesaria (posiblemente en sentido keynesiano) para alcanzar niveles de demanda efectiva adecuados para el posterior desarrollo de la región a partir de un mercado interior propio.

2.1. Por lo que se refiere al modelo neoclásico, el Informe del Banco Mundial había señalado: «más allá de cierto punto (...) puede existir un conflicto entre la elevación del nivel medio de renta del país y la difusión de la renta de una forma más igualitaria en el mismo». Porque la recomendación que la Misión formulaba al Gobierno se inscribía dentro de la ortodoxia neoliberal y, en este sentido, indicaba, «El Gobierno ha manifestado que su objetivo primario es el ritmo máximo de crecimiento de la economía en su conjunto y que el desarrollo regional deberá impulsarse solamente cuando no interfiera en un grado significativo con el logro de aquel objetivo. La Misión considera que, a largo plazo, este enfoque proporcionará el máximo beneficio al pueblo español en su conjunto.» Para los expertos del Banco Mundial—según pusieron de relieve, entre otros, Emilio de Figueroa y el propio Comín bastaría con dejar que la movilidad de capital y trabajo redujera por sí misma las desigualdades regionales. Pero esa deseada movilidad no valora los costos sociales y

(1) COMIN, Alfonso Carlos, *España del Sur*, Ed. Tecnos, Madrid, 1965.

el desarraigo de los emigrantes que deben buscar en otros medios los lugares de trabajo que no han encontrado en su lugar de nacimiento o residencia. En este sentido, Comín no duda en destacar el sacrificio humano de los emigrantes andaluces y, siguiendo a Gunnar Myrdal, se pregunta por la realidad de la pretendida movilidad del capital. Porque lo cierto es que las regiones más desarrolladas succionan el ahorro de las más rezagadas, advierte Comín, un fenómeno que tres lustros después está pidiendo todavía soluciones concretas. En definitiva y según el principio de la causación acumulativa, las desigualdades regionales se amplifican con el tiempo porque los efectos tienen un carácter multiplicador.

2.2. De la misma forma en que Comín se oponía a la concepción neoliberal de la movilidad de los factores como factor autorregulador de los desequilibrios regionales, también como humanista se opuso abiertamente a todo modelo de desarrollo regional que no fuera armónico. Y entendía la armonía no sólo en lo que se refiere a la composición de la estructura productiva sino que, quizá llevado por su sentido de la *metron* y el equilibrio, nos habla de la armonía espacial, del equilibrio en el número de empresas (proporción de empresas medianas y grandes), del equilibrio de las inversiones materiales respecto a las que hemos dado en llamar sociales y que él centraba en la formación de dirigentes, cuadros y trabajadores, además de las de todo orden que constituyen la infraestructura que hace posible la vida de una sociedad moderna (2).

La idea del desarrollo regional como proceso armónico contrasta con las explicaciones parciales de todos conocidas, lo que no excluye el hecho de que Comín fuera consciente de que toda industrialización tiene un carácter discontinuo. Por lo que se refiere a esas explicaciones parciales, mientras los postkeynesianos han hecho hincapié en el lado de la demanda y han estudiado el crecimiento regional a través de la incidencia de las relaciones acelerador/multiplicador sobre la demanda agregada, los neoclásicos, por el contrario, centran su análisis en la oferta y pretenden explicar a través del producto, potencial o real, la situación y perspectivas de una región dada.

Comín no podía aceptar esas explicaciones parciales. Porque como sociólogo era conocedor de las desigualdades sociales de Andalucía, de la jerarquía de las clases sociales y, en definitiva, ya en la Tercera Parte de *España del Sur* se ocupaba de los centros de decisión y las relaciones de poder en las empresas de la región. Y por lo que corresponde a los neoclásicos, la realidad misma le demostraba palpablemente que la succión de los

(2) Podría ser aventurado decir que COMÍN tenía del desarrollo regional una concepción biológica, pero lo cierto es que su orientación sociológica le lleva a una visión dinámica que contrasta con los esquematismos al uso en aquellos años en nuestro país. Haciendo suyas las sugerencias de AGARWALA Y SINGH, cuyo libro había alcanzado entre nosotros cierta difusión, pide a la Universidad que se interese por los problemas de la realidad y los aborde desde una perspectiva que no fuera subsidiaria de teoría y modelos concebidos para otras sociedades y condiciones.

Señala en este sentido (*Ibid.*, p. 171): «el desarrollo de una zona no consiste únicamente en cumplir las etapas materiales de un proceso productivo que cree unos bienes materiales y salga al paso del endémico paro de la zona: supone movilizar recursos, fuerzas sociales y provocar cambios mentales; y para ello es imprescindible la comunicación, el contacto, la intensificación de las relaciones económicas y sociales, el diálogo público, la acción sindical, etc. Si las máquinas pueden serlo, desde luego los hombres no pueden ser islas».

ahorros era un hecho porque, la otra movilidad, la de los trabajadores, era demasiado hiriente para pasarla por alto. Reconoce, con todo, que las industrias que el INI había promovido—y algunas por parte de la iniciativa privada—en algo habían contribuido al proceso de desarrollo de Andalucía, pero nuevamente plantea su idea del desarrollo armónico. A los planes oficiales—basados en un crecimiento desequilibrado—opone la concepción perrouxiana de las «industrias desarticuladas». Aunque está escribiendo cinco años antes de que aparezca la obra de H. Siebert (3), se encuentra en la concepción de Comín una visión orgánica del desarrollo de la que es difícil separar los factores humanos de los puramente materiales o técnicos. Afortunadamente, la metodología marxista le preocupaba esa concepción **total**, no mecanicista, que separa para mejor unir y desteje los finos hilos del entramado social para desentrañar la dura realidad.

Aunque quizá no se halle presente de una manera explícita, no es difícil entrever en los textos de Comín que el modelo que para Andalucía propone pasa por una visión integral—de la que el hombre es el centro—que agrupa oferta y demanda, productos e insumos. Podría hasta cierto punto decirse que para Comín el producto social se expresa formalmente a través de una función agregada de producción en la que, además de los factores tradicionales de capital y trabajo, dos nuevas variables se incorporan con carácter decisivo: 1) la educación (en el sentido más amplio) y 2) la gestión, entendida ya sea como dirección organizativa o dirección puramente técnica. Una función de este tipo había sido ya propuesta por Marshall, si bien sin incorporar las variables sociológicas que parecen desprenderse de la formulación de Comín.

Quizá no llegó a expresarlo en los mismos términos, pero lo cierto es que tuvo una idea muy clara del modelo de desarrollo que convenía a la región andaluza. Los enclaves mineros—dominados desde siempre por el capital extranjero—no pasaron de ser meros puntos de escasa repercusión. Y las grandes industrias no indujeron en la medida adecuada las típicas relaciones que dan base a un verdadero desarrollo industrial (4). Tampoco fueron bien concebidos los polos de desarrollo porque, según una definición clásica, sólo puede conceptuarse como tal todo conjunto de industrias interdependientes que se encuentren en expansión dentro de un área dada. Dentro del polo debe existir, por una parte, una industria clave o industria motriz y, por otra, un conjunto de actividades ligadas al sector clave. Para que tenga ese carácter de industria motriz será preciso que se den las conocidas condiciones de que, 1) se esté expandiendo a una tasa elevada, 2) tenga un elevado nivel de producción y 3) esté fuertemente interrelacionada con las restantes actividades de la región (relaciones hacia adelante y hacia atrás). Por su propia naturaleza, la industria motriz, desde un punto de vista estático, genera una

(3) SIEBERT, H., *Regional Economic Growth, Theory and Policy*, International Text Co. Scranton, Penn., 1969.

(4) No existen en **España del Sur** referencias directas, explícitas, de las relaciones intersectoriales, pero del análisis se desprende que COMIN las tuvo muy presentes. Desde un punto de vista teórico y en relación al influjo directo de un sector sobre otros podemos distinguir: 1) el efecto de la multiplicación en cascada (efecto Leontief), 2) el efecto de polarización de base y lateral (Perroux) y, a medio y largo plazo, en cuanto al equipamiento, el efecto inducido de aceleración (Aftalión) y el efecto de la inversión asociada (Perroux, Matilla y Youngson). En el texto se identifican—con distinta intensidad—algunas de estas relaciones, poniéndose de relieve las causas de todo orden que impidieron el desarrollo de Andalucía, especialmente en lo que toca a la industrialización. Véanse en este sentido los capítulos VI, VII y X.

demanda de inputs y permite sostener la producción de las industrias a ella ligadas. Por el lado del producto, proporciona inputs a los demás sectores y, en ciertos casos, puede proporcionar un mayor poder de compra al sector familiar, así sea por la vía de la reducción del precio de sus productos.

Desde un punto de vista dinámico—que sin duda tenía una importancia decisiva para el desarrollo de Andalucía—la industria clave aprovecha las economías de escala internas que los volúmenes de producción crecientes le permiten alcanzar. Por otra parte, las economías de escala y las innovaciones reducen los precios de la gama de sus productos, creando de este modo economías externas pecuniarias. Finalmente, al difundirse los conocimientos técnicos—y las propias prácticas de gestión—otras empresas mejoran su capacidad tecnológica y/o organizativa, dando lugar a la aparición de economías externas inmóviles o, lo que es lo mismo, surgen las llamadas economías de aglomeración. Pues bien, Comín constata que ese modelo teórico se ve en Andalucía frustrado por un conjunto de causas: 1) por una parte, no existen verdaderas industrias motrices, 2) las relaciones interindustriales son escasas o muy débiles y, 3) las grandes empresas, situadas en el contexto de industrias desarticuladas pasan a ser «islotos de modernismo». Los conocimientos y las técnicas organizativas no se difunden, las economías externas se diluyen y, el factor decisivo para Comín, las estructuras de poder y las desigualdades sociales (5) impiden la extensión de un empresario innovador y arriesgado.

2.3. Por último, el pensador cristiano se manifiesta en su decidida búsqueda de la Justicia Social. Pero no se trata de un simple postulado evangélico. Son para Comín las propias condiciones objetivas las que piden—exigen—quebrar los privilegios. Porque—y aquí se manifiesta aparentemente como keynesiano, cuando en realidad sigue a los clásicos—tan sólo una justa distribución de la renta alimentará una demanda efectiva capaz de sostener un desarrollo equilibrado (6).

En definitiva, el círculo se cierra: en unos años en que se hace ostentación de inversiones materiales, Comín pide que se invierta en el hombre. Cuando se esgrimen las elevadas tasas de crecimiento para todo el Estado, él pide un desarrollo armónico y que se valoren los costos sociales del «milagro económico español». ¿Qué Contabilidad Nacional ha medido el desarraigo y el no-ser de los emigrantes? Y cuando se habla de la esperanza de la Reforma Agraria desesperanzada, pide la equidad social que ha de ser base y alimento de la demanda efectiva que debe expandir el mercado interior de Andalucía. Quince años han transcurrido desde que Comín nos dejara su diagnóstico para las tierras más ricas de las Españas y, apenas unos pocos meses desde su muerte,

---

(5) Anteriormente hemos tenido ocasión de destacar la concepción armónica de COMIN respecto al desarrollo regional (véase la nota 2). Si para él debe existir un cierto equilibrio entre el tamaño y número de empresas, la participación de los sectores industriales, los conocimientos y los flujos de recursos, es en lo social donde el sociólogo se manifiesta plenamente en su visión igualitaria: las causas del subdesarrollo hunden sus raíces en las profundas desigualdades que la propia clase dirigente crea y tiende a perpetuar. En los años del consumismo y la tecnocracia, los años del expansionismo, COMIN reclama una nueva civilización, la civilización del trabajo. Y nos recuerda aquella frase de GANDHI, según la cual «civilización» significa en goujarati «buena conducta».

(6) HARBERGER, Arnold, «Monopoly and Resource Allocation», *American Economic Review*, Mayo 1954, 44, pp. 77-87.

quizá todavía podemos con él preguntarnos: ¿qué mejor forma de conocer la realidad sino acudiendo a la realidad misma?

### 3. EFICACIA DEL SISTEMA

No cabe duda de que, en la dilatada vida profesional de Comín, España del Sur, más que ningún otro libro, constituye su obra fundamental. Y tampoco es aventurado decir que los resultados obtenidos marcan de manera decisiva su posterior evolución intelectual. Porque quien se enfrenta con los problemas del desarrollo regional se ve muy pronto atrapado por los finos hilos de Ariadna: debe entenderse las con la eficiencia de las unidades de producción—unidades que tienen a menudo centros de decisión situados fuera del propio espacio regional—y la teoría de la inversión. Debe adentrarse en las relaciones interregionales y explicar el origen y sentido de los flujos de bienes y recursos en general y debe, en definitiva, plantearse el examen de la fisiología de un organismo que forma parte de un sistema más amplio, del que no siempre recibe influjos benéficos, especialmente en el caso de Andalucía (entonces y ahora, quince años después de realizado el estudio). Pero sale bien librado de la tarea y sabe encontrar salidas oportunas sin perderse en el laberinto de datos y relaciones, de modo que, insistimos, los resultados de su estudio de alguna forma han de influirle hasta su temprana muerte. Por lo pronto y reconduciendo el tema al propósito de este artículo, la eficacia del sistema en general habrá de acompañar las preocupaciones de Alfonso Carlos en los años que siguen a la aparición del libro.

Esa preocupación por la eficacia se revela con toda evidencia en diversos capítulos de la obra y desde distintos ángulos, pero aquí sólo nos referiremos a la eficacia en sentido económico y, con un carácter selectivo, hemos agrupado en tres secciones el tratamiento que a nuestro juicio puede ilustrar el interés del autor por estas cuestiones. Nos referimos primero a la eficacia en la asignación de los recursos. A continuación y en el contexto de la Economía del Bienestar, se revisan las relaciones de monopolio y desarrollo, para pasar a continuación a la concepción de la empresa, los problemas de dimensión y mercados y, por último, las nociones de eficiencia interna de las unidades productivas.

#### 3.1 Monopolio, desarrollo y bienestar social

No dejó Comín en ningún momento—y desde distintos ángulos—de atacar el capitalismo monopolista y las rentas que la concentración genera. Y resulta curioso observar que coincidía en esa crítica, si bien fuera distinto su propósito y alcance, con la que, de alguna forma, la propia teoría neoclásica formulaba. Para la doctrina de la mano invisible la competencia basada en los precios conduce a una asignación de los recursos—pero no a una distribución de las rentas—que es óptima en el sentido de Pareto. Esa asignación eficiente se consigue a través de movimientos «costless» a lo largo de las curvas de costos y demanda. La competencia evitará el despilfarro de recursos y las empresas tenderán hacia la dimensión óptima. Pero lo cierto es que, según hemos apuntado anteriormente, la evidencia demuestra—y Comín no había cesado de señalarlo para nuestro país en concreto—que la competencia no se basa en precios sino en procedimientos, publicidad, innovaciones, etc., en cuyo caso la sociedad sufre una pérdida de bienestar. Si bien Amartya Kumar Sen nos ha recordado que el óptimo paretiano puede coexistir con una situación en la que la mitad de la

población se muera de inanición, la doctrina smithiana nos ofrecía como aspecto positivo la promesa de que en la búsqueda del beneficio—conviene recordarlo, la única posible en la doctrina de la mano invisible—los recursos serían asignados de la forma más eficiente posible.

En el plano de las constataciones empíricas, Arnold Harberger demostró (1954) que las pérdidas de bienestar que las situaciones de monopolio provocan no son realmente significativas. Por espacio de casi un cuarto de siglo estos resultados han sido objeto de renovadas polémicas pero, como señalan Marris y Mueller (7), los economistas neoclásicos tienen muy arraigado el credo de que las pérdidas que la sociedad sufre pueden soslayarse. Comín no aceptó nunca ese pretendido credo. Sus investigaciones acerca del subdesarrollo de Andalucía le habían demostrado precisamente lo contrario (8). Y tampoco aceptaba la visión neoclásica para las regiones o nacionalidades más industrializadas, apartándose en este sentido de la escuela del crecimiento desequilibrado.

Schumpeter (9) fue uno de los primeros autores—año 1934—en considerar que el papel de los empresarios—los realmente emprendedores—reside en la introducción de toda una serie de innovaciones, siendo los beneficios o rentas del monopolio el incentivo para actuar en esta dirección. Para Schumpeter el desarrollo económico tiene lugar a través de la implementación de nuevos productos, procesos de producción y técnicas de organización, y el empresariado innovador es el encargado de aplicar todas estas innovaciones. Ahora bien, la renta o beneficios del monopolio que los innovadores reciben son de corta duración: cada innovación es muy pronto imitada y sustituida por otra. En definitiva, las rentas del monopolio son tan sólo un breve respiro para que el empresario encuentre una nueva posición de privilegio pues, en suma, cualquier empresa que se contente con su posición actual de monopolio será barrida por la dinámica de las fuerzas competitivas que Schumpeter describe.

Una vez rota la autarquía y por espacio de algunos años, algunos sectores del empresariado español parecieron seguir ese modelo schumpeteriano. En su búsqueda por las rentas del monopolio «innovaron»—con todas las reservas del caso— y el *perennial gale of creative destruction* que Schumpeter había descrito, pudo también observarse en España, cuando menos hasta bien entrada la década de los años setenta. Pero si bien Comín no discutió el hecho del mal llamado «milagro económico español», fue muy crítico al denunciar que se había conseguido a costa de los trabajadores:

«Pero, en el fondo, el 'secreto del milagro' es el mismo: es decir, la no contabilización de los costos dialécticos de las desigualdades».

Como ha señalado recientemente Manuel Ludevid (10), Comín enumeraba

(7) MARRIS, R. y MULLER, Dennis C., «The Corporation, Competition and the Invisible Hand», *Journal of Economic Literature*, vol. XVIII, marzo 1980, páginas 32-63.

(8) COMÍN ve en los desequilibrios la causa del subdesarrollo y el impedimento para que una región, o una sociedad, puedan salir de él. Como sociólogo se esfuerza en demostrar que la clase dirigente tiene como finalidad el mantenimiento de las desigualdades. Veía en el monopolio, como en toda situación desequilibrada, el medio para desviar recursos en favor de los que detentaban, desde distintas posiciones, el poder y control de los medios de producción.

(9) SCHUMPETER, Joseph Alois, *The theory of economic development: An inquiry into profits, capital, credit, interest and the Business cycle*, Harvard U. Press, Cambridge, 1934.

(10) LUDEVID, Manuel, *Quatre notes sobre estrategia sindical*, ESADE, 1980.

en un artículo, siguiendo a Kapp, toda una serie de costos sociales que no habían sido tenidos en cuenta:

- el paro encubierto,
- el paro tecnológico,
- las depresiones (humanas, por supuesto),
- las reconversiones,
- la obsolescencia planificada y la de la promoción de ventas,

y una larga lista que no reproducimos aquí por estar demasiado presente entre todos nosotros.

En el umbral de una nueva revolución industrial y desde otro plano, Galbraith (11) ha retomado la contradicción schumpeteriana para poner de relieve las consecuencias del avance tecnológico en una sociedad capitalista. Sostiene en definitiva que tan sólo las empresas que disfruten de los beneficios propios de situaciones monopolísticas podrán en el futuro subsistir. Si a estas apreciaciones se añade el impacto de una inflación sostenida—como demuestra Ch. Levinson—el aumento de las necesidades de capitales permanentes exigirá, con renovada intensidad, la búsqueda de posiciones de privilegio, precisamente en un período de costos financieros crecientes, mercados en recesión y mayores demandas sociales (12).

### 3.2 Crítica de la concepción neoclásica de la empresa

Fue para Comín una preocupación constante la empresa en cuanto concepto y la empresa como realidad económico-social. En *España del Sur* primero, y luego en todos sus trabajos posteriores, Comín parte de la realidad misma para pedirle al economista—mejor dicho, exigirle—la posibilidad de una democracia política sin la presencia de una democracia económica. En concreto y como fruto de la evolución de su pensamiento, en los últimos escritos acerca de las relaciones de poder en la empresa se planteaba como estrategia sindical la necesidad de pasar de la simple discusión del convenio sindical a una «revisión de la política de gestión de la empresa». En este sentido, Comín va mucho más allá y declara (13):

«[...] se debería pasar de un planteamiento del Convenio como 'una discusión o tira-y-afloja salarial'—tal como tradicionalmente ha ocurrido hasta ahora—a otro planteamiento en el que fuera revisada la política

---

(11) GALBRAITH, J. K., *The New Industrial State*, Houghton Mifflin, Boston, 1967.

(12) La prematura muerte de COMIN, después de penosa y larga enfermedad, no nos ha permitido contar con su prognosis acerca de la evolución de la sociedad actual, enfrentada, entre otros, con los problemas de una reestructuración industrial que, en el caso de nuestro país, se hace más difícil por las condiciones de todos conocidas. En *España del Sur*, y por supuesto no sólo en este libro, Alfonso Carlos insiste en el hecho de que la industria española está regida por financieros y cita el trabajo de SWEEZY—a nuestro juicio sin una crítica adecuada—en el sentido de que el capital financiero se ve apartado de la industria a partir de cierto grado de concentración. Esta tesis, que está en contradicción con las predicciones de HILFERDING, debería matizarse en nuestro medio. Y posiblemente la prolongada crisis económica acentúe el grado de participación del capital financiero, fenómeno que puede acentuarse en Andalucía.

(13) Citado por LUDEVID, M., loc. cit.

de gestión de la empresa' y que permitiera discutir, como mínimo, la posibilidad de unos instrumentos de control de esta política; como consecuencia lógica de este planteamiento más general, la política salarial quedaría incluida implícitamente. Es decir, en el convenio se discutirían las políticas de autofinanciación, de amortizaciones, de selección de inversiones, de expansión de la empresa a corto y largo plazo, de mercados, etc.» (...).

Ha sido poco explorada la senda que debe conducir a esa estrategia sindical de «política de gestión de la empresa», pero quizá no fuera infecunda para la larga y penosa travesía del desierto que la profunda recesión económica 1976-1982 ha sometido a la sociedad española (14). En repetidas ocasiones pidió Comín a ingenieros y economistas que atendiesen en sus modelos a la empresa como encrucijada de relaciones de poder. Pero escasas eran las respuestas que desde la Economía podía encontrar el investigador social. Porque para el modelo neoclásico la empresa no es más que un postulado. Como ha señalado Machlup (15):

«la ficticia empresa del modelo (marginalista) es una entidad **unabrain**, una unidad individual que no tiene que hacer nada, salvo ajustar la producción y los precios de uno o dos productos imaginarios a cada uno de los simples o imaginarios cambios en los datos».

Es muy cierto que otras escuelas han pretendido arropar la desnudez del concepto de empresa de los neoclásicos—y brevemente examinaremos más adelante las distintas aportaciones—pero conviene, aquí y ahora, decir que no es difícil explicarse el hecho de que Comín no encontrara respuesta a sus demandas al mundo universitario. Porque pretendía como sociólogo desentrañar el funcionamiento del organismo social, sobre el que poco podía decirle la Economía.

Anteriormente lo hemos puesto de manifiesto, pero conviene nuevamente insistir en ello: la teoría neoclásica de la empresa no ha podido nunca desasirse de las amarras que debían protegerla pero no separarla de la marejada de la realidad misma. Porque ocurre que debe su origen, su propia finalidad, a la Teoría del Valor y también, por qué negarlo, no poco ha influido en su prolongado cautiverio el momento histórico de su gestación. Para explicar cómo se forman los precios la empresa se concibió como un postulado, más aún, como un mero reactor ante la información que el mundo exterior le ofrece, reducido ese mundo al mercado. Al fin y al cabo—se plantearon los neoclásicos—en una economía capitalista el sistema debería quedar al cuidado del mercado, de modo que éste asegurase en todo momento la eficiente asignación de los recursos. En las condiciones del modelo, si cualquier empresa disfrutase de beneficios extras sería la entrada de nuevos recursos la que se encargaría de transmitir los excedentes. Y si fuera el precio demasiado bajo, sería la salida de recursos la que evitaría todo despilfarro.

La abstracción que los neoclásicos califican de empresa, ese postulado vacío

(14) El paso de una «discusión o tira-y-afloja-salarial» a una «política de gestión de la empresa», como proponía Comín, pudiera ser conveniente y especialmente eficaz en momentos como los actuales de crisis económica. Otra cuestión es quién o quiénes deben soportar las consecuencias de la situación económica.

(15) MACHLUP, F., «Theories of the Firm: Marginalist, Behavioral, Managerial», *American Economic Review*, marzo 1967, pp. 1-33.

de contenido, carente de problemas de gestión y siempre atento al mercado, ha sido descrita con toda precisión por CYERT y HENDRICK (16):

«Dentro del modelo competitivo existe una construcción hipotética llamada empresa. Esta construcción consiste en un criterio de decisión único y una habilidad especial para conseguir información de un mundo exterior, llamado 'el mercado'. La información que del mercado recibe es la que permite tomar sus decisiones; el sistema competitivo procede luego a asignar los recursos y a conseguir el nivel de producción así requerido... Ninguno de los problemas de las empresas reales puede tener cabida dentro de esta especialísima construcción. No existen problemas organizativos, así como tampoco tiene por qué plantearse el análisis de cómo se toman las decisiones...»

Pero para poder explicar cómo se forman los precios—de factores y de productos—y se asignan en general los recursos, tuvieron los neoclásicos que dar cuenta de la conducta del productor, en la vertiente de la oferta, y de la del consumidor, en la vertiente de la demanda.

Se ha dicho que si la finalidad a que debe su origen condicionó el cautiverio de la Teoría Neoclásica, el método marginalista redujo su posible alcance. El Mundo Neoclásico es un mundo racional, de perfecto conocimiento, para lo que es preciso que se den los siguientes supuestos: 1) el hombre (mujer) persigue su propio interés, siguiendo para ello, en todo momento, una conducta racional, 2) cada individuo, ya sea productor o consumidor, actúa también, siempre y en cada momento y/o circunstancias, según lo que le dicta la razón, y 3) puesto que en estas condiciones la razón tan sólo dicta un curso de acción único, las decisiones pueden ser perfectamente conocidas. Como señala SHACKLE (17) «Si todos los individuos, simultáneamente han de actuar de manera racional—en el momento en que cada uno haga su elección—deberán para ello tener conocimiento de lo que otros elegirán. Cada uno debe ser libre de elegir pero, a la vez, cada uno debe también saber cuáles serán las elecciones de los otros».

Ahora bien, y siguiendo a SHACKLE, si las elecciones se dan simultáneamente, y el mundo es racional, ese mundo o sistema de acciones debe abarcar cada una de las acciones y ser, por consiguiente, atemporal: «el marginalismo es un aspecto de un mundo racional y, por su propia naturaleza, un mundo racional debe ser un todo dado, de una pieza...»

Que esto sea así explica cabalmente el hecho de que la teoría neoclásica de la empresa sea esencialmente estática. La dimensión viene dada por su volumen de producción, y su crecimiento por el aumento de ese nivel de producción. La condición de equilibrio exige que la expansión de la empresa se detenga en algún momento. De este modo, la dimensión óptima se hace corresponder al punto para el que sea mínimo el costo medio. Más allá de ese punto, se supone, deberán, necesariamente, existir ciertos obstáculos que impidan el aumento de la dimensión: en competencia pura, el aumento de los costos en respuesta a los incrementos en el nivel de producción; en

---

(16) CYERT, R. M. y HEDRICK, Ch. L., «Theory of the Firm: Past, Present and Future, an interpretation», *Journal of Economic Literature*, junio 1972, pp. 398-412.

(17) SHACKLE, G. L. S., «Marginalism: The Harvest», *History of Political Economy* (Papers on the Marginal Revolution in Economics), vol. 4, núm. 2, octubre 1972, pp. 587-602.

competencia imperfecta, la restricción del mercado (los ingresos decrecientes derivados de la forma de las curvas de demanda).

Como ha señalado MARRIS (18), estamos en posesión de una teoría del crecimiento del organismo, pero no del crecimiento de sus células: «la teoría es estática, cuando menos a nivel microeconómico, incluso después que haya sido modificado para tener en cuenta la continua expansión de la industria y de la economía en su conjunto. En efecto, dada la hipótesis relativa a la dimensión óptima, toda expansión del producto global debe proceder de un aumento del número de empresas antes que del aumento de su producto medio...»

### 3.3 Dimensión y proceso de concentración de las empresas

Martín Bronfenbrenner cuenta que en una ocasión Knight le dijo que el camino más corto hacia el marxismo pasaba por el estudio de la competencia imperfecta. No resulta en este sentido aventurado decir que, si bien la preocupación por la justicia social parece explicar la orientación ideológica de Comín, por el lado de sus trabajos aparecen como una constante—por otra parte común en todos los marxistas—el estudio del problema de la dimensión de la empresa y las formas del mercado. En otro apartado nos referimos a las constataciones empíricas de Alfonso Carlos respecto a la estructura industrial de Andalucía y su análisis de las consecuencias de una industria desarticulada y las relaciones de la gran empresa—a menudo ajena al medio—y el desarrollo regional que se ve frustrado por el aislamiento de las grandes unidades de producción respecto al resto de actividades del espacio económico. Pero, en estrecha relación con el apartado que hemos dedicado a las formaciones monopolísticas, procede ahora referirnos a la dimensión de las empresas y su distribución.

Comín había observado que un tejido social sano va acompañado de un número adecuado de empresas pequeñas y medianas que potencian la actividad de las grandes empresas. Quizá no hay en su análisis una visión dinámica acerca del nacimiento, expansión y posterior evolución de las empresas, pero, en su condición de observador atento de la realidad, había constatado la existencia dispar de distintos tamaños de empresas, constatación no tanto en lo que se refiere al hecho de que no se cumplía el modelo neoclásico y la condición de equilibrio a largo plazo, como a las implicaciones para la existencia de una democracia industrial. Anticipándose a las conclusiones del Bolton Report (19) y guiado sin duda por la metodología marxista, puso especial énfasis en las relaciones de poder y el clima que en los mercados se crea cuando las grandes empresas enrarecen el entorno—mejor dicho, crean el vacío—y restringen la posibilidad de que la urdimbre del tejido social se fortalezca con las sucesivas capas de empresas pequeñas y medianas.

Por lo que se refiere a las virtudes de la gran empresa, Comín se había mostrado en diversas ocasiones escéptico respecto a la pretendida mayor eficacia de las grandes unidades de producción y, en relación al subdesarrollo de Andalucía, había identificado el característico círculo vicioso: 1) las estructuras monopolísticas dificultan el nacimiento y desarrollo de las empresas pequeñas y medianas, porque, 2) por no existir las condiciones mínimas necesarias, tan sólo pueden subsistir las grandes explotaciones con elevada

(18) MARRIS, R., «Why Economics needs a Theory of the Firm», *Economic Journal*, marzo 1972, pp. 321-352.

(19) BOLTON, J. R., *Bolton Report*, HMSO, Londres, 1972.

cuota de mercado y una decidida tendencia a las posiciones monopolistas. Se produce en definitiva una estructura industrial dependiente, enquistada, y el proceso de crecimiento tiene lugar a través de las grandes unidades de producción, a menudo ajenas al contexto social y, en el caso concreto de Andalucía, que tan profundamente llegó a conocer, sin que se produzcan los efectos difusores de la creación de nuevas empresas y puestos de trabajo, frustrándose el desarrollo económico por el debilitamiento de las fuerzas que debían hacerlo posible.

Desde el punto de vista conceptual y de acuerdo con el modelo neoclásico, las empresas deberían tender hacia un determinado tamaño porque, en virtud de la condición de equilibrio a largo plazo, la búsqueda de la dimensión óptima favorecería la existencia de unidades eficientes de tamaños semejantes. La observación de la realidad—en distintos momentos y países—revela que la distribución del tamaño de las empresas no se corresponde con la posibilidad de un equilibrio estático a largo plazo. Como ha señalado T. Y. Shen (20), «la observación casual revela que siempre han existido plantas de diferentes tamaños, con poca tendencia a estar más concentradas en ninguna clase en particular. Esto tan sólo puede significar que no operan en condiciones de equilibrio a largo plazo». Desde luego se presentan ciertos problemas de definición en cuanto a la existencia de empresas con una o más unidades de producción, pero lo cierto es que, medidas las dimensiones en términos de plantas o explotaciones productivas, los tamaños no pueden ser más dispares.

Los estudios acerca de la naturaleza de la distribución de los tamaños de las plantas son numerosos y si partimos de los que se han planteado despojados de todo apriorismo deberíamos citar, entre otros, los trabajos de Hart y Prais (21), quienes descubrieron que, para un gran número de industrias, la distribución del tamaño de las plantas sigue una distribución logarítmico-normal, aunque la larga relación de estudiosos debería iniciarse en Marx (22), Marshall (23), Robert Gibrat (24), Irma Adelman (25) y seguir hasta Ijiri y Simón (26). Robin Marris (27) sostiene que es posible distinguir dos escuelas claramente diferenciadas: la que él denomina «escuela estocástica» y la que, a falta de mejor denominación, podría calificarse de «escuela empíricista».

Para la «escuela estocástica» y como su nombre indica, el crecimiento de una empresa en un período determinado, aunque puede no ser un fenómeno completamente aleatorio, contiene numerosos elementos que dependen del

---

(20) SHEN, T. Y., «Economies of Scale, Expansion Path and Growth of Plants», *Review of Economics and Statistics*, Noviembre 1965, 420.

(21) HART, P. E. y PRAIS, S. J., «The Analysis of Business Concentration: A Statistical Approach», *Journal of the Royal Statistical S.*, 1956, p. 150. 181.

(22) *Ibid.*, p. 45.

(23) MARSHALL, Alfred, *Principles of Economics*, Primera edición, Mac Millan, Londres y Nueva York, 1890.

(24) GIBRAT, Robert, *Les inégalités économiques*, Recueil Sirey, París, 1931.

(25) ADELMA, Irma, «A Stochastic Analysis of the Size Distribution of Firms», *Journal of the American Statistical Association*, Diciembre 1958, páginas 893-904.

(26) IJIRI, Y y SIMON, H. A., «Effects of Mergers and Acquisitions on Business Firm Concentration», *Journal of Political Economy*, marzo-abril 1971, páginas 314-322.

(27) MARRIS, R., *Theory and future of the corporate economy and Society*, North Holland, Amsterdam, 1979.

azar, lo que hasta cierto punto la lleva hacia un modelo markoviano. Por el contrario, la «escuela empiricista» tiende a explicar las concentraciones de empresas y su distribución de acuerdo con determinadas relaciones de causa/efecto. Entre otras constataciones empíricas, Robin Marris (28) ha observado que las empresas tienden a crecer sostenidamente, distribuyéndose su población en torno a tres grandes grupos.

El primer grupo—constituido por un elevado número de pequeñas empresas—se caracteriza por tener tasas de natalidad y mortalidad significativamente elevadas; los «nacimientos» corresponden a la creación de nuevas empresas y las «defunciones» a las liquidaciones o fusiones. Se trata de un grupo que en sí mismo es muy activo, pero cuya aportación al producto global es escasa y su crecimiento débil. El segundo grupo estaría formado por un reducido número de grandes empresas, que crecen a distintos ritmos, y para el que la tasa de natalidad es baja—excepto en el caso de los procesos de fusión—del mismo modo que es reducida su tasa de mortalidad. Los «nacimientos» son, simplemente, las promociones de las empresas del primer grupo. Según Marris—cuyos resultados no son directamente válidos para el caso español—el segundo grupo aporta por sí sólo el 90 por 100 del producto total y el 80 por 100 de su crecimiento. Por lo que se refiere al tercer y último grupo, quedan en él incluidas todas las empresas de rápido crecimiento. En definitiva es el resultado de la promoción de las empresas pertenecientes a los dos primeros grupos.

Sería impropio incluir las observaciones de Comín dentro de la escuela «estocástica». Entre otras razones, porque en sus investigaciones rehuía todo apriorismo y sin duda la ley de Gibrat había de parecerle una hipótesis de trabajo antes que una norma. Sus referencias en torno a la dimensión de la empresa se encuentran en distintos planos. Unas veces nos advierte de las consecuencias del crecimiento desmesurado de las grandes unidades—y las relaciones de poder que de este proceso se derivan—mientras que cuando estudia las causas del subdesarrollo se muestra escéptico acerca de la pretendida mayor eficacia de la gran empresa, particularmente porque no se contenta con medidas puramente privadas y atiende, siguiendo a Kapp, a los costes y beneficios sociales.

### 3.4 Eficiencia económica

Existe evidentemente un conflicto entre dimensión de la empresa y competencia. Cuando el mercado es demasiado pequeño, pocas empresas de tamaño eficiente pueden encontrar demanda para su producción, creándose condiciones monopolistas o, en el mejor de los casos, oligopolísticas. Cyert y George (29), en un trabajo ya clásico y del que no estaría totalmente alejado Comín, distinguen la eficiencia económica en un doble sentido: 1) la eficiencia externa, y 2) la eficiencia interna.

La eficiencia externa es la que ha preocupado tradicionalmente al economista (30). En una economía capitalista, el único mecanismo de control capaz

(28) MARRIS, R., *The Corporate Society*, MacMillan, Londres, 1974.

(29) CYERT, R. M., y GEORGE, K. D., «Competition, Growth and Efficiency», *Economic Journal*, marzo 1969, pp. 23-41.

(30) Por lo que se refiere a la eficiencia externa—la eficiencia en la asignación de los recursos—Comín denuncia el despilfarro de recursos que el propio sistema contempla pasivamente. Al estudiar las inversiones públicas y

de conseguir ciertos objetivos deseables para la sociedad como un todo no puede ser otro que el mercado. Se trata, en definitiva, de la «eficiencia asignativa», que debería procurar que los recursos fueran asignados de manera tal que se alcanzasen los siguientes objetivos: 1) la eficiencia en la producción (dados un *stock* de capital, una tecnología y unos recursos, las empresas deberían producir bienes y servicios con un empleo mínimo de medios); 2) el sistema debe emplear recursos a la innovación de los productos, nuevos y existentes, todo ello tanto en el mercado de productores como en el de consumidores, y 3) los frutos de la eficiencia e innovación del sistema deberían pasar a la sociedad en su conjunto.

En el modelo competitivo de los neoclásicos, cualquier beneficio por encima del nivel «normal», ante la presión de los competidores, sería transferido a los consumidores en la forma de precios menores: cualquier precio por debajo del nivel normal aseguraría, al provocar la salida de las empresas no competitivas, que el sistema no despilfarrara los recursos disponibles. No obstante y a pesar de esta concepción teórica, Cyert y George niegan que el modelo competitivo pueda alcanzar este objetivo. «Nada hay en el modelo competitivo, en cuanto mecanismo de control, que pueda forzar a las empresas a innovar de la misma manera que supone que se induce a las empresas a ser eficientes o a abandonar determinada industria o sector: la competencia perfecta no es ni una condición necesaria ni una condición suficiente para la innovación.» En muchos casos la innovación ha perseguido la búsqueda de los beneficios propios del monopolio, según la versión de Schumpeter acerca del desarrollo capitalista, y no necesariamente la mejora de los productos o procesos.

De hecho, la realidad está muy lejos del modelo competitivo, especialmente en lo que se refiere a la industria manufacturera. Aunque se haya introducido el concepto de *marketable competition*, existe otra dificultad respecto a la eficiencia económica, como señalan Cyert y George: «los economistas han tendido a concentrarse en la eficiencia asignativa, suponiendo que no existe ningún problema de eficiencia interna, ya que se supone que cada producto se obtiene al costo más bajo posible».

El concepto de eficiencia interna, en oposición al de eficiencia externa (o de asignación de los recursos) ha sido tratado por Harvey Leibenstein (31) y se conoce como «Eficiencia-X». Según esta concepción, la empresa (y la propia economía como un todo) no opera en el límite superior de una superficie de posibilidades, habiéndose concluido que la eficiencia debe contemplarse como un objetivo de la gestión (**management**) antes que una función exclusiva del mercado.

Comin no se refirió explícitamente a la «Eficiencia-X», pero en todo caso denunció la cortedad de miras de los que pretenden dejar a las fuerzas ciegas

referirse a las prioridades que el Plan de Desarrollo había fijado para Andalucía, se pregunta por los criterios que deberían orientar las inversiones en zonas subdesarrolladas, reconduciendo el problema al ámbito del Estado. No nos ofrece líneas precisas en torno a cuál sería una posible metodología, pero propone en general programas «armónicos» que estimulen la creación de empleos y hagan posible un tejido social rico en empresas pequeñas y medianas que no se vean ahogadas por el vacío que las grandes empresas pueden provocar.

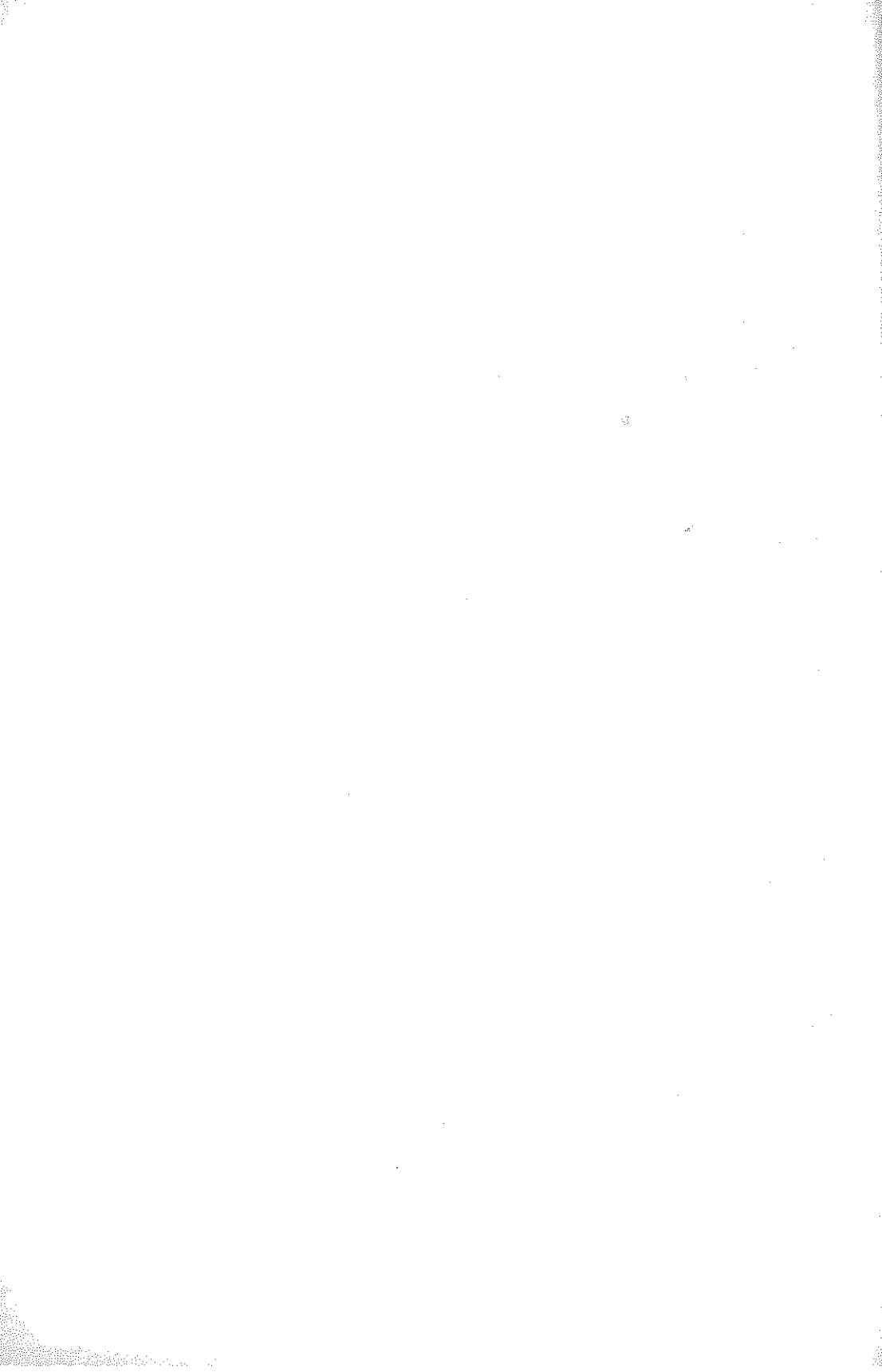
(31) LEIBENSTEIN, H., «Allocative Efficiency vs. X-Efficiency», *American Economic Review*, junio 1966, 99, pp. 392-415; *Beyond Economic man: A new foundation for microeconomics*, Harvard University Press, Massachusetts, 1976.

del mercado la asignación de los recursos de la economía. En su calidad de profesor de una escuela de gestión (ESADE), puso especial énfasis en los problemas de «eficiencia interna»—para seguir la definición de Leibenstein—, enriqueciéndola en su visión integral de la empresa, en la que se entrelazan fuerzas de tan diversa índole como las de carácter psicológico, económico, social y las del propio entorno.

### A MODO DE CONCLUSION

A lo largo del artículo se han examinado algunos de los planteamientos de Comín en torno a problemas muy concretos. Si pudiera anticiparse alguna conclusión acerca de la eficacia—eficacia del sistema y eficacia en cuanto al desarrollo regional—debería destacarse que, cuando estamos construyendo el Estado de las Autonomías, los resultados de la investigación de Comín siguen en buena medida vigentes. Frente a las corrientes en favor del crecimiento desequilibrado opuso el crecimiento armónico, entendiendo éste desde la perspectiva más amplia: crecimiento de sectores y empresas; difusión de tecnología y conocimientos de gestión. En unos años en que se hacía ostentación de las inversiones materiales—a menudo infecundas, porque se remansaban en lo que él calificaba «islotes de modernismo»—Comín proponía, vivamente, invertir en el hombre. Por último, cuando se veía la empresa como una simple unidad de producción—y se confiaba al mercado la asignación eficaz de los recursos de la sociedad—él denunciaba el despilfarro del sistema y alertaba a los conversos a la nueva fe de la tecnocracia que el pretendido «milagro económico» se debía en buena medida a los costos sociales que no habían sido contabilizados.

La ferviente búsqueda de la Justicia Social—y la buena nueva del sendero apenas intuido que ha de conducirnos a la nueva civilización del trabajo—podrían parecernos la manifestación del compromiso del pensador cristiano para mejorar la sociedad a la que pertenece. Pero no se trata de la simple vivencia de un postulado evangélico. Porque a nuestro juicio, y según lo que se desprende de *España del Sur*, son las propias condiciones objetivas las que piden—mejor dicho, exigen—quebrar los privilegios. Palpita en todo el libro, es muy cierto, la idea de que el subdesarrollo se hace endémico cuando las clases dirigentes persiguen mantener las desigualdades y desequilibrios que les benefician, pero es la eficacia del sistema la que exige romper con los privilegios y eliminar todas las desigualdades. Porque, para referirnos a nuestra interpretación del subdesarrollo de Andalucía a partir de la obra de Comín, una distribución de la renta desigual impide, por una parte, la formación adecuada de ahorro, debilita la capacidad del mercado interior y mantiene el estancamiento del producto regional. Por otra parte, esa desigual distribución afecta a las condiciones culturales y de vida de la población y alimenta la acumulación de la clase dirigente porque, ante un mercado deprimido, ésta busca los beneficios anormales a través de posiciones monopolísticas. En definitiva, es la propia naturaleza del sistema la que exige la eliminación de las desigualdades y la búsqueda de la armonía social. ¿Necesariamente en una sociedad sin clases?



# Condición obrera y emigración

Por Juan N. GARCIA NIETO \*

**La población migrante continúa siendo la pieza débil del «table-ro» del sistema, la más traumatizada, la más vejada.**

Cuando se habla de «condición obrera» nos referimos fundamentalmente a tres aspectos: 1) Las condiciones objetivas de vida del trabajador; 2) La conciencia que esas condiciones generan, tanto a nivel individual como colectivo; y 3) La práctica que se deriva de esa conciencia, en vistas a conseguir unos objetivos determinados: sociales, económicos y políticos.

Estos aspectos, determinantes de la condición obrera, deben, en todo caso, entenderse siempre en un contexto preciso del desarrollo social, que, a su vez, viene fijado por el tipo de relaciones de producción dominante. El análisis del primer aspecto—condiciones objetivas de la vida del trabajador—constituye un elemento previo e indispensable para profundizar en todo aquello que determina el contenido global de la condición obrera: la conciencia de clase y la estrategia sindical y política de los trabajadores en su conjunto.

Precisamente el trabajo de análisis socio-laboral que emprendió Alfonso Comín, si bien se refiere a la globalidad de la condición obrera, insiste de una forma muy especial en el conocimiento y descripción de esas «condiciones objetivas» a que se ve constantemente sometido el trabajador. A este aspecto, pues, voy a referirme, sin pretender agotarlo, sino fijándome en aquellos elementos que más presentes están en la preocupación sociológica de A. Comín: **el problema del trabajador emigrante y su encuentro con el trabajo industrial y la cultura de la sociedad receptora.**

## LAS CONDICIONES DE TRABAJO

Las condiciones de vida del trabajador vienen impuestas por la lógica del sistema de producción: el trabajador debe ser una pieza—un instrumento—del engranaje del sistema productivo, que encaje bien, que no distorsione, que esté siempre a punto a la llamada de las nuevas inversiones, o que se le pueda «conservar» en reserva durante los momentos de recesión. Tan simple como esto, y al mismo tiempo tan dramático para el «ser humano» que está y que vive dentro de la «pieza» del engranaje productivo.

Comín—recordando el análisis de Lucio Magri—lo aplica a la situación de la clase obrera en Andalucía y a los trabajadores emigrantes de las zonas del

\* Responsable de Formación Sindical en el Baix Llobregat.

Sur, resumiendo así los objetivos de las minorías dirigentes del sistema: Explotar sistemáticamente los sectores más débiles de la economía y así, apoderándose de una parte de la plusvalía producida por esos sectores, acelerar su propio proceso de acumulación. Tener una amplia reserva de la mano de obra y un ejército de parados que mantiene los salarios en un nivel bajo, aun en los sectores de elevada productividad. Tener a su alrededor un amplio sector atrasado de pequeñas y medianas industrias, capaz de absorber y de atenuar las repercusiones de las oscilaciones cíclicas de la demanda y de los precios del mercado (1).

Frente a estas «imposiciones» el trabajador continúa siendo una pieza para el sistema, que se ve manejada, llevada y traída, abandonada según convenga. Vivienda, ritmos de trabajo, emigración, cultura, inseguridad en el trabajo, futuro de los hijos, paro, consumo fácil y superficial, etc., etc. Todo esto constituyen las piezas del tablero que manejan «inteligentemente» las minorías dominantes para llevar a cabo y consolidar su proyecto.

«Los pasos a dar hacia esa evolución, el camino a seguir, va siendo trazado, quizá con titubeos, pero inflexiblemente, por la minoría dirigente. La desigualdad es la base de la prosperidad y los propietarios privados deben mantener **desigualdad y prosperidad particular** paralelamente. Sus nuevas estrategias, los tecnócratas a sueldo, desde sus despachos con aire acondicionado, rebosantes de prestigio intelectual, dictan los pasos a seguir y colocan los alfiles y las torres en los lugares adecuados del tablero para seguir venciendo en la nueva partida social que se le presenta al país. La estrategia de la desigualdad, base del bienestar de las minorías dominantes y frente a los respetables sueldos de sus fieles servidores, de los intelectuales, mercaderes de la inteligencia y de los decididos tecnócratas, investigadores de la «realidad», constituye la esencia de las preocupaciones de la élite. La estructura se moviliza, evoluciona inevitablemente; la historia presiona y los cambios sobrevienen... La estrategia de la desigualdad en las sociedades industriales, estrategia burocratizada y centralizada ya no trata de resistir a ciertos cambios y reivindicaciones sociales, con peligro de provocar explosiones inútiles. Más inteligente y refinada dirige sus fuerzas y recursos hacia válvulas de escape capaces de desviar la acción obrera hacia objetivos favorables para el fortalecimiento de otra desigualdad, menos aparente, pero no menos real» (2).

## LA EMIGRACION Y EL TRABAJO

La descripción que acabamos de transcribir tiene, evidentemente, unas connotaciones muy directas con todo aquello que afecta a los trabajadores inmigrantes, piezas «privilegiadas» del tablero que han sido utilizadas para que fuese posible el desarrollo de la década de los sesenta.

¿Quiénes fueron aquellos inmigrantes que vinieron a Catalunya? Recordemos unos datos. En lo que llevamos de siglo Barcelona-provincia ha experimentado un crecimiento ciudadano del orden de los dos millones ochocientos mil personas. En los últimos setenta años hay dos épocas de especial auge migratorio. La de los años veinte, con la Exposición Universal de Montjuic de 1929, en que se alcanza una cifra de inmigrantes del orden de 376.081. Y

(1) COMIN, A., *España del Sur*, Ed. Tecnos, Madrid, 1965, p. 565.

(2) COMIN, A., *ibidem*, p. 563.

los dorados sesenta, época del boom industrial catalán, en donde se alcanzan cifras del orden de los 661. 882 inmigrados. El fenómeno se estanca, sin embargo, en los años setenta y especialmente a partir de 1974, en que aumenta considerablemente el índice de paro, alcanzando en 1981 a más de un cuarto de millón. El paro afecta lógicamente a las piezas más «débiles» del engranaje: el 70 por 100 de los trabajadores en paro son de origen migratorio. Más del 40 por 100 proceden de Andalucía. Cerca de un 30 por 100 de Extremadura, y los restantes, de otros sitios de España: Galicia y Murcia sobre todo.

Los datos transcritos son en sí mismos elocuentes. Nuestra preocupación se centra, sin embargo, en conocer el contenido del itinerario de los emigrantes, no tanto su itinerario geográfico, sino el proceso interno de su marcha, a veces sin rumbo, en busca de una vida posible. Es decir, lo que para ellos ha supuesto el traslado de un sitio del «tablero» (lugar de origen) al destino que se les imponía para sobrevivir y para «contribuir al desarrollo del sistema». Nos preguntamos, también, qué ha significado para el emigrante la «adaptación» de trabajador de origen rural al trabajo urbano-industrial.

El planteamiento de estos problemas supone no caer en la trampa de analizar el fenómeno migratorio desde una simple perspectiva positivista y descriptiva. El intento no es fácil, pues no suelen abundar estos tipos de análisis. A título indicativo, y sin ánimo de decir la última palabra, tan sólo como una primera aproximación, éstos serían los primeros datos a tener en cuenta:

#### a) La experiencia de trabajo que aporta el inmigrante

Conocer esto es importante, por cuanto ello nos ayudará a descubrir las dificultades de adaptación a la nueva situación (3).

La mayoría de los inmigrantes (70 por 100) de los años 60 sólo tenía una experiencia de trabajo agrícola, minas, pastoreo y, en algún caso, construcción. El resto trabajaba en carpintería o en oficios artesanales del pueblo. El trabajador, pues, que abandonó el pueblo o la zona rural no aportaba ninguna cualificación profesional en su mayoría y venía con una instrucción de niveles muy bajos. La única salida sería el trabajo de peonaje y el peor retribuido. Por otro lado, se constataba que las empresas donde empezaban a trabajar no tenían ninguna política de formación ni de adiestramiento profesional. El objetivo urgente e inmediato era disponer de mano de obra abundante y barata, dispuesta a hacer horas extraordinarias. Y éstas eran necesarias para el que llegaba a la ciudad y tenía que solucionar problemas urgentes: buscar vivienda, traer el resto de la familia que se había quedado en el pueblo, etc.

Esta precariedad en la calidad profesional, sin ninguna perspectiva de desarrollo para la inmensa mayoría, marcaría definitivamente a la primera generación de la inmigración, con consecuencias serias que luego indicaremos.

---

(3) Los datos que utilizamos corresponden a un trabajo-encuesta, inédito todavía, a falta de una ulterior elaboración, en el que colaboró muy directamente Alfonso Comín, *La Emigración en el Baix Llobregat (Barcelona) en los años 60-70*.

**b) Por qué emigraron**

Aparte de las razones estructurales del sistema, ya mencionadas, y que sobrepasaban a la libertad de decisión del emigrante, había razones de tipo personal más inmediatas, consecuencia, lógicamente, de aquellas.

En los sitios de origen, sobre todo en Andalucía, el 38 por 100 había experimentado situaciones permanentes de paro. Otros, el 48 por 100, no veían ninguna perspectiva posible de supervivencia ni para ellos ni para su familia. Sólo en contados casos el motivo de emigrar se debía a ansias de «aventura» (4 por 100), o porque familiares o amigos les llamaban o convencían (9 por 100).

**c) El encuentro con el trabajo industrial**

El problema del encuentro con el nuevo trabajo condicionaba toda la problemática y la aventura de la emigración. Lo demás serían consecuencias necesarias (vivienda, cultura, etc.). Para entender éstas es menester conocer lo que suponía buscar trabajo, aceptar lo primero que salía sin ninguna preparación profesional, la dureza de un trabajo de fábrica y en un medio ambiente distinto, la incertidumbre de encontrar trabajo seguro y fijo.

Es significativo poder constatar que un 70 por 100 de los trabajadores encuestados, cuando vinieron a Catalunya no sabían qué trabajo iban a realizar, ni dónde, ni bajo qué condiciones; para este 70 por 100 su primer puesto de trabajo fue de peonaje en fábricas y sobre todo en la construcción. No siempre les fue fácil encontrarlo, a pesar de que aquella inmigración tuvo lugar en el período de la euforia desarrollista: los años sesenta. Sólo un 42 por 100 encontró trabajo al llegar, o al cabo de muy pocos días. El resto tardó desde quince días a medio año (40 por 100), y un 4 por 100 más de un año.

Pero el encontrar trabajo al llegar, o al cabo de poco tiempo, no suponía un trabajo fijo: contratos eventuales, falta de adaptación, expedientes de crisis, enfermedades, fueron las causas más frecuentes de volverse a encontrar parados, durante periodos relativamente largos. La gran oferta de trabajo no suponía grandes dificultades para las empresas. Muchas incluso se beneficiaron de esa rotación laboral, pues se evitaban una mano de obra estable que iría adquiriendo «conciencia obrera». Y eso no interesaba en un momento en que la ascensión del movimiento obrero organizado empezaba a preocupar después de los años relativamente «tranquilos», sindicalmente hablando, de la década de los cincuenta. He aquí algunos datos: un 17 por 100 de los trabajadores inmigrados se vieron afectados por el despido o el paro: a veces durante uno o dos meses, y a veces hasta más de un año.

**d) Dificultades, expectativas y caminos cerrados**

En el ánimo de inmigrante lo que más pesaba era la falta de seguridad, por por otro... Normalmente el trabajador adulto inmigrado perdía en seguida las esperanzas de promocionarse en el trabajo, y encontraba en él una barrera infranqueable que le encadenaría ya para siempre. Por lo menos era ésta la sensación de ánimo que manifestaban y que lógicamente creaba en muchos de ellos una mentalidad o actitud de pasividad y de resignación. Es cierto que en sectores bastante significativos esta actitud de resignación iría cediendo

a otra de protesta, sobre todo en aquellas zonas, como el Baix Llobregat, donde el movimiento obrero empezaba a constituir uno de los principales bastiones del movimiento conflictivo en el cinturón industrial de Barcelona.

Las acciones colectivas de protesta no nos tienen que hacer perder de vista, sin embargo, lo que pasaba en el interior de la gran mayoría: un 66 por 100 estaba convencido de que en su trabajo actual no podría prosperar, bien porque le faltaba preparación (30 por 100), bien por las dificultades y falta de oportunidades que encontraba en la empresa o fábrica (28 por 100). No es de extrañar que muchos de ellos no pensarán tanto en sí mismos cuanto en las oportunidades que podrían tener sus hijos y lo que para éstos deseaban: así vemos que sólo un 6 por 100 deseaba para sus hijos la tradición de trabajo manual en fábrica que ellos tenían, mientras que el 59 por 100 deseaba para sus hijos un trabajo administrativo o una profesión liberal.

Nos preguntábamos ya entonces: ¿Era el inmigrante un hombre acabado? La respuesta nos parecía evidente: profesionalmente sí, en su inmensa mayoría. Consideramos que éste es el hecho más importante y que configuraba el drama interno del inmigrante adulto. Había tropezado con la «lógica implacable del sistema» que le había absorbido en su engranaje y de allí ya no iba a salir. Soportaba esta situación porque «no había más remedio» y porque intuía una esperanza en el futuro de sus hijos. En esta perspectiva había que situar el análisis de la incorporación de sectores importantes, y a veces mayoritarios de la inmigración en la otra dimensión de la «condición obrera»: su participación en el movimiento obrero, cosa a la que me referiré en seguida.

### HIPOTESIS DE TRABAJO PARA UN ULTERIOR ANALISIS

Las consideraciones que preceden son sólo, como ya se ha advertido, un primer intento de aproximación. Es a partir de aquí, con la perspectiva de los años 80, cómo se podrá analizar con una mayor profundidad el fenómeno migratorio, su relación con la condición obrera, y el proceso de su inserción en la sociedad receptora, en este caso Catalunya, y los problemas culturales que de ello se están derivando.

Para llevar a cabo este análisis deberán tenerse presentes una serie de «cauteladas metodológicas» o, si se quiere, de «hipótesis de trabajo». A ellas me voy a referir, sobre todo a aquellas que considero más importantes y significativas y, en cualquier caso, necesarias. Sin tenerlas presentes un trabajo de esta índole quedaría radicalmente viciado. Son además importantes en nuestro caso porque ellas han estado siempre presentes en el trabajo global de Alfonso Comín, a veces de forma muy explícita, como ahora veremos, a veces sólo intuidas como propósito de trabajo.

Estas hipótesis de trabajo se refieren fundamentalmente a dos campos de análisis: la inmigración y su relación con el movimiento obrero («condición obrera») y con la cultura catalana.

- a) **En el análisis del fenómeno migratorio y de la incorporación del inmigrante en la sociedad receptora, además de las variables económicas, tiene que estar presente la «perspectiva de clase»**

El inmigrante no es sólo parte del gran ejército de reserva que se ve movilizado para garantizar al sistema los suficientes recursos en momentos de expan-

sión y desarrollismo. Y no es solamente un hombre o una mujer que se ven obligados a escapar del hambre. Además de esto este hombre o esta mujer tienen una historia personal y propia y tienen una herencia cultural. Por eso mismo para Comín una exigencia metodológica previa era preguntarse: «¿Qué bagaje humano, cultural, etc., lleva consigo el inmigrante del Sur cuando viene a Catalunya?»

«Cuando se procede al análisis de los fenómenos migratorios, habitualmente se considera al obrero de origen rural desprovisto de conciencia de clase, poseedor, a lo más de un instinto de clase primario. En muchos países (...) el inmigrante marchaba del campo sin apenas haber conocido luchas sociales y políticas relevantes, donde las relaciones pre-capitalistas de producción habían entrado en quiebra (...). Pero el caso de España no ha sido éste. Las agitaciones campesinas de amplias zonas del país durante el siglo pasado y primer tercio del actual—especialmente en Andalucía y Extremadura—han sido notables y han marcado para siempre la composición y la conciencia del campesinado» (4).

Sólo teniendo presente este dato puede procederse a analizar correctamente la trayectoria del inmigrante, su encuentro con la sociedad receptora, su proceso de asimilación a ella, y la posible aportación cultural que a ella hace el mismo inmigrante.

**b) Para el inmigrante el proceso de descubrir la conciencia nacional catalana pasa por la comprensión de y la incorporación en el movimiento obrero catalán**

Comín es crítico frente al proyecto «integracionista», sin más, contemplado por determinados sectores del nacionalismo catalán de procedencia burguesa. Por eso tenía presente que:

«... el proletariado—catalán—se halla constituido sustancialmente por inmigrantes en proceso de asentamiento que han formado parte de los 'otros catalanes' o catalanes de adopción, pero que sufren las discriminaciones propias de la ciudad de clase, y que comparten la posición de clase y las relaciones de producción propias del trabajo manual» (5).

Es a partir de la experiencia de estas relaciones de producción cuando es posible plantear el problema en sus justos términos. En este sentido, enlazando este segundo presupuesto metodológico con el anterior, Comín recuerda cómo el inmigrante no viene vacío de cultura, una cultura propia, de la que es más o menos consciente. Y al llegar a Catalunya su primer encuentro no es con la «cultura nacional catalana», sino con la **cultura de fábrica**, con la **cultura de las relaciones de producción capitalistas**, con la **cultura de suburbio**... Lógicamente el proceso de resituación cultural del inmigrante no comienza, en primer término, a través del aprendizaje de una lengua nueva ni a través del conocimiento de las tradiciones culturales de Catalunya. Su primera preocupación es la «supervivencia», la resistencia a las formas de explotación de fábrica. Para los sectores más significativos de la inmigración (los sectores que posteriormente sintonizarán y se identificarán con la nacionalidad catalana) este proceso significa, al mismo tiempo, lo que Comín llama

(4) COMÍN, A., GARCIA-NIETO, J. N., *Juventud Obrera y Conciencia de Clase*, Edicusa, Madrid, 1974, p. 55.

(5) *Ibidem*, p. 49.

la actualización de una memoria histórica: «Los hijos de aquel proletariado agrícola que luchó por la 'tierra para el que la trabaja' o por lograr un mínimo de condiciones de trabajo tolerable son históricamente los inmigrantes de hoy». Es éste un pensamiento constante en Comín.

«Con ellos va su historia. En muchos casos la 'reescriben', al descubrir las contradicciones propias de su nueva condición de clase. Es decir, al penetrar las relaciones de clase propias del capitalismo industrial 'redescubren' las relaciones de clase que habían vivido y aceptado pasivamente en su tiempo rural» (6).

**c) El Movimiento Obrero es parte integrante de la cultura catalana y de la lucha por la autonomía nacional. Pero el movimiento obrero debe mucho a los trabajadores inmigrantes**

Es ésta una de las hipótesis de trabajo más importante, a mi modo de ver, con que opera Comín en su análisis de la «cuestión migratoria-cuestión catalana». Cierto que no se trata de oponer la Catalunya proletaria a la Catalunya burguesa de una forma simplista y mecánica «diciendo que la primera resume todas las reivindicaciones justas de la segunda, además de las propias del proletariado y de las clases populares» (7).

El problema es mucho más complejo. Pero no hay duda de que la reciente historia de Catalunya durante el último siglo muestra el papel relevante que en su configuración desempeña el Movimiento Obrero. Y este Movimiento Obrero era—en los años veinte y en los treinta—protagonizado por trabajadores inmigrantes. Basta recordar la figura de Angel Pestaña, uno de los hombres más prestigiosos y críticos constructivos de la CNT. El mismo movimiento anarquista catalán se alimentó en gran parte de trabajadores inmigrados.

Por lo que se refiere a la historia de las últimas décadas puede decirse exactamente lo mismo sobre andaluces, extremeños y gallegos, con la particularidad de que son también ellos los que protagonizan, en buena medida, la lucha por la autonomía nacional catalana, recuperando para ésta un contenido de clase, no siempre coincidente con los proyectos nacionalistas de la burguesía catalana. Hablar hoy de la existencia de un «catalanismo popular», en contraposición a un «nacionalismo burgués» no es un despropósito. Y esto se debe, como decimos, en buena medida, a los trabajadores de origen migrante.

**d) Los trabajadores inmigrantes han contribuido a la «normalización» de la cultura catalana**

La lucha por las libertades nacionales y la normalización de la cultura autóctona, después de los años de la represión franquista que sufre Catalunya sobre su identidad nacional y su cultura, no puede analizarse ni comprenderse si no se tiene presente el hecho migratorio. Es ésta también una constante en el pensamiento de Comín.

Es decir, no se trata de recuperar sólo la identidad nacional catalana, sino de garantizar los derechos culturales del mismo inmigrante en el seno de

(6) *Ibidem*, p. 55.

(7) *Ibidem*, p. 37.

la cultura catalana. La defensa de estos derechos debería ayudar a replantear el análisis que a veces se hace, un tanto superficialmente, sobre el proceso de «integración-asimilación» de inmigrante. También el inmigrante aporta cultura propia a la cultura catalana.

«debe proponerse incorporar activamente a la vida cultural a quienes han sido las principales víctimas de la aculturación propia del franquismo, es decir, a los trabajadores que han sido sistemáticamente marginados de las tareas culturales y que, a partir de ahora, han de participar plenamente en ellas» (8).

El desarrollo de esta hipótesis adquiere en el pensamiento de Comín formulaciones más matizadas:

«Catalunya ha conservado con tal fuerza su identidad y su capacidad asimiladora que es capaz de ejercer sobre los inmigrantes la atracción y el impulso integrador propio de una «patria de adopción», y ellos mismos, los «nuevos catalanes», al integrar y asimilar la cultura catalana, enriquecen la realidad misma de Catalunya. Naturalmente se trata de una integración voluntaria y no de una asimilación forzosa. Este proceso requiere tiempo y un cambio de mentalidad cultural; lo que en otra ocasión he denominado, proceso de conversión cultural a la catalanidad, es decir a una nueva identidad asumida mediante un proceso de reconocimiento histórico» (9).

Por todo ello, añadirá Comín en repetidas ocasiones, una garantía para esta normalización en las relaciones culturales deberá garantizar el respeto a la cultura de origen: «Considero que a partir de tales planteamientos la relación entre las dos culturas adquirirá plena normalidad, contará con bases sólidas para la comunicación intensa y fraternal, tal como corresponde al presente momento histórico» (10).

#### **INMIGRACION E INCORPORACION DEFINITIVA A LA «CONDICION OBRERA»**

La suma y combinación de todos los elementos que acabamos de describir constituyen las bases de análisis para la interpretación del proceso de incorporación de los trabajadores inmigrantes a la «condición obrera» en su sentido más complejo.

Decíamos al principio que son varios los elementos que configuran el pleno significado de la «condición obrera»: no sólo las condiciones objetivas de vida del trabajador, no sólo la conciencia que esas condiciones generan tanto a nivel individual como colectivo, sino también la práctica que se deriva de esa conciencia.

Para el trabajador inmigrado el proceso de incorporación a esta práctica no se da de una forma mecánica y automática.

En realidad el trabajador recién inmigrado no siempre tiene posibilidades

---

(8) COMIN, A., «Intelectuales de izquierda y organización de la cultura», *La Vanguardia*, 27 de agosto, 1977.

(9) *Ibidem*.

(10) *Ibidem*.

de descubrir su pertenencia a la clase obrera de forma subjetiva y consciente. Por lo dicho anteriormente—preocupaciones inmediatas de supervivencia...— puede entenderse fácilmente esta afirmación. Sería un tanto superficial afirmar que por el solo hecho de ser inmigrante que proviene del Sur ya se dispone de aquella «memoria histórica» que redescubre en Catalunya las mismas contradicciones de clase que existen objetivamente en sus tierras de origen. En este sentido Comín en más de una ocasión había comentado conmigo la atención que debe prestarse a algunas de las conclusiones a que llega A. Touraine en su obra **Obreros de origen agrícola**, cuando dice que la situación de movilidad impide al inmigrante su completa identificación con la condición obrera. Insatisfecho, el nuevo obrero continúa colocándose en una perspectiva de movilidad; se orienta más hacia un cambio de su situación personal que hacia una transformación, casi siempre lenta y parcial, de una situación colectiva.

No es posible, todo lo contrario, hacer una afirmación categórica sobre este hecho. El hecho, ya constatado, del protagonismo desempeñado por los trabajadores de origen migrante en el desarrollo del movimiento obrero de Catalunya, indican más bien todo lo contrario. Pero el hecho migratorio es un hecho masivo, y conviene ser cauto en el momento de elevar a conclusiones generales aspectos importantes y ciertos que se refieren a sectores significativos de la inmigración. Un hecho es cierto: la población migrante continúa siendo la pieza débil del «tablero» del sistema, la más traumatizada, la más vejada.

Las aportaciones de Comín para su comprensión no solamente son válidas sino que dejan una serie de interrogantes e interpelaciones a los que todavía no se ha respondido de forma adecuada.

Todo ello es parte de la herencia de intelectual comprometido que Comín nos deja. Una antorcha que recogemos para continuar el camino.



# Por la democracia industrial

Por Manuel LUDEVID \*

«Con esta visión orientadora de la lucha sindical—global y ofensiva—aplicada a nuestra situación concreta, buscando la praxis real en cada momento, la lucha sindical a nivel de empresa supone el ejercicio, el *cuartel de invierno* como ya hemos dicho, de una futura democracia industrial en la cual la autogestión obrera deberá enfrentarse con problemas empresariales de características diversas pero para los cuales, sin duda, esta lucha habrá sido un entrenamiento positivo. Así, la estrategia de la lucha a corto plazo—que puede obtener resultados positivos en el plano reivindicativo—se entreteje y arraiga en la estrategia a largo plazo de la alternativa socialista que se propone como objetivos fundamentales los cambios cualitativos que requiere una auténtica civilización del trabajo.»

ALFONSO COMÍN (1)

Uno de los temas de preocupación constante de Alfonso Comín en sus estudios sobre los problemas de la clase obrera, fue el del control obrero de la gestión empresarial, el de la lucha por hacer llegar la acción sindical, más allá del combate diario por el salario, hasta la toma de decisiones estratégicas de la empresa.

Refiriéndose a la negociación colectiva, Comín aludiría nuevamente a esta dimensión del movimiento sindical:

«Debería cambiarse la «estrategia de discusión» del convenio: es decir, debería pasarse de un planteamiento del convenio como «discusión o regateo salarial»—como ha sido hasta ahora—a otro planteamiento en el cual se revisara la «política de gestión de la empresa» y que permitiera discutir, como mínimo, la posibilidad de unos instrumentos de «control» de esta política; como consecuencia lógica de este planteamiento quedaría implícitamente in-

---

\* Profesor de Relaciones Laborales de ESADE (Barcelona).

(1) COMÍN, ALFONSO, *Hacia una política sindical en la Empresa*. Dentro del libro «Per una estratègia sindical». Edicions 62, Barcelona, octubre, 1970.

cluida la política salarial. Es decir, se trataría de discutir en el convenio las políticas de autofinanciación de amortización, de selección de inversiones, de expansión de la empresa a corto y a largo plazo, de mercado, etc.» (2).

La estrategia propuesta por Comín en torno a esta cuestión apunta a una preocupación constante del sindicalismo de clase: cómo superar el marco estrecho de la política de rentas al cual el capitalismo pretende arrinconar al movimiento obrero, y cómo avanzar en el control obrero de la gestión de las empresas y del gobierno de la economía.

De ahí que se haya creído interesante aprovechar esta ocasión para realizar una rapidísima revisión sobre el momento que atraviesa el combate sindical por la democracia industrial en Europa, en un momento en que esta batalla se inicia en nuestro país.

### ¿QUE ES LA DEMOCRACIA INDUSTRIAL?

En un sentido estricto, la *democracia industrial* se entiende como una forma de «sufragio» parecido al que opera en la esfera política. En este sentido, la democracia industrial podría definirse como la capacidad de los trabajadores para cambiar el «gobierno» de la economía o para determinar directamente las decisiones de la dirección de la empresa (3).

En la práctica, sin embargo, el concepto de democracia industrial, asociado a menudo con ideas diversas, es usado para referirse a formas más limitadas de influencia obrera como es el derecho a la información o la mera supervisión de estilo «participativo» (4).

En cualquier caso, la democracia industrial se expresa fundamentalmente en un doble ámbito: el de la *empresa* (que es sobre el que hablaremos esencialmente aquí) y el del *gobierno de la economía* del país en su conjunto. Conviene indicar, por otra parte, que el ámbito de empresa es siempre decisivo, incluso para poder llegar a plantearse una participación significativa al nivel del conjunto del sistema económico (5).

(2) COMÍN, Alfonso, *Ibid.*

(3) PATEMAN, C., *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pág. 72. Citado por Eric Batstone en «Industrial democracy and worker participation at board level: a review of the european experience», Her Majesty Stationery Office, London, 1977.

(4) BRANEN, P., BATSTONE, E., FATCHET, D., WHITE, P., *The Worker Directors: A Sociology of Participation*, Hutchinson, London, 1976, pp. 70-71. Citado por Eric Batstone en «Industrial democracy...», *Op. cit.*

(5) Para hacer frente a este problema los sindicatos alemanes han propuesto un *sistema de indicadores* dentro de un plan general por revalorizar la negociación colectiva como instrumento de extensión de la democracia industrial. Este sistema pretende desagregar la información económica suministrada por las empresas para facilitar la interpretación sindical centralizada e integrar los diversos niveles de información que lleguen al sindicato a través del Consejo de Vigilancia, Comité de Empresa y Comité Económico. Con ello se pretende facilitar la recogida y gestión de la información para hacer ésta más difundible, evitando que sea patrimonio de cuatro es-

Si éstos son los dos ámbitos principales, dos son también los mecanismos esenciales a través de los cuales se hace efectiva la democracia industrial en los países capitalistas desarrollados: la *negociación colectiva* y la *participación directa de los trabajadores en la toma de decisiones* de las empresas. Esta última puede realizarse a diversos niveles: el del «day-today decisión making» (a través, sobre todo, de los derechos a la información y codecisión de los Comités de Empresa), el de la gestión de la empresa (a través, esencialmente, de la presencia obrera en los Consejos de Administración), y el de la propiedad (a través de propuestas de progresiva adquisición de acciones por parte de los trabajadores, como la propuesta Meidner en Suecia). A menudo coexisten en un mismo país ambos mecanismos o vías de intervención. Lo que diferencia a un modelo de democracia industrial de otro es el acento que se ponga en uno u otro mecanismo y la forma en que se articula un procedimiento con el otro (6).

A estos dos mecanismos debieramos añadir un tercero, fuera del ámbito de la empresa y del que no hablaremos aquí: la *participación obrera en las instituciones* en las que se toman decisiones de política económica o de política social globales. Por ejemplo, los Consejos Económicos y Sociales que existen en diversos países de Europa.

## LA SITUACION ACTUAL EN EUROPA

Tres modelos requieren sobre todo nuestra atención por lo que se refiere a la situación actual de la democracia industrial en Europa: el modelo cogestionario alemán, el modelo contractualista inglés y el modelo sueco que podríamos denominar como de «negociación colectiva de nuevo tipo».

Sólo después de conocer mínimamente lo esencial de estos modelos podremos entender el fondo de la polémica desatada en el seno de la Comunidad Económica Europea sobre el tipo de participación obrera que debiera institucionalizarse en el seno de las «empresas europeas».

### A) EL MODELO COGESTIONARIO ALEMÁN

«Esta influencia puede asegurarse mediante la cogestión cualificada que en todo caso no está dada en la llamada 'ley de gestión' de 1976. Las posibilidades de influencia

---

pecialistas, y, sobre todo, se intenta establecer una relación más estrecha entre negociación colectiva y cogestión: un cuadro más completo de la situación económica de las grandes empresas ayuda a formular las «normas mínimas» para los convenios. Se pretende, por lo demás, centralizar este sistema por computadora. Ver, al respecto, C.G.I.L.-I.R.E.S., *Democrazia industriale idee e materiali*, Editrice Sindicale Italiana, Roma, 1980.

(6) Tales diferentes acentos son fruto de la historia, cultura y filosofía de los sindicatos. Por otra parte es justamente la *articulación* de ambas vías de intervención la que constituye uno de los elementos de mayor dificultad y de mayor polémica.

de los representantes de los trabajadores y de sus sindicatos no bastan para impedir que las decisiones de la empresa entren cada vez más en contradicción con la justa aspiración a un lugar de trabajo seguro y digno de un ser humano, a una formación cualificada y a la autorrealización en el trabajo.»

HEINZ O. VETTER, presidente de la D.G.B. (7)

En algunos círculos se ha tendido, de forma equivocada o interesada, a identificar el concepto mismo de democracia industrial con las formas de participación establecidas en la República Federal de Alemania y, más concretamente, con su específico sistema de «cogestión».

Hoy la constatación de los límites de este sistema cogestionario y de los múltiples problemas de la estructura de la negociación colectiva existente en la RFA nos ponen en guardia más que nunca frente al siempre peligroso mimetismo.

a) *Los límites legales y reales de la cogestión*

Como es sabido, los sindicatos alemanes han dedicado lo mejor de su esfuerzo de acción política a ampliar los derechos de cogestión en la empresa, en una doble dirección: obtener la paridad de representación en los organismos de dirección de las empresas, y conseguir que cada vez más temas debieran ser decididos con el concurso vinculante de los representantes de los trabajadores.

También se conoce (8) la cantidad de derechos de codecisión que desde la ley de 1972, se confieren a los Comités de Empresa al nivel de «day-to-day decision making» en la empresa.

Pero la batalla fundamental por extender la participación paritaria de los trabajadores en los Consejos de Vigilancia (9) de la mayoría de empresas no se ha conseguido con la ley de 1976, como reconoce el presidente de la D.G.B. en las líneas que encabezan este artículo. Los sindica-

(7) VETTER, HEINZ O., *Igualdad de derechos o lucha de clases - Política sindical para la década del 80*. Extracto publicado en «D. G. B. Report», núm. 19, 2/1980, página 15.

(8) LUDEVID, MANUEL, *El sindicato dentro de la empresa. La experiencia europea. El caso español*, Editorial Blume, Barcelona, 1979. En la RFA, la codecisión se expresa en el «day-to-day decision marking» a través de los Comités de Empresa, y a nivel de la gestión a través de la presencia obrera en el Consejo de Vigilancia.

(9) La estructura de las empresas alemanas consta de dos consejos directivos: el Consejo de Vigilancia y el Consejo de Dirección. En teoría el Consejo de Vigilancia debe controlar las grandes opciones de la dirección de la empresa, mientras que el Consejo de Dirección, designado por el de Vigilancia, tendría únicamente tareas ejecutivas. En la práctica, sin embargo, el Consejo de Vigilancia se convierte a menudo en la mera «organización del consenso» sobre decisiones ya tomadas en el Consejo de Dirección que se convierte en el poder *real* de la empresa. Y en él no están representados los trabajadores.

tos alemanes no han logrado extender las conquistas logradas en el sector del hierro y el acero en 1951.

Los principales límites legales a los que hacemos referencia son:

1. El reducido número de empresas afectadas: sólo las de más de 2.000 trabajadores.
2. No hay paridad: se establece un cupo fijo, dentro del 50 por 100 de plazas reservadas a los trabajadores en el Consejo de Vigilancia, para los «empleados con funciones dirigentes» en la empresa; y el presidente de este Consejo (siempre representante de los accionistas) tiene doble voto en los casos de empate.
3. A diferencia de lo que ocurre en el sector del hierro y el acero, el director de personal es elegido por mayoría simple del Consejo de Vigilancia; es decir, puede ser elegido contra la opinión de los trabajadores (10).

Pero los límites formales impuestos por la ley no son, a menudo, los más importantes. Existe toda una contraofensiva patronal para dejar en letra muerta la normativa legal. Para ello numerosos empresarios han modificado los estatutos de la empresa para sustraer al Consejo de Vigilancia competencias y atribuciones, han modificado la estructura jurídica de la empresa o la han «partido» para verse excluidos del ámbito de la ley, y han utilizado a fondo la obligación de «guardar secreto» de la discusión en los Consejos de Vigilancia para neutralizar la acción sindical. Sin olvidar, por otra parte, una Ley de Sociedades Anónimas que permite siempre al Consejo de Dirección recurrir a la Asamblea de Accionistas contra una decisión del Consejo de Vigilancia.

#### b) *La negociación colectiva: una estructura dualista*

Los límites del sistema cogestionario vienen completados por una estructura dualista de negociación colectiva (11).

Esta consiste en la nítida separación jurídica e institucional entre el sistema de representación-negociación-conflicto que opera a nivel de empresa y el que opera fuera de ella a nivel superior.

(10) La ley de 1951 sobre cogestión en el sector del hierro y del acero estableció el requisito de la aprobación de los representantes de los trabajadores para la designación del *Director de Personal*. Este director sería miembro del Consejo de Dirección con igual categoría y responsabilidad que los otros directores (de producción, comercial, etc.). Desde entonces, la DGB ha intentado, sin lograrlo, extender este derecho de intervención. La ley de 1976 establece que debe existir este Director de Personal pero que no precisa la aprobación de los representantes de los trabajadores en el Consejo. En otro orden de cosas, la figura de este Director allí donde se ha designado con aprobación sindical ha constituido motivo de polémica: a pesar de la extracción sindical de numerosos de ellos, su posición en la práctica ha sido muy difícil y ambigua al tener que actuar más como empresa que como representante de los trabajadores. No es difícil de imaginar que en este caso la lógica de la empresa haya dominado sobre cualquier otra consideración.

(11) MÜLLER-JENTSCH, WALTHER, *Nouvelles formes de conflit et stabilité institutionnelle. Evolution récente des relations professionnelles en R.F.A.* «Sociologie du Travail», 2/80, abril-junio de 1980, pp. 153-56.

Así, la *representación* de los asalariados corresponde en la empresa a un organismo electo de carácter *no sindical* (el Comité de Empresa), mientras que a nivel superior a la empresa corresponde al *sindicato* en el marco de una negociación colectiva tradicional (12).

Por lo que se refiere al *contenido* de la negociación, a nivel de empresa prácticamente todos los temas de interés para los trabajadores pueden ser objeto de negociación a través del Comité (incluyendo temas tales como decisiones de inversión de la empresa, de cambio tecnológico o de racionalización), mientras que a nivel superior la negociación se ha reducido hasta hoy, por lo general, a la discusión salarial (y, en menor medida, a cuestiones como métodos de remuneración, tiempo de trabajo y vacaciones).

Finalmente, el *conflicto* se contempla de forma muy distinta en los dos ámbitos. A nivel de empresa existe una obligación legal de paz social absoluta que prohíbe al Comité de Empresa recurrir a la huelga: sus únicos medios de presión son la amenaza de «no colaboración» o la reclamación ante los Tribunales del Trabajo. A nivel superior a la empresa, en cambio, el sindicato goza del monopolio del ejercicio del derecho de huelga (13).

Esta es, pues, la paradoja del sistema dualista: allí donde reside la mayor cantidad de *derechos teóricos* de participación y negociación (la empresa) es donde existen menores posibilidades de ejercer una *presión real* para traducir la teoría en práctica. Y al contrario.

### c) *Siete tipos de problemas*

Al hacer el inventario de problemas que plantea el modelo alemán podríamos clasificarlos en siete tipos:

1. La paridad formal no se ha conseguido legalmente, ni se vislumbra la posibilidad de lograrla en el futuro (14).
2. Los representantes de los trabajadores en los Consejos de Vigilancia se hallan a menudo separados de los trabajadores: no hay suficiente «reporting back» y el papel del «director de personal» es ambiguo (15).
3. Los representantes obreros ejercen poca influencia en la toma de

---

(12) El Comité de Empresa alemán no tiene el carácter *sindical* del «shop steward» inglés. La única negociación colectiva con declarada autonomía de las partes es la que se realiza en ámbitos superiores a la empresa.

(13) A pesar de los sistemas de «control interno» de los sindicatos respecto a la huelga. Algunos de ellos exigen el voto favorable del 75 por 100 de los afiliados afectados antes de autorizar una huelga.

(14) Esto lo reconocen hoy los dirigentes de la D.G.B. Conviene recordar que algunos sindicatos, como los suecos, nunca se plantearon la presencia en los órganos directivos de las empresas en términos de paridad.

(15) El «reporting back» significa la información constante a la base obrera y el estar atento a las sugerencias de ésta.

decisiones *estratégicas* de la empresa (que son tomadas a nivel del Consejo de Dirección, o a niveles no formalizados).

4. El modelo dualista de negociación, como acabamos de ver, reduce en gran medida las posibilidades de acción del sindicato y fomenta la «integración» de los trabajadores en la dinámica marcada por la dirección de la empresa en detrimento de la perspectiva solidaria y socio-política del sindicato.

5. Como consecuencia en gran parte de lo anterior, existe un problema a la hora de articular la información obtenida gracias a los derechos que existen *dentro* de la empresa con la negociación realizada *fuera* de la empresa: cómo usar eficazmente esta información en el proceso negociador (16).

6. Los numerosos derechos a la información y a la codecisión dentro de la empresa no se hacen extensivos fuera de ella, con lo que se corre el riesgo del «empresarialismo» y de abandonar la necesaria batalla por la participación en el «gobierno de la economía» (17).

En resumen, pues, el modelo cogestionario alemán ha conseguido una de las cotas más altas en cuanto a los derechos de información y codecisión (sea a través del Comité de Empresa o del Consejo de Vigilancia), a pesar de no haber logrado generalizar la paridad formal. Pero ello ha tenido y tiene un coste enorme: la pérdida progresiva de la autonomía del movimiento obrero en relación a la dirección de las empresas, las enormes dificultades a la movilización sindical dentro del lugar de trabajo y la difusión de un empresarialismo corporativista que diluye más y más la necesaria solidaridad del conjunto de la clase obrera.

## B) EL MODELO CONTRACTUALISTA INGLÉS

«La mayoría de los principales sindicatos del T. U. C. empezaron a alarmarse al darse cuenta de que las formas tradicionales de 'negociación colectiva' desarrolladas desde 1875, eran posiblemente incapaces de conseguir algún tipo de participación en la toma de decisiones sobre planificación estratégica de la empresa en el sector 'privado' de la industria.»

LORD WEDDERBURN OF CHARLTON (18)

(16) En este contexto se sitúa la iniciativa, ya comentada, del «sistema de indicadores». Su resultado es todavía incierto, y su puesta en práctica viene dificultada por el sistema dualista que, con la obligación del «secreto de empresa», dificulta esta estrategia.

(17) La D.G.B. es consciente de ello y ha propuesto para el futuro la constitución de Consejos Económicos y Sociales a nivel regional y nacional, así como organismos tripartitos (partidos políticos-patronales-sindicatos) para el control de las opciones de inversión y las decisiones económicas de conjunto. Hay que remarcar, también, que cuanto más se agrava la crisis económica, más reafirma la D.G.B. los aspectos socio-políticos y de cambio social de su programa, hasta hoy situados en un segundo plano.

(18) LORD WEDDERBURN OF CHARLTON, *Industrial Democracy in Europe - A Comparative View of Some Systems*. Ponencia presentada al *Convenio Internacionale*

El modelo inglés de democracia industrial ha venido apareciendo hasta hoy, con respecto al alemán, como el otro extremo de la gama de alternativas posibles. El movimiento sindical inglés ha creído siempre, desde 1875, que el mejor sistema de democracia industrial que existe es el que consiste en la extensión (en cuanto a cobertura) y profundización (en cuanto a contenido) de la negociación colectiva, y se ha mostrado hasta hace poco bastante reticente a la institucionalización de cualquier tipo de presencia directa de los trabajadores en los órganos de dirección de las empresas.

La experiencia inglesa ha demostrado sin embargo, que, como dice Mancini (19), *la contrattazione può molto, ma non tutto*. De ahí la importante evolución de actitudes y propuestas observada en los últimos diez años. Lord Wedderburn ha resumido en tres fases esta evolución progresiva del sindicalismo británico: en una primera etapa (1875-1960's) se defiende exclusivamente el desarrollo de una negociación colectiva autónoma; en una segunda etapa (1965-78) se plantea ya la batalla por la aprobación de una legislación laboral protectora que asegure una base mínima de derechos (*floor of rights*) con la posibilidad de superar éstos en la discusión del convenio; y en una tercera (la etapa actual), el T. U. C. (y después el Partido Laborista), acaban por apoyar la presencia paritaria de representantes de los trabajadores en los Consejos de Administración de las empresas, como una extensión y complemento de la negociación colectiva (20).

En cualquier caso, los dirigentes sindicales constataron que cada vez mayor número de decisiones estratégicas de la empresa escapaban a su control, hasta el punto de que la falta de información e intervención en torno a ellas hacía difícil incluso el propio desarrollo de una negociación colectiva realmente significativa.

La propuesta del T. U. C. pasó por dos momentos distintos. En una primera fase (1974), las propuestas tanto del T. U. C. como del Partido Laborista adoptaron el esquema alemán tanto por lo que respecta a la representación de los trabajadores en el Consejo de Vigilancia, como por lo que se refiere a la división misma del Consejo de Administración en dos: un Consejo de Vigilancia y un Consejo de Dirección (aceptando que en este último los trabajadores no estarían representados).

En un segundo momento, en el transcurso del más maduro debate en el seno de la Comisión Bullock (21), el T. U. C. elaboró lo que sería su propia y diferenciada alternativa.

«Operai ed Europa: la partecipazione dei lavoratori alla gestione dell'impresa», Torino, 11, 12 y 13 de mayo de 1979.

(19) MANCINI, en la conferencia de Bari de 1977. Citado por Lord Wedderburn, *Op. cit.*

(20) Lord Wedderburn aventura que podría establecerse un paralelismo entre Italia e Inglaterra a este respecto. Por lo que respecta a Italia, la primera fase se desarrollaría durante los años 1960, la segunda se concentraría en el Estatuto de los Trabajadores de 1970, y la tercera se expresaría en la actualidad.

(21) La Comisión Bullock fue designada por el Gobierno para investigar y hacer propuestas sobre la posible implementación de la democracia industrial en Inglaterra.

El T. U. C. planteó así que sería un error adoptar la estructura empresarial de dos consejos en lugar del consejo único existente hoy en Inglaterra (como en Italia y Suecia) y aceptar la presencia de representantes obreros únicamente en el Consejo de Vigilancia. De adoptarse este sistema—según el T. U. C.—, los trabajadores se verían apartados de la *real* toma de decisiones en la empresa y no tendrían ningún poder de *iniciativa* sobre los planes estratégicos de la dirección. De ahí una primera propuesta: la exigencia de la representación *paritaria* de los trabajadores en *un sólo* Consejo de Administración (o Directivo) en todas las grandes empresas.

Por todo ello el Informe Bullock propuso, a instancias de los sindicatos, una serie de medidas destinadas a asegurar la participación de la base y a evitar la «integración» de los representantes obreros en la lógica de la dirección:

1. Se establece un voto *previo* entre los trabajadores afectados para que decidan si quieren el nuevo sistema de democracia industrial o prefieren seguir *solamente* con la negociación colectiva.

2. Se asegura la existencia de *un solo canal de representatividad* obrera y que éste sea *de carácter sindical*: el *Joint Representation Committee* (Coordinadora de los delegados de taller—*shop stewards*—de los diversos sindicatos existentes en la empresa) es la única vía representativa tanto para la negociación colectiva, como para la movilización obrera, como para la participación en el Consejo de Administración. En este último cometido, el J. R. C. selecciona a los representantes y constituye el canal para asegurar el *report back* regular de éstos con la base.

3. Se mantiene la estructura de *un solo Consejo de Administración* (o Directivo) que posee atribuciones de control último sobre las decisiones importantes referentes a inversión, localización, precios, producción, estrategia de *management*, fusiones o liquidación de la empresa.

4. Se acepta la *paridad* (50 por 100) en la representación de los trabajadores en el Consejo (22).

Lord Wedderburn (23) señala, con razón, que el lenguaje y la retórica del Informe Bullock recuerdan las teorías de la «integración» y de la *partnership* entre capital y trabajo, pero que es preciso observar cómo las *medidas concretas* que propone suponen, de hecho, un cambio en las relaciones *de poder* en la empresa. Es lo que se ha denominado una *partnership conflictual*. Y que esto es así lo demuestra el ataque furioso de la patronal y *mass media* a las propuestas del Informe Bullock (24).

A fines de mayo de 1978, la presión sindical consiguió que el go-

Participaron en él representantes sindicales y patronales bajo la presidencia del historiador de Oxford, Lord Bullock.

(22) Es lo que se conoce por la fórmula  $2x + y$ , es decir, paridad en cuanto a representantes, más un número menor de independientes cooptados.

(23) LORD WEDDERBURN, *Op. cit.*

(24) La patronal y el Partido Conservador británico se han opuesto, por el momento, a toda iniciativa *legal* y obligatoria sobre temas de democracia industrial.

bierno laborista publicase un *white paper* sobre democracia industrial (25). Esta propuesta constituyó algo así como una revisión aguada del proyecto del T. U. C. Así, por ejemplo, admitió la estructura de dos consejos en la empresa: un Consejo de Dirección y un denominado Consejo Superior (*Top Board*). Sin embargo, este último (él único al que tienen acceso los trabajadores) es distinto al Consejo de Vigilancia alemán, pues tiene efectivo poder de iniciativa sobre la toma de decisiones a nivel empresarial (26). Es decir, que, en opinión de algunos observadores (27), se logra salvar lo esencial de la reivindicación salarial sobre esta cuestión: que los trabajadores estén representados en un consejo con *real poder* en la empresa.

Por lo demás, el *white paper* asegura a los *Joint Representation Committees* de todas las empresas con más de 500 trabajadores el derecho a reclamar al Consejo Superior la discusión sobre las decisiones estratégicas de la empresa. No es todavía la negociación colectiva (como lograron ya los suecos), pero se le acerca. No se ha logrado, en cambio, establecer un sistema sancionador contra los empresarios que se resistan a este sistema de consulta: los organismos arbitrales (28) pueden recomendar, pero nunca imponer, una solución.

Tampoco se logró la paridad reclamada. El *white paper* garantizó sólo la presencia de un tercio de representantes de los trabajadores en el Consejo Superior de las empresas con más de 2.000 asalariados. Ello no significó, no obstante, la renuncia de la dirección del T. U. C. a este objetivo que se considera insobornable, como lo recuerda el documento *Into the eighties: an agreement* del Comité de Enlace T. U. C.-Partido Laborista (29).

A pesar de situarse bastante por debajo de lo exigido por los sindicatos, la propuesta del *white paper* gubernamental suscitó la oposición cerrada de la patronal británica y del Partido Conservador. Con la subida al poder, la señora Thatcher parece haberse hecho realidad la recomendación de la Federación Patronal Metalúrgica que recomendada ya en agosto de 1978 (30), al oponerse al *white paper*, que no se aprobase una sola ley sobre democracia industrial durante los cinco años siguientes.

---

(25) Ver el «British Journal of Industrial Relations», volumen XVI, núm. 3, noviembre de 1973, p. 383.

(26) Este esquema es parecido al danés y ha sido denominado por algunos autores como de «un consejo y medio».

(27) LORD WEDDERBURN, *Op. cit.*

(28) Entre estos organismos de arbitraje y mediación se hallan el A.C.A.S. (Arbitration, Conciliation and Advisory Service), el C.A.C. (Central Arbitration Committee), y se proponía la creación de una nueva Industrial Democracy Commission (I.D.C.) para tratar especialmente de tales temas.

(29) T.U.C. - LABOUR PARTY LIASON COMMITTEE, *Into the eighties: an agreement*, London, 26 de julio de 1978.

(30) Ver el «British Journal of Industrial Relations», vol. XVII, núm. 1, marzo de 1979, p. 113, sobre la resolución contra el «white paper» de la *Engineering Employers Federation*. Ver así mismo el B.I.I.R., vol. XVI, núm. 3, noviembre, 1978, página 386, sobre tomas de posición de la E.E.F. y del British Institute of Management.

La propuesta sindical inglesa, en resumen, nos aporta interesantes elementos. En primer lugar, una concepción de la democracia industrial como *complemento voluntario*, y nunca como alternativa sustitutiva, *de la negociación colectiva*. Por otra parte, la reafirmación de que es necesario avanzar hacia la participación directa de los trabajadores en los organismos directivos de la empresa asegurando al mismo tiempo el protagonismo central de los sindicatos, la participación activa de la base obrera y una estructura empresarial que permita a los representantes de los asalariados estar realmente cerca de la toma de decisión. La enérgica oposición patronal puede ser un buen indicador de que los sindicatos británicos apuntan en una dirección justa: la de conquistar a los empresarios cada día una mayor cantidad de *poder* real de decisión.

### C) EL MODELO SUECO: UNA NEGOCIACIÓN COLECTIVA DE NUEVO TIPO

Claro está que las propuestas de los sindicalistas ingleses no partieron sólo de la constatación de los riesgos del modelo alemán, sino también del análisis del caso sueco. Durante la década de los setenta, como respuesta a una notable presión de la clase obrera (31), el movimiento sindical logra del gobierno socialdemocrático la aprobación de un paquete legislativo sobre democracia industrial extraordinariamente avanzado.

En primer lugar, una ley de 1972 (enmendada en 1976) (32) establece la participación obrera en los Consejos de Administración de las empresas. Tres elementos destacan en el procedimiento establecido: se mantiene *un solo* consejo directivo en la empresa, los sindicatos no se plantean la lucha por la «paridad» formal en el mismo (pidieron y obtuvieron la presencia minoritaria de sólo dos representantes de los trabajadores y para ellos el objetivo prioritario de esta presencia es la obtención de *información*), y esta presencia se efectúa a través de unos Comités de Empresa de carácter prácticamente *sindical* (33).

Pero quizá lo más original del modelo sueco es lo que podríamos denominar «negociación colectiva de nuevo tipo» que se estableció con la ley sobre «regulación conjunta de la vida laboral» de 1976 (34). Decimos de nuevo tipo, por una parte, porque esta ley autoriza al sindicato a solicitar negociar colectivamente cuestiones hasta hoy alejadas de la mesa de discusión de los convenios: lo referente a contratación y despidos, dirección y distribución del trabajo, y actividades del negocio en otros aspectos. Y si hasta hoy los sindicatos han usado esta ley tan sólo

(31) Sería conveniente recordar aquí las importantes huelgas salvajes (no oficiales) que se producen a fines de los 60 en Suecia, fruto, entre otras razones, del alejamiento de la negociación colectiva (muy centralizada) de los problemas del lugar de trabajo. Tal movimiento huelguístico influyó en la celeridad y audacia del paquete legislativo de los años 70.

(32) Ley sobre codificación a nivel de Consejo de Administración: Entró en vigor experimentalmente en 1972 y se convirtió en ley sobre codificación en 1976, extendiendo su ámbito a todas las empresas con más de 25 trabajadores. (La experimental lo restringía a las de más de 100).

(33) LUBEVID, MANUEL, *El sindicato dentro de la empresa*, Op. cit.

(34) Ley para la Regulación Conjunta de la Vida Laboral, 1976.

para solicitar nuevos convenios sobre sus condiciones de trabajo, es pensable que en un futuro no lejano una nueva generación de sindicalistas planteen demandas sobre cualquier aspecto de las operaciones de la empresa, incluyendo las inversiones y las decisiones estratégicas. Por otra parte, es nuevo también el procedimiento que se establece para la interpretación de los convenios: si existe un conflicto de interpretación, prevalece la opinión del sindicato hasta o a no ser que el Tribunal Laboral decida lo contrario (35).

La ofensiva sindical sobre democracia industrial se completa con las propuestas de intervención en la propiedad misma de las empresas. Como es ya sabido, el famoso «Plan Meidner» propuso establecer un sistema que forzara a las empresas a vender anualmente un porcentaje de sus acciones a los sindicatos, de modo que progresivamente la industria sueca pasaría a propiedad sindical (36).

La ley sobre «regulación conjunta de la vida laboral» de 1976 ha hecho afirmar a un observador británico que «se trata seguramente del intento más progresista y avanzado de obligar al empresario a aceptar el camino de la negociación colectiva como vía hacia la democracia industrial» (37). Y es probablemente cierto, a la vez que constituye una vía que no pone en cuestión la autonomía del sindicato. El modelo sueco es, por otra parte, extraordinariamente interesante por su *flexibilidad*, por cuanto la ley no sustituye nunca a la negociación entre las partes, fijando únicamente condiciones mínimas (38).

Digamos que este modelo no es, sin embargo, exportable a países (como Inglaterra y otros). Sin la existencia de Tribunales Laborales con funciones coactivas, sin una capacidad sancionadora eficaz contra los empresarios que rechacen entrar en la vía negociadora propuesta, el sistema pierde toda fuerza. Y digamos también que, como ocurre en la RFA, la legislación sueca tiene un importante límite: el de no salir (en lo que respecta a los derechos a la información, el control y la codificación) del ámbito de la empresa, excluyendo una intervención y un poder orientativo sobre las opciones económicas globales del país.

#### D) CEE: UNA PROPUESTA PELIGROSA

Desde 1969 existen propuestas para un desarrollo legislativo en el seno de la Comunidad Económica Europea que permita dar entrada a

(35) Sólo sobre cuestiones salariales el derecho a hacer valer la propia interpretación está reservado al empresario, el cual está obligado, sin embargo, a abrir de inmediato negociaciones sobre los puntos en cuestión: En caso de rechazo empresarial a ello, prevalece la interpretación dada por el sindicato.

(36) Según como se interprete el Plan Meidner, el período «de transición» hasta el completo control obrero de la propiedad industrial puede oscilar de diez a noventa años. Como se sabe, algunos observadores acusan a Meidner de haber provocado indirectamente, con una propuesta tan revolucionaria, la caída del último gobierno social-demócrata.

(37) LORD WEDDERBURN, *Op. cit.*

(38) C.G.I.L.-I.R.E.S., *Democrazia industriale...*, *Op. cit.*, p. 235

la participación de los trabajadores. Estas propuestas tienen hoy un horizonte concreto: la elaboración de una ley comunitaria para 1980: el *Estaduto de la Empresa Europea*, que permitirá la formación de sociedades de ámbito europeo bajo legislación comunitaria. Los sindicatos europeos no han reaccionado frente a este problema con la energía y la atención que se merece. Porque el contenido de la propuesta que hoy está siendo estudiada (39) es realmente preocupante. En esencia reproduce el modelo alemán de una estructura de dos consejos en la empresa, con participación de 1/3 de representantes obreros en sólo uno de ellos: el Consejo de Vigilancia.

Si este proyecto se convierte en ley, ello tendrá un impacto cierto en las leyes nacionales de empresa de Italia, Inglaterra, Francia y otros países y, como consecuencia, repercutirá en las formas de establecer la participación obrera. Por otra parte, permitirá a los empresarios «nacionales» una vía de escape frente a la ofensiva sindical a favor de la democracia industrial; así, por ejemplo, un empresario italiano podrá disolver su empresa «italiana» y recrearla como empresa «europea» logrando evitar una propuesta de participación directa y activa gracias a un esquema en el que los trabajadores tendrán una voz minoritaria y pasiva.

\* \* \*

Un solo movimiento obrero de un solo país no puede mostrar—como hemos visto—la vía más adecuada al resto de sindicatos. Pero lo que sí es preciso es un aumento en la cooperación del movimiento sindical europeo para aprender de sus errores y asegurar que el imprescindible avance hacia nuevas formas de democracia industrial no se salde con una pérdida de autonomía del movimiento obrero sino que, por el contrario, refuerce el poder específico y propio de las fuerzas organizadas de la clase trabajadora.

## UNA BATALLA DECISIVA PARA UN NUEVO SINDICALISMO

No podemos, por razones de espacio, abordar ampliamente la situación de la democracia sindical en España y sus concomitancias con los diversos modelos europeos. Señalemos, sin embargo, la trascendental importancia de esta batalla en la actividad de un sindicalismo nuevo, que supere la importante crisis por la que atraviesa.

Porque, a decir verdad, la situación de la democracia industrial en España presenta un aspecto realmente desalentador. Por lo que se refiere a los derechos sindicales en la empresa sólo hay que recordar cómo el Estatuto de los Trabajadores redujo las horas pagadas para los Comités, convirtió en meramente «informativas» algunas funciones de éstos que la izquierda había propuesto fuesen «codecisivas», limitó el derecho de asam-

(39) CONFEDERACIÓN DE CÁMARAS DE COMERCIO, INDUSTRIA Y NAVEGACIÓN, *Libro blanco de la C.E.E.*, pp. 163-64, 235-36.

blea y no reconoció a la Sección Sindical (con el pretexto de una futura Ley de Acción Sindical). El tímido avance del delegado sindical reconocido en el Acuerdo-Marco UGT-CEOE no desdibuja este panorama globalmente negativo. Y qué decir de la situación de la presencia sindical en las instituciones: o es inexistente o es, hoy por hoy, prácticamente irrelevante.

Esta situación se hace tanto o más grave por la actitud de ciertos sectores del mismo sindicalismo que tienden a considerar la reivindicación de la democracia industrial como una especie de «lujo» en momentos de grave crisis económica como el actual. Yo pienso, muy al contrario, que es en períodos de crisis cuando más conveniente y necesaria se hace esta batalla. Conveniente porque, al existir menor margen de negociación salarial, puede convertirse en un importante marco de contrapartidas. Necesaria porque la crisis aumenta los riesgos de descontrol empresarial y de fraude económico con lo que se hace imprescindible la fiscalización de la única fuerza que puede frenar la picaresca patronal: la fuerza del sindicalismo.

La conquista de la democracia industrial es, por otra parte, básica para crear o recuperar una vida sindical de fábrica, cuya ausencia constituye hoy una de las razones de la disminución de la afiliación sindical y de la crisis del movimiento obrero organizado.

La lucha por la democracia industrial es, asimismo, una forma privilegiada de acción sociopolítica del sindicato, de ese tipo de acción que rompe la pretensión derechista de arrinconar el sindicato en el marco estrecho de la política de rentas. Es una forma de vincular la lucha de hoy con la construcción del socialismo en la democracia. De ahí que cuando un sindicalista, socialista o comunista, renuncia a la lucha por los derechos sindicales a cambio de un puñado de billetes en un convenio está aplazando más todavía la consecución de la sociedad igualitaria en la que cree.

La democracia industrial, por fin, debiera figurar hoy en lugar destacado de todo programa de todo partido de izquierda, en un momento en que ha quedado bien demostrado que la mera socialización de los medios de producción, si no va acompañada de un profundo control y participación democráticos, puede convertirse en una nueva forma de dominación despótica. Porque ésta, y no otra, es la clave del socialismo: la creciente participación del ciudadano en todo lo que afecta a su vida y su trabajo, en un marco de igualdad progresiva, de solidaridad viva.

Por este ideal vivió y luchó toda su vida Alfonso Comín. Por él luchamos hoy, tras su ejemplo, muchos de sus amigos y compañeros.

# La relación profesional-cliente

Por Carlos OBESO \*

**Cuando la ocupación presenta un alto grado de homogeneidad y se enfrenta a una clientela heterogénea y dispersa, la relación se decanta del lado del profesional. Cuando el cliente es único o reducido y la profesión presenta altos grados de heterogeneidad la relación se decanta del lado del cliente. Pero ninguno de los modelos ideales, colegiales o corporativos, se presenta de forma pura en la realidad social.**

La sociología de las profesiones se ha desarrollado fundamentalmente en países del área anglosajona. Muchas podrían ser las razones que explicaran esta prepotencia de la teoría no marxista en el análisis del fenómeno profesional, no siendo desde luego la menor la abundancia de «profesionales» sociólogos forzados a legitimizar su propia función social. Que esta legitimación se haga a partir de la legitimación de los demás no deja de tener una cierta coherencia.

Las virtudes y defectos de la teorización del profesionalismo son, pues, consecuencia de sus vicios de origen. Como virtudes yo señalaría la de una profundización importante en los modelos de comportamiento social del profesional. Como defectos el de una manifiesta incapacidad para explicar los cambios dentro del mundo profesional. Sin entrar en las razones de esa incapacidad, hay que señalar que la sociología anglosajona ha pretendido explicar el cambio con una perspectiva teleológica, como un desarrollo de las ocupaciones hacia un tipo ideal que era precisamente el que se definía como profesión. Este tipo de argumentación cae en los mismos errores (en cuanto a capacidad explicativa) de una determinada teorización marxista que analiza el cambio social como una manifestación imparable de la marcha de la clase obrera hacia su finalidad última, el socialismo (1). Los teóricos marxistas se han ocupado evidentemente del tema de las profesiones poniendo un mayor énfasis en la articulación de las luchas políticas y sindicales de las «nuevas» categorías ocupacionales con las de la clase obrera tradicional. Este fue, sin duda, el campo de análisis en el que se movió Alfonso (2). No va a ser, sin embargo, donde yo me voy a mover. Con ello no creo traicionar la memoria de ese gran amigo que fue Comín aunque sólo sea porque él, como gran in-

---

\* Profesor de Relaciones Laborales de ESADE (Barcelona).

(1) Ver, por ejemplo, A. GORZ: «Análisis al proletariado», en *El viejo topo*, septiembre 1980.

(2) A. C. COMIN: «Los nuevos técnicos», en *Cuadernos para el Diálogo, Los Suplementos*, marzo 1974.

telectual que fue, nunca desdeñó las aportaciones teóricas de la ciencia sociológica, aunque no fuera marxista.

## DIFERENTES ENFOQUES AL TEMA DE LAS PROFESIONES

El argumento que genera la teorización de la sociología de las profesiones es simple (3): «si la gente considera a una ocupación como profesión, es que deben existir similitudes fundamentales en la naturaleza de dichas ocupaciones. La tarea de la sociología es la de identificar estas similitudes. El hecho de que existan, sin embargo, diferencias en cuanto a prestigio social de diferentes ocupaciones presenta un problema al que también tendrá que enfrentarse la sociología».

El término «profesión» o «profesionalización» se explica, sin embargo, de formas diversas:

1) Se utiliza, por ejemplo, como herramienta de análisis de los cambios profundos de la estructura ocupacional, fundamentalmente del crecimiento relativo de los trabajadores de cuello blanco. En ocasiones se ha intentado traspasar la teoría al campo político para explicar ciertos fracasos electorales del laboralismo inglés (4). Estos intentos, sin embargo, no han dejado de ser puramente especulativos.

2) La profesionalización ha sido utilizada también como elemento explicativo del creciente número de asociaciones ocupacionales cuya función principal es la de regularizar el reclutamiento y la práctica de ocupaciones específicas (5).

3) Una tercera aproximación al tema ha sido la de considerar a la profesión como un conjunto de «atributos» considerados como esenciales y definidores de lo profesional (6).

4) Por último, el término profesionalización se ha entendido como «un proceso» a través del cual han de pasar las diversas ocupaciones para convertirse finalmente en profesiones (7).

Dejando aparte la primera utilización del término, las otras tres pueden catalogarse como formas diferentes de entender a la profesión a partir de una serie de «rasgos» o «características», y ello bajo enfoques diferentes:

a) Un enfoque «estático», definición de un «tipo ideal» como herramienta teórica de contrastación de las diversas ocupaciones con «vocación» profesional.

b) Un enfoque dinámico, análisis de las ocupaciones como proceso hacia la profesionalización, definida esta una vez más como «tipo ideal».

c) Un enfoque funcionalista, donde la selección de rasgos no es exhaustiva sino limitada a aquellos elementos que tienen relevancia «funcional» para la sociedad.

Algunos autores como G. Millerson (8) han intentado destacar los rasgos

(3) T. S. JOHNSON: **Professions and power**. The Macmillan. Pres Ltd. 1972.

(4) M. ABRAMS y R. ROSE: **Must labor lose?** Harmandsworth, 1960.

(5) G. MILLERSON: **The Qualifying associations: a study in professionalisation**, Londres 1964.

(6) G. GREENWOOD: «Attributes of a profession, Social work», **Social work II**, 3, julio 1957.

(7) T. CAPLOW: **The Sociology of work**, New York, 1956.

(8) G. MILLERSON: «Dilemmas of professionalism», **New Society**.

más característicos que definirían a una ocupación como profesión a partir de un repaso exhaustivo de la literatura sobre el tema. Concretamente Millerson encontró hasta 23 elementos que se utilizaban como explicativos. Sin embargo, pudo destacar seis de entre ellos con más frecuencia de aparición:

- a) cualificación profesional en el conocimiento teórico,
- b) educación superior,
- c) competencia técnica valorada y evaluada por la misma comunidad profesional,
- d) organización ocupacional,
- e) código de conducta profesional,
- f) servicio altruístico.

El enfoque funcionalista ha puesto más énfasis en los rasgos «funcionales» de las profesiones. Para no extenderme en el tema me referiré solamente a Durkheim (9) que consideraba a las organizaciones profesionales como una precondición para el consenso social, señalando que la ruptura del orden moral iniciada por la división del trabajo sólo sería recompuesta a partir de la formación de comunidades «morales» basadas en organizaciones profesionales.

Evidentemente no todos comparten el mismo enfoque. R. K. Merton, por ejemplo, al referirse a los ingenieros señalaba «su incapacidad para pensar y tratar los problemas humanos».

#### LAS DEFICIENCIAS DEL MODELO

Existe un problema fundamental en el modelo de los «rasgos» y es que define una profesión a partir de la propia definición dada por las mismas profesiones, y no por todas, sino por aquellas que, por causas diversas, tienen un cierto prestigio social. Tal como veremos el problema planteado de esta manera oculta la auténtica realidad que se esconde tras la discusión aparentemente teórica de definir quién es o quién no es un profesional o qué es o qué no es una profesión. Así, cuando un colegio de médicos niega a la enfermería su carácter de «estudio superior» o cuando ocurre lo mismo con los arquitectos en relación a los aparejadores, lo que se está negando en principio es conceder a esas ocupaciones el carácter de profesión, y detrás de esa negación lo que se está protegiendo es el control sobre áreas específicas de trabajo, llámese control del diagnóstico del enfermo y de su posterior tratamiento (aunque esto último en parte se pueda delegar) o control sobre la firma de proyectos.

Evidentemente que podría argumentarse que tras esa negación lo que se está haciendo es proteger a la sociedad en general. El argumento, sin embargo, esconde un apriorismo discutible: el de que sólo los médicos tienen capacidad profesional para diagnosticar enfermos o sólo los arquitectos capacidad técnica para construir una casa.

Si lo anterior fuera cierto (la capacidad basada en el monopolio del saber) y puede demostrarse que no lo es, todavía nos quedaría por explicar porque otras ocupaciones que se definen como profesionales, periodistas o economistas, no tienen el mismo poder monopolizador sobre sus teóricas respectivas áreas de trabajo. En principio cualquier no periodista puede escribir en los periódicos o cualquier no economista opina sobre temas económicos.

(9) E. DURKHEIM: *Professional ethics and civil morals*, Londres 1957.

Nos encontramos, pues, con situaciones tremendamente variadas que pasan desde profesiones con capacidad para negar el carácter de tal a otras ocupaciones, a profesiones con incapacidad para controlar el ejercicio de su propia profesión o a ocupaciones que luchan para ser definidas ellas mismas como profesiones. Vistas así las cosas es obvio deducir que tras el concepto de profesional o profesionalismo se esconde algo más que un mero problema teórico. El modelo de los rasgos lo que en definitiva esconde tras su formulación es el por qué ciertas características ocupacionales deben catalogarse como índices de profesionalidad en detrimento de otras, por qué existen determinadas ocupaciones que «claramente» pueden definirse como profesionales, y, en definitiva, por qué es importante ser definido como profesión.

Lo que bajo mi punto de vista el modelo de rasgos no explica es algo muy esencial, la lucha de diversas ocupaciones para hacerse con un elemento tan fundamental como es el control sobre el producto (y el control de su definición) y el control sobre el proceso del producto; en definitiva, la lucha más generalizada de cualquier ocupación por mantener un monopolio de mercado de fuerza de trabajo frente a los efectos de la división del trabajo (10).

Es a partir de esa situación como puede volver a resituarse el problema del profesionalismo como la forma específica que determinadas ocupaciones tienen para hacerse con un determinado control sobre áreas específicas de trabajo. Y es también a partir de esa situación que podremos explicar por qué determinadas profesiones son más capaces de resistir formas específicas de división del trabajo (médicos) o por qué otras pierden incluso su carácter profesional (¿sacerdotes?).

De lo que se trata en definitiva es de analizar situaciones específicas relacionadas con el poder de las ocupaciones por un lado y, generalizando, con el poder de la sociedad por otro, situaciones que se mueven alrededor del control sobre la ocupación por parte de quienes la ejercen y, peyorativamente hablando, de quienes la sufren.

Estas situaciones, diversas, se van a poder estudiar a partir de la relación profesional-productor, cliente-consumidor. Es en ese binomio donde yo voy a centrar el análisis.

## TIPOS DE CONTROL OCUPACIONAL

En la relación profesional-cliente existen diversos grados de interdependencia e incertidumbre. Esta relación determina el grado de autonomía del profesional. Las relaciones de poder que se establezcan son las que determinarán hasta qué punto el grado de autonomía juega a favor del profesional o del cliente. El hecho de que el grado de incertidumbre sea variable tiene consecuencias importantes para el grado de autonomía de las diversas profesiones.

Vale la pena avanzar que las fuentes de poder de las profesiones rara vez son suficientes en sí mismas para imponer sobre el cliente su propia definición de la producción y sus objetivos, a no ser que este poder se asiente en bases sociales más amplias. Caso concreto podría ser el de ciertas profesiones técnicas como la de los ingenieros. La ingeniería ha ido

---

(10) R. K. MERTON: «The machine, the worker and the engineers», *Science*, junio 1947.

perdiendo su carácter profesional, se ha asalariado, en la medida que el desarrollo del capitalismo, con una determinada forma específica de división del trabajo, lo ha determinado. Hoy el ingeniero es en parte sustituible (piénsese que el médico «todavía» no lo es, pero esta situación, siguiendo el hilo argumental no podrá explicarse solamente desde la «profesión» médica) por otras ocupaciones técnicas, habiendo perdido en el proceso todo un *status* social. El que el ingeniero pueda seguir manteniendo ciertos privilegios profesionales puede explicarse en parte a partir de la misma defensa corporativa (del poder que esté en su mano) que como colectivo pueda ejercer, pero puede y debe explicarse a su vez por otras razones relacionadas con los intereses específicos de las clases hegemónicas.

Siguiendo a I. Fernández de Castro (11): «en las etapas anteriores del capitalismo y en las sociedades que inician su desarrollo capitalista, la estabilidad necesaria del sistema se encontraba en grupos todavía importantes y aun mayoritarios, situados fuera del modo de producción capitalista: los campesinos medios, los comerciantes y artesanos de tipo familiar y las profesiones liberales, formaban un estrato medio estabilizador al lado de los antagonismos agudos que separaban a los trabajadores asalariados y los capitalistas... pero este estrato estabilizador, a medida que avanza la penetración y dominación del modo de producción capitalista, disminuye en su peso específico sobre el conjunto por la proletarianización de sus miembros... Ese estrato medio que se va vaciando de los grupos «precapitalistas» anteriores, se va «llenando» de las capas medias de asalariados en un crecimiento rápido por el proceso de cualificación y de revalorización característica de esta etapa. Los cuadros medios, los empleados del sector terciario, los profesionales de oficio, forman el núcleo decisivo de los estratos medios que siguen cumpliendo su papel estabilizador del conjunto del sistema social».

En la medida en que las clases hegemónicas sean capaces de sustituir a estos «profesionales» ingenieros por especialistas sin cualificar, manteniendo al mismo tiempo el colchón estabilizador necesario, es posible que seamos testigos de un claro proceso desprofesionalizador de una ocupación que hasta ahora se presentaba como el prototipo de lo que era una profesión. Este colchón estabilizador basado en los especialistas «no profesionales» sólo podrá lograrse de una manera, aumentando progresivamente su capacidad de consumo.

De lo anterior se deduce que para poder determinar las posibles formas de control institucional sobre las profesiones, y sus variaciones, tendremos que fijarnos en las diversas fuentes de poder que están al alcance de una profesión y enfocar a su vez la relación profesión-cliente desde una perspectiva de composición social.

Todo lo anterior no significa, sin embargo, que debamos negar a determinadas profesiones la capacidad inherente en sí mismas de desarrollar grados diferentes de incertidumbre en su relación con los clientes y tener por esa misma razón mayor poder y capacidad de control. Es el caso, por ejemplo, de la profesión médica al actuar sobre áreas de tabús socio-culturales relacionadas con la privacidad de las personas y en áreas con un amplio sentido ritual como son los del nacimiento y la muerte (12). La privacidad, al individualizar la re-

(11) Utilizo aquí la argumentación de S. Marglin: «Origen y funciones de la parcelación de tareas. ¿Para qué sirven los patronos?», en A. Gorz: «Crítica de la División del trabajo», Ed. Laia, Barcelona 1977.

I. FERNANDEZ DE CASTRO: «Descalificación de la fuerza del trabajo o nueva

lación medico-paciente, ha sido utilizada por los médicos como argumento mitificante para mantener un poder desmedido en organizaciones tan complejas como las hospitalarias. El que esa privacidad no se respete «de facto» en muchas ocasiones no es óbice para que el poder del argumento mitificante se mantenga.

Lo mismo podría decirse de la profesión sacerdotal.

Valdrá, sin embargo, pararnos a hacer dos tipos de consideraciones en relación a este tema:

1) No todos los grupos sociales resuelven de la misma manera el área de incertidumbre que se establece con esas determinadas profesiones. Al fin y al cabo si una fuente importante de poder de esas profesiones aparece determinada por su articulación con las clases dominantes, su ejercicio social no puede desentenderse de esa articulación. Su acción sobre los diversos grupos sociales será, pues, diferente y por tanto valorada, «mitificada», diferentemente según sean los grupos sociales. Es interesante constatar la relación dependencia-susplicacia que las clases populares a lo largo de la historia han desarrollado en relación a la profesión médica y que la literatura a lo largo de los siglos se ha ocupado de recoger y resaltar (13). La edad media con el azote de la peste negra fue uno de esos momentos históricos donde el reconocimiento profesional del médico estuvo en su punto más bajo, por su incapacidad manifiesta de enfrentarse con éxito a la enfermedad, y donde surgieron con fuerza practicante externos a la profesión. Lo mismo, aunque con otra intensidad, podría estar ocurriendo en nuestra sociedad actual frente al problema del cáncer. El que los médicos acusen de intrusionismo, brujería, etcétera, a los profesionales no médicos, que intentan con sus medios atajar la enfermedad, no es indicativo ni mucho menos, de que en el monopolio médico de la enfermedad, esté la clave de su curación, ni tan siquiera de su solución futura. A fin de cuentas el gran avance que para la medicina supuso Pasteur, tuvo que darse fuera de los centros médicos y además por un no médico (14). El problema una vez más se centra en la capacidad de la profesión para mitificar una determinada relación y en el control y poder que esta mitificación conlleva.

2) Una ocupación puede cambiar en su significación social por cambios externos a ella misma. El sacerdocio es un ejemplo claro. A medida que el espíritu racionalista avanzaba en los países industrializados las áreas de influencia y control de los sacerdotes disminuían y con ellas su *status* social. Todo ello ha afectado al nivel de ingresos de los sacerdotes y a una disminución en el reclutamiento, en especial la derivada de las clases altas de la sociedad.

A partir de las observaciones hechas hasta ahora podríamos redefinir a las profesiones como formas específicas de control ocupacional más que como

---

etapa del desarrollo capitalista, en *Sociología del trabajo* núm. 2 Editorial ZYX.

(12) S. SONTAG: *La enfermedad y sus metáforas*, Muchnick, ed. 1980.

(13) La literatura de la edad media y moderna está plagada de ejemplos que recogen las reacciones populares frente a la incapacidad médica frente a la enfermedad, en especial frente a la «peste negra». Molière elevó este sentimiento al nivel de obra maestra en *El enfermo imaginario*.

(14) H. JANSOUS y B. PELOILLE: *Profession or self-perpetuating system?*, en ediciones de J. A. Jackson, *Professions and Professionalization*, Cambridge University Press, 1970.

ocupaciones con «rasgos» específicos. El aparato metodológico deberá, pues, centrarse en la incertidumbre que surge en la relación profesión-cliente y en las formas de control y de reducción de la tensión que se establecen en la relación.

### TRES TIPOS IDEALES

Básicamente pueden aislarse tres «tipos ideales» que explican formas diferentes de relación, dejando bien claro que prácticamente ninguna profesión se encontrará inmersa en una determinada relación con exclusión de las demás. Es decir, en una ocupación definida puede darse el caso del ejercicio libre y del ejercicio dentro de una organización. Las consecuencias en el control del área de incertidumbre será diferente aun cuando ambas situaciones se autoinfluyen.

1) El primer tipo ideal señala una situación en la que el profesional-productor define las necesidades del cliente-consumidor y explicita las formas de resolución de esas necesidades. Es lo que se ha entendido como «control colegial» ejemplificado por la aparición de asociaciones ocupacionales autónomas. Sin embargo, la existencia de una asociación ocupacional no es condición para deducir que el tipo de relación que aquí se trata deba darse. Muy al contrario, muchas veces la aparición de una asociación lo que pretende es reforzar su posición de control frente al cliente.

2) El segundo tipo ideal se refiere a una situación donde el consumidor-cliente define sus propias necesidades y la forma de resolverlas (aunque en algunos casos deje la resolución en manos del profesional). Este tipo ideal incluye el «patronazgo oligárquico», referido fundamentalmente a las aristocracias de las sociedades tradicionales donde el aristócrata era el principal consumidor de los servicios ofrecidos por artistas, artesanos, arquitectos, etc.

Por otro lado incluye el «patronazgo corporativo» donde la definición de las necesidades parte de las grandes organizaciones empresariales.

3) Una última forma sería la del «tercero» que media en la relación profesional-cliente. Como modelos más claros de esta relación podríamos referirnos al «capitalismo liberal» donde el empresario capitalista interviene en la relación intentando racionalizar la producción por un lado y la regulación del mercado por otro.

La mediación estatal sería otra variante, en especial a partir de la aparición de los «estados de bienestar» tras la segunda guerra mundial.

Existen evidentemente otras variantes que explicarán las formas de reducción de la tensión profesional-cliente. Puede ocurrir, por ejemplo, tal como ya se ha señalado, que una parte defina las necesidades y la otra el cómo tratarlas. Así, el gobierno puede decidir quién va a recibir asistencia médica y la profesión médica determinar cómo será esa asistencia ,etc.

Por razones de espacio e interés voy a centrarme en el desarrollo de los dos primeros tipos ideales.

## 1. ASOCIACIONISMO COLEGIAL

Para el desarrollo de esta parte final del trabajo voy a seguir principalmente a T. J. Johnson (15) que es a mi forma de ver quién mejor ha penetrado en las diversas formas del comportamiento profesional.

El profesionalismo emerge con fuerza, es decir, se identifica sin ambages como tal, cuando las tensiones inherentes a la relación profesional-cliente se controlan bajo la forma de organizaciones basadas en la autoridad ocupacional. Para que ello ocurra han de darse al menos dos precondiciones:

- 1) Que la demanda efectiva parta de una clientela heterogénea, desorganizada, dependiente y fácilmente explotable.
- 2) Que la ocupación presente un alto grado de homogeneidad.

Ya veremos que la práctica social de las ocupaciones que se encuentran en estas condiciones se dirige fundamentalmente a mantener esa doble situación.

Las condiciones para el nacimiento del profesionalismo se dieron con la revolución industrial, ampliando el mercado que hasta entonces había permanecido limitado a capas reducidas de la población. Fueron las clases medias las generadoras de ese mercado ampliado y las que, por otro lado, monopolizan el reclutamiento dentro de las profesiones en necesaria expansión.

La relación profesional-cliente, bajo esta forma de control es de tipo fiduciario-individual. Para que esta relación no tenga efectos disgregadores en la comunidad profesional la homogeneidad de la ocupación es fundamental, homogeneidad que aparece relacionada con un bajo grado de especialización. De ahí que la especialización, como forma específica de la división del trabajo sea un elemento amenazante de la profesión, y de ahí también que la lucha de los colegios profesionales gire en buena medida en un intento de frenar o controlar esos efectos disgregadores. El que sea una batalla perdida, tal como señala I. Fernández de Castro (16), está por ver, aunque sólo sea por la función social específica que estas instituciones profesionales juegan en el campo político, generalmente a favor del sistema establecido. Lo que es cierto es que hoy más que nunca la batalla está planteada y que frente a ella las profesiones definidas en este primer tipo ideal exacerban sus esfuerzos para mantener la situación que les permite, o permitía, mantener el control en la relación con el cliente. Esta lucha pasa en muchos aspectos tal como ya ha quedado dicho por un mantenimiento de la homogeneidad del grupo.

Este control sobre los efectos disruptivos de la especialización puede darse a partir de admitir la misma especialización pero colocando a los nuevos especialistas bajo el control de los «profesionales genuinos». Tal es el caso, por ejemplo, de las asociaciones médicas en Inglaterra y en los EE. UU. donde las nuevas especialidades se han visto subordinadas a los médicos generalistas.

Sin embargo, bajo esta forma de profesionalismo, el mayor elemento de control es la asociación ocupacional, bajo la forma de colegio. El colegio ejerce su función imponiendo un monopolio de la práctica y restringiendo la entrada en el mismo. En definitiva funciona en términos de control de la demanda de servicios y de oferta profesional para cubrirlos.

---

(15) T. J. JOHNSON: *op. cit.*

(16) I. FERNANDEZ DE CASTRO: *op. cit.*

El colegio a su vez controla la homogeneidad por el control del comportamiento. Este control se extiende no solamente al comportamiento ocupacional sino también al no ocupacional. Así puede entenderse la expulsión de un médico determinado del colegio (con la inhabilitación correspondiente) por «prácticas abortivas» o la del abogado por negocios fraudulentos. Se trata en definitiva de un mecanismo de defensa del monopolio de la demanda a través del mantenimiento de una «ética general» que en teoría garantiza la ética particular frente al problema del cliente.

Bajo esta forma de profesionalismo el **status** es igual para todos los miembros. La igualdad de **status** es un mecanismo que permite mantener un sentido de identidad, lealtad hacia el colegio y valores compartidos. Por otro lado el mito de una «comunidad de iguales», con iguales competencias técnicas, es efectivo en el sentido de mantener la confianza pública en un sistema en el cual son los propios miembros de la comunidad los que juzgan la competencia de sus propios miembros. Este sentido de «comunidad de iguales» es además importante por la relación individualizada que se establece entre el profesional y el cliente, relación individualizada que podría romper los lazos del profesional con su comunidad. De ahí que paralelamente la profesión desarrolle formas amplias de comunicación que posibiliten una fuerte interrelación tales como revistas, discusiones en grupo, congresos, fiestas sociales, etc...

Por último el lenguaje, esotérico y cerrado, cumple la función de incrementar la homogeneidad del grupo y preservarlo de la posible competencia de foraneos al mismo.

En el profesionalismo que ahora estamos estudiando la ideología ocupacional pone un énfasis especial en la práctica. La comunidad ocupacional se considera a sí misma como la depositaria de conocimientos específicos y especializados, y a través de esa depositaria se supone que garantiza la aplicación de sus conocimientos en favor de la sociedad en general. Este control sobre la práctica se extiende a su vez sobre las innovaciones de la ciencia, control que es de apoyo cuando las innovaciones no afectan a la situación de poder de la profesión y que son arrinconadas cuando la afectan. Sin querer entrar en polémica porque creo que es un tema tremendamente complejo, el fenómeno reciente de una necesidad de vuelta a la «humanización» de los hospitales no deja de ser en parte un mecanismo de defensa frente a la creciente computarización de las instituciones hospitalarias. Si estamos de acuerdo en que el proceso diagnóstico médico es una interpretación de síntomas, cabe la posibilidad, se está aplicando de hecho, de que el ordenador sea capaz de diagnosticar, y en casos concretos de proponer un tratamiento. Ello, sin embargo, conllevaría el abandono por parte del médico de su elemento de control más fundamental (del que hablaremos en forma general más adelante), el diagnóstico, que, tal como está ocurriendo en otras profesiones (y es fuente de su disgregación), se concentraría en centros específicos, llámense sí se quiere corporaciones multinacionales, relegando el papel del médico al de un especialista ejecutor de las órdenes recibidas. Sería evidentemente el principio acelerado del fin. Frente a ello no dejaría de tener una cierta plausibilidad el que la vuelta a la «humanización», entendida evidentemente de una cierta manera, no fuera un mecanismo ideológico-mágico para devolver al médico su control sobre áreas específicas que hasta ahora monopolizaba.

Volvamos sobre el tema del diagnóstico porque es un elemento crucial de control profesional. Bajo la forma de profesionalismo que estamos tratando,

## C. OBESO

la ideología profesional pone un énfasis especial en la relación individual con el cliente. De esta relación individual surge el diagnóstico (mecánico, físico, psicológico o social) y un plan de acción (terapia o política). A través del diagnóstico el profesional controla, por tanto, a las otras ocupaciones que han de intervenir en el proceso. El diagnóstico es autoritario e indiscutible, marca las pautas de actuación.

Es a través del diagnóstico como el médico puede mantener el control sobre el resto de profesiones «paramédicas»—enfermeras, dietetistas, fisioterapeutas—que no por casualidad se definen como «profesiones auxiliares del médico». Tampoco es casualidad que en su lucha por conseguir un **status** profesional la enfermería batalle no solamente para conseguir la consideración de sus estudios como «universitarios» (a veces sin énfasis especial en cambiar contenidos) sino también para obtener el reconocimiento de un posible «diagnóstico de enfermería» (17).

## LA HETEROGENEIDAD DE LA CLIENTELA

Ya ha quedado dicho que el fraccionamiento y heterogeneidad de la clientela es un elemento clave para perpetuar el área de indeterminación de la relación profesional-cliente a favor del profesional.

Los cambios en la clientela afectan a la homogeneidad de la profesión y, por tanto, a su poder. Esos cambios pueden ser diversos y sólo en parte controlables por la profesión.

El control de la voluntad consumidora del cliente es uno de los elementos. Al prohibir expresa o tácitamente la publicidad profesional (¿cuántos médicos, o abogados o arquitectos se anuncian ofreciendo sus servicios?) se está intentando mantener la homogeneidad de la comunidad preservándola precisamente de la posición más favorable de los miembros más ricos del grupo. Sin embargo, la situación puede ser tal que ciertos miembros del grupo profesional, los menos favorecidos, pidan una revisión en la relación profesional-cliente. Este fue de hecho el caso de Inglaterra cuando los médicos con menos posibilidades de desarrollo privado de la medicina presionaron (junto a otros grupos sociales) por la creación del **National Health Service**. No quisiera sacar de este hecho conclusiones apresuradas pero creo que en cualquier caso es útil reseñarlo. La heterogeneidad de la clientela puede conllevar en sí misma efectos disgregadores de la profesión, especialmente cuando esta heterogeneidad se basa en razones de clase. La psicoterapia es un ejemplo claro al respecto. La psiquiatría se ha asociado con un tipo de terapia que enfatiza la base física de la enfermedad mental y que, por tanto, se apoya en el tratamiento también físico, sea por la ingestión de drogas, aplicación de electro-schoks, etc. Son en definitiva tratamientos rápidos, a los que se puede aplicar la racionalidad de la cadena. Su clientela obvia son las clases menos favorecidas.

El psicoanálisis, por contra, enfatiza el tratamiento individualizado, o en pequeños grupos, resaltando las bases psico-sociales de la enfermedad. El tratamiento se desarrolla a través de una larga (y cara) relación personal

---

(17) T. KRON: **The Management of patient care**, W. B. Saunders Co. 1976 y Alicia Kraufman y Eivira Guílera: «Consideraciones sobre la estratificación social a nivel hospitalario (el médico y la enferma)», en **Papers**, revista de sociología, núm. 12.

cliente-profesional. Obviamente la clientela está compuesta por las clases más favorecidas.

Una situación de este estilo puede llevar a la larga a la desmembración de la profesión, o en según que circunstancias, a la creación de nuevas profesiones, que intentarán reproducir todos los mecanismos de defensa expuestos.

Hay un último elemento fundamental que ataca a la profesionalización. Se trata del fenómeno hoy por hoy imparable de la conversión del profesional individual en profesional colectivo. Ya no es el ingeniero el que construye puentes. En su lugar se coloca la empresa de ingeniería. El que en un primer momento esta empresa esté formada en su mayor parte por ingenieros no es óbice para que en una situación posterior el ingeniero colectivo pueda estar formado por especialistas «polivalentes». Detrás de toda esta tendencia está evidentemente la crisis económico-social y la acelerada reestructuración de la división social del trabajo a nivel microempresarial y macrosocial. Es a partir de esta situación amenazante como podrían explicarse las nuevas y contradictorias situaciones de sindicación de técnicos, asalarización, etc., que es precisamente la línea por donde Alfonso Comín había dirigido sus trabajos.

## 2. PATRONAZGO

Al analizar las profesiones a partir de la relación que se establece con el cliente es obvio pensar que podamos encontrarnos con ocupaciones que se encuentren inmersas en situaciones diferentes a partir de modelos de relación diferentes. La ingeniería, por ejemplo, tal como ya se ha señalado, se organiza en colegios, muestra todavía muchos rasgos de comportamiento-defensa que encajarían en el primer modelo ideal estudiado, pero sin embargo cada vez más se encuentra inmersa en tipos de relación que aquí llamamos de patronazgo. Los comportamientos variarán, pues, según la relación establecida, aunque de todas formas deba señalarse que al hablar aquí de modelos ideales estamos de hecho haciendo una abstracción que en la realidad difícilmente se dará, a no ser que se trate de profesiones que mayoritariamente se encuentren inmersas en una determinada relación.

Cuando esto no ocurra los modelos de relación se contaminarán el uno con el otro dando lugar a tipos de comportamiento más complejos.

El modelo de patronazgo surge cuando el consumidor-cliente tiene capacidad suficiente como para definir sus propias necesidades y la forma de solucionarlas, en definitiva, cuando la demanda de servicios profesionales viene de una clientela pequeña, poderosa y unitaria. Puede que se trate de una élite aristócrata, patronazgo oligárquico, o de unas pocas grandes corporaciones, patronazgo corporativo.

Bajo estas condiciones la autoridad del profesional basada en sus conocimientos técnicos, en la autonomía establecida a partir de la distancia social con el cliente, están al mínimo.

Bajo las formas de patronazgo la práctica no viene definida por la ocupación sino impuesta por las necesidades y definiciones del cliente.

Si tuviéramos que referirnos a una ocupación-profesión que se ajustara al modelo de patronazgo en su práctica totalidad (es decir sin contaminaciones

## C. OBESO

como en el caso de la ingeniería) tendríamos sin duda que hablar del auditor-contable. Su origen moderno aparece claramente relacionado con el nacimiento de las grandes corporaciones y su creciente necesidad de control interno. Por otro lado, al adoptar muchas de estas corporaciones la forma de sociedad anónima se planteaba el problema del **audit** externo para mayor garantía y control del colectivo de accionistas.

El hecho de que las primeras organizaciones profesionales de auditores-contables se definieran a sí mismas como asociaciones de «profesionales independientes» (siguiendo el modelo colegial ya analizado) no obsta para que en la realidad la mayoría de sus miembros se emplearan en corporaciones específicas. La misma realidad histórica de las empresas «independientes» de auditoría refleja la estrecha ligazón de éstas a grandes empresas consumidoras de sus servicios (18).

En la situación de patronazgo el cliente impone sus valores al profesional. Se entiende que el profesional ha de ser «hombre de confianza» y compartir los gustos y maneras del patrón. La mayoría de ocupaciones administrativas han tendido en general a moverse bajo estos modelos de confianza y culturalización. Su reflejo puede detectarse en las formas de vida, relaciones sociales, formas de vestir, etc., reflejo pobre, pero reflejo en fin, de los estilos culturales esperados. No deja de ser significativo que uno de los primeros conflictos del personal de banca en nuestro país tomara la forma de asistir al trabajo sin corbata. Del administrativo se espera que sea y se comporte como «un caballero» dejando aparte el que su renta personal se lo permita (19).

Cuando el patronazgo es la regla, el profesional lo es «de la casa». Ello conlleva un tipo de profesión fragmentada, jerarquizada y orientada a problemas locales. El profesional es «un cortesano» que se identifica más con la empresa que con su propia comunidad profesional. De ahí que la evaluación de su trabajo esté totalmente en manos del patrón y no, como ocurría en el modelo colegial, en la comunidad de profesionales.

La fragmentación profesional es una consecuencia de las necesidades específicas del patrón, lo que lleva a un concepto de «carrera» muy ligada a la problemática concreta de la organización. Así, la práctica profesional no tiene la forma continua y terminal del modelo colegial sino que aparece estrechamente ligada al sistema de promoción. Hacer «carrera» es subir en el escalafón (en el modelo colegial, el médico, el abogado, etc., no «suben», ejercen su profesión de forma similar en relación al cliente individual) lo que deja en manos del patrón la posibilidad de controlar esa carrera, control que se ejercerá no solamente en términos de competencia técnica sino, y sobre todo, de adecuación ideológica a los valores de la compañía.

El lenguaje pierde aquí su función de mantenimiento de la identidad del grupo. El lenguaje se adapta a la comunicación con el entorno.

De la misma forma la «ética» profesional y los procedimientos disciplinares autónomos pierden su sentido frente a la ética del patrón.

En el caso de las oligarquías aristocráticas los **standars** ético-profesionales eran los propios de la clase aristocrática. Así, los grandes médicos lo eran

(18) R. BREWN: **A history of accounting and accountants**, Frank Cass, 1968.

(19) D. LOCKWOOD: **The blackcoated worker**, Unwin University books, Londres 1958.

no tanto por sus conocimientos de medicina, sino por sus reconocidas cualidades poéticas y por su elegancia profesional. Bajo las grandes corporaciones las normas ético-profesionales son las normas de la corporación. Para entendernos, bajo el modelo colegial el abogado puede ser juzgado y expulsado por prácticas comerciales fraudulentas. Bajo el patronazgo se espera del contable que cumpla la función que le marquen no quedando contaminado por la práctica específica de la empresa. Por último, la comunidad homogénea característica del modelo colegial queda aquí desplazada por formas de jerarquía diversas. El ingeniero o el médico para la forma colegial es «uno entre iguales». Al traspasarse a la relación corporativa comparte el *status* jerárquico de la organización. Cuanto más arriba esté más cerca estará de la posición social del patrón. El prestigio en definitiva es más social que técnico.

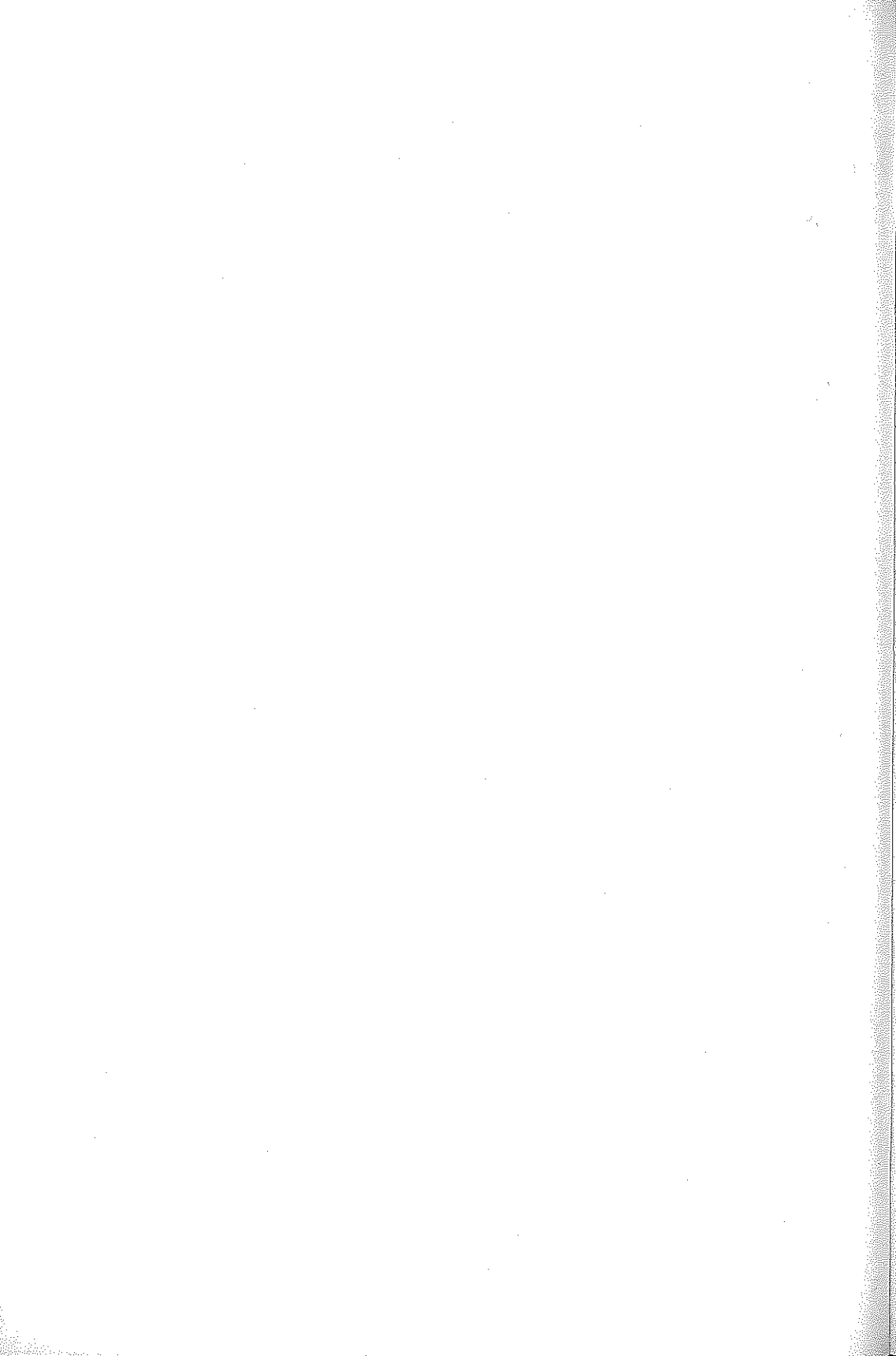
La dependencia del patrón tiene efectos secundarios sobre la profesión. Pensemos, por ejemplo, en la teórica independencia de una empresa de auditoría externa encargada de realizar y hacer públicos informes específicos sobre determinadas compañías. En la medida en que el propio desarrollo de la auditoría dependa fuertemente de las grandes empresas su independencia aparecerá fuertemente mediatizada.

A su vez la dependencia afecta al cuerpo de la teoría. La necesidad de mejorar la situación competitiva de la corporación reduce el significado de la investigación que no estará en ningún caso sujeta a la evaluación de la comunidad profesional. La comunicación con los otros profesionales se reduce porque precisamente el secreto profesional es una forma de competitividad.

El mismo contenido de la teoría se autolimita por centrarse en las necesidades específicas de la corporación. Así, sólo recientemente ha adquirido la contabilidad rango universitario lo que no es obstáculo para que todavía hoy la mayoría de contables se formen de hecho en las mismas empresas. Las asociaciones profesionales auditoras-contables han tenido siempre una actitud marcadamente apática hacia el desarrollo e investigación de los conocimientos básicos contables.

### A MODO DE CONCLUSION

El profesional, el profesionalismo, ya lo hemos visto, difícilmente puede explicarse por unos rasgos específicos. Más bien hemos de entender el profesionalismo no por la definición que el profesional da de sí mismo sino por las intenciones subyacentes en esa definición. Esas intenciones aparecen referidas al control del proceso de trabajo y al control del trabajo. Las posibilidades que el autodefinido profesional tiene de lograr ese control pueden estudiarse a partir del binomio profesional-cliente y del grado de indeterminación que esa relación conlleva. Los comportamientos sociales tanto de unos como de otros deben entenderse como esfuerzos para reducir esa indeterminación en favor de una u otra parte. Cuando la ocupación presenta un alto grado de homogeneidad y se enfrenta a una clientela heterogénea y dispersa, la relación se decanta del lado del profesional. Cuando el cliente es único o reducido y la profesión presenta altos grados de heterogeneidad la relación se decanta del lado del cliente. Ello nos lleva a la definición de modelos ideales que hemos denominado colegiales y corporativos respectivamente. Ninguno de dichos modelos se presenta de forma pura en la realidad social.



## Estructura y función del pensamiento religioso

Por Mariano CORBI \*

**Creemos que desentrañar la riqueza del pasado, mantenerla viva y reconvertirla a los cuadros simbólicos adecuados al presente de nuestra sociedad es el trabajo de la teología y, en un sentido más amplio, del pensamiento religioso.**

Una correcta aclaración de la función del pensamiento religioso exige, previamente, un serio intento para clarificar la estructura de ese tipo de pensamiento. Es posible hacer ese análisis y conducirlo hasta niveles microscópicos, es decir, conducirlo hasta el análisis componencial de las unidades mínimas de significación lingüística.

Desde unos tales niveles de análisis es posible determinar diversos tipos de estructuras discursivas.

### TIPOLOGÍA DE LOS DISCURSOS QUE NOS INTERESA CONSIDERAR

#### *Discurso científico*

Un primer tipo de pensamiento está formado por un tipo de discurso constituido por unidades y microestructuras de unidades, todas ellas carentes de cargas axiológicas, es decir, todas ellas carentes de todo tipo de valoración o ponderación valorativa de aquello a lo que los discursos se refieren. Falta, igualmente, en esos discursos referencia o connotación a cualquier afectación valorativa por parte del sujeto.

Este tipo de discurso es aséptico con respecto a todo lo que haga referencia a la valoración de lo objetivo para un sujeto—sea individual o social—o a todo lo que haga referencia a la afectación que esa valoración de lo objetivo pueda comportar en el sujeto de que se trate. Este tipo de discurso prescinde de todo elemento que arrastre algún tipo de carga axiológica; en ese sentido le llamaremos discurso abstracto.

---

\* Profesor de Filosofía Social de ESADE (Barcelona). Miembro del Departamento de Epistemología de la Religión del Instituto Científico Interdisciplinar.

Esta es la lengua a que tiende toda ciencia, cuya perfección se encontrará en las ciencias formales.

### *Discurso mitológico*

El polo opuesto al discurso científico es el discurso míticosimbólico. El análisis del discurso mítico-simbólico descubre que en él todo está formado por elementos y relaciones axiológicas: las unidades de significación son unidades cargadas de valor que se relacionan entre sí mediante relaciones axiológicas; el análisis de constituyentes de cada una de esas unidades mínimas de significación descubre en ellas una estructura de elementos formados por cargas positivas o negativas de valor relacionadas entre sí según esas cargas y formando conjunciones o coalescencias y disyunciones o contraposiciones. Las cargas positivas o negativas, así como las conjunciones o disyunciones, se ordenan en torno de ejes cualitativos. Esos ejes cualitativos se definen según los diversos tipos de pertenencias al bien y a la vida del individuo y de los grupos humanos dentro de una cultura dada.

El discurso mítico-simbólico es un discurso puro y estrictamente axiológico. No obstante, no se puede hablar de lo que es valioso para los individuos y los grupos en el seno de una cultura—puesto que los valores son relativos a los tipos de cultura—de una forma unitaria sin caer en graves confusiones. Lo que resulta valioso para los humanos en el seno de una cultura se ramifica en dos grandes bloques de valores con rasgos netamente contrapuestos:

El primer bloque está formado por el conjunto estructurado de valores que, en una cultura determinada, orienta la vida del grupo; a este tipo de valores podríamos llamarles “valores funcionales”—sin que la comodidad de esta denominación signifique adscripción alguna a una escuela antropológica—; esos valores lo son porque están en función de la vida del grupo.

Los cuadros de valores funcionales establecen los módulos de valoración del grupo, así como un sistema de interpretación del mundo, interpretación toda ella orientada a la actuación del grupo en su medio.

Los cuadros de valores funcionales, o valores I, de una sociedad forman la constitución fundamental del grupo; en ese discurso constitucional fundamental se estructuran los sujetos y sus relaciones mutuas, se estructura el entorno—con unas cualidades determinadas, siempre en relación a la vida del grupo—y se estructuran las relaciones del individuo y el grupo con ese entorno. El mito es el prototipo puro de este tipo de discurso.

El segundo bloque de valores tiene unos caracteres netamente contrapuestos a los anteriores: sus valores son valores sin función directa con la vida de los grupos; son los valores de la gratuidad. Estos valores se tematizan en los discursos que hablan de la belleza, en los que ponderan la maravilla de la existencia y la bondad de esa ética que va más allá de lo que es conveniente y necesario para que una sociedad funcione, en los que hablan de la atracción, fascinación o temor frente a lo sagrado.

Los valores segundos se expresan siempre, y necesariamente, con los cuadros de símbolos y mitos de los valores primeros o funcionales. Hasta tal punto los humanos somos unos vivientes dependientes de nuestra relación al medio, siempre según una modalidad cultural determinada, que no disponemos de una reserva de símbolos propios y exclusivos de la gratuidad. Incluso cuando somos capaces de hablar de lo que no está directamente orientado a nuestra supervivencia como individuos y como grupo, hemos de hacerlo utilizando la reserva de los significados cargados de valor, de los símbolos que "constituyen" nuestra relación al entorno como vivientes. Por esta razón, a este 2.º bloque de valores expresados en nuestros discursos axiológicos le hemos llamado: efecto 2.º de las formaciones axiológicas primeras o funcionales. Lo gratuito, lo poético, lo ético profundo y lo religioso siempre resulta, en el fondo, inefable para nosotros los humanos.

Es importante tener siempre delante de la mente el carácter de estos valores segundos porque, si no, se olvida la relatividad cultural de la expresión, manifestación y vivenciación de esos valores que son lo menos relativo, lo más absoluto que los humanos podemos comprender y vivir. Prototipo de discursos sobre esos valores 2 lo constituyen el discurso poético y el discurso religioso.

#### *Discurso de estructura ideológica*

Hasta ahora hemos descrito formas de pensamiento, o desarrollos discursivos, puramente axiológicos—las formas discursivas puramente mítico-simbólicas—o puramente abstractos—las formas discursivas de las ciencias maduras—. Ahora intentaremos describir desarrollos discursivos o forma de pensamiento mixtos.

Por razones sociales, laborales y culturales, en general, el mito es sustituido lentamente, a través de la Historia, en su función de discurso fundamental constitucional de una sociedad por otro tipo de discurso, también axiológico, pero de estructura mixta. A este peculiar tipo de estructura discursiva le llamaremos discurso de "estructura ideológica". Le llamamos "de estructura ideológica" y no simplemente "ideología" porque este tipo de discurso es más amplio que la simple ideología. Evidentemente no estamos dando un sentido negativo al término "ideología" o "estructura ideológica": significamos con estos términos un tipo de estructura discursiva y un tipo de función del discurso.

En primer lugar, el discurso de estructura ideológica es axiológico en su punto de partida y en su término. Posee todas las funciones que en párrafos anteriores hemos atribuido al mito o, por lo menos, tiende a sustituirle en todas sus funciones.

El discurso mítico-simbólico no está estructurado según las leyes de la lógica, sino según las leyes de la significación y comunicación intersubjetiva. Su estructura interna es una estructura analizable y determinable, pero del mismo orden que la estructura expresiva y cualitativa, que la pintura, la música o la poesía.

Los discursos de estructura ideológica se apoyan en un escueto cuadro de unidades significativas cargadas de valor, o símbolos, que son

tratados no exclusivamente con las leyes de la comunicación, sino, también, con leyes lógicas; es decir, se trata a los símbolos, o pequeños núcleos simbólicos, como si fueran conceptos; se trata a las unidades lingüísticas, cuya finalidad es establecer la comunicación con objeto de asentar unos cánones comunes societarios de valoración y actuación, como si se manejaran unidades lingüísticas cuya función fuera la designación y descripción de realidades objetivas. El resultado de este tratamiento de las unidades simbólicas es que el conjunto del discurso, que aparentemente pretende hablar de la realidad de lo objetivo, se convierte en un procedimiento para asentar, sustentar y afianzar un sistema de valores sociales acordes con los símbolos o unidades axiológicas que sirvieron de base a la totalidad de la construcción.

Los discursos con estructura ideológica, por consiguiente, son, primariamente, discursos que asientan y mantienen sistemas de valores; únicamente de forma secundaria, y en subordinación a esa función, hablan del ser de lo objetivo. Desde la perspectiva del lenguaje de las ciencias, o desde la perspectiva de otro sistema de valores contrapuesto, el discurso de estructura ideológica adquiere sentido negativo. A pesar de esto los discursos de estructura ideológica son legítimos e imprescindibles en cuanto sustitutos del discurso mítico y en cuanto vehículos para el establecimiento y sostén de sistemas de comunicación axiológica de grupos sociales y de sistemas tales que tengan incidencia pragmática tanto a nivel de individuos, como a nivel de grupo social.

#### *Tipo de discurso empleado por el pensamiento religioso*

El pensamiento religioso se presentará normalmente bajo una de estas dos formas: o en forma de discurso mítico-simbólico, o en forma de discurso con estructura ideológica.

Desde que la ideología desplazó al mito en la sociedad, al pensamiento religioso le ha resultado imposible presentarse, con validez, con una pura estructura mítica; podría, en cambio, presentarse como un puro lenguaje simbólico profundamente emparentado con el discurso poético, pero carente de proyección pragmática. La forma más habitual con la que se presenta el pensamiento religioso es la correspondiente a la estructura ideológica. Creemos que la teología se sitúa en un tal tipo de discurso (lo cual no tienen ningún sentido peyorativo).

La teoría parte de símbolos o complejos simbólicos netamente axiológicos que expresan y sustentan experiencias religiosas profundas, individuales y comunitarias. Esos símbolos o cuadros simbólicos básicos son tratados, en las construcciones teológicas, con leyes propias de la comunicación y con leyes lógicas. El resultado final de toda la construcción tiene los caracteres descritos propios de todo discurso con estructura ideológica.

#### *Puntos de coincidencia del discurso mitológico y el discurso de estructura ideológica*

Tanto los sistemas míticos de discursos como los sistemas con estructura ideológica coinciden en sus bases profundas—cuadros de sim-

bolos que establecen y expresan unos valores matriz—y en su finalidad—expresar, comunicar y establecer unos cuadros de valores sociales—. Nos es lícito, pues, hacer algunas afirmaciones válidas para ambos tipos de discursos: todo discurso axiológico se apoya y es el desarrollo de unas matrices, paradigmas o modelos axiológicos semejantes en su función a los paradigmas científicos; esos paradigmas axiológicos se encuentran expresados en los símbolos fundamentales del sistema, sea mítico o sea ideológico; la totalidad de la construcción es resultado y obedece a esos patrones fundamentales, los cuales están en relación directa y determinable con la pragmática social del grupo de que se trate. Hay una relación directa y una determinación mutua entre esos modelos o paradigmas axiológicos, expresados en los símbolos fundamentales de un sistema, y las líneas capitales de la pragmática mediante la cual un grupo humano se cohesionan y sobrevive en su medio.

#### LOS NIVELES EN EL DISCURSO AXIOLÓGICO Y SU PAPEL EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO

Los sistemas axiológicos no son estructuras simples ni de un único nivel: son estructuras con niveles superpuestos en relación mutua. Cada uno de los elementos de un determinado nivel axiológico es cualitativo; la totalidad de cada uno de los niveles es cualitativa; todas las relaciones son relaciones de cualidad a cualidad. Cada nivel de un sistema axiológico se relaciona con el inmediato superior como la disyunción o contraposición a la conjunción o síncretis. Es decir, el nivel 2 conjunta cualitativamente lo que el nivel 1 contrapone; en otras palabras, el nivel 2 expresa en un símbolo único lo que el nivel 1 expresa con dos símbolos contrapuestos. V. gr., en el nivel 1 los símbolos "diluvio"—que se refiere a la naturaleza—y "orgia"—que se refiere a la sociedad—se sintetizan en el nivel 2 en el símbolo: "divinidad que muere y resucita". Así, en todo sistema axiológico es posible señalar unos símbolos supremos que conjuntan o reúnen en sí los trazos fundamentales de la totalidad del sistema. Esos símbolos supremos expresan, por lo mismo, los rasgos fundamentales del sistema axiológico en su conjunto; contienen en sí mismos el modelo (o modelos) el paradigma según el cual está construida la totalidad del sistema axiológico. En esos puntos estratégicos se trazan las líneas fundamentales del sistema. A su vez, en esos rasgos fundamentales que constituyen el paradigma se encuentra la relación fundamental del sistema de valores con el modo concreto de vivir en el entorno del grupo, es decir, se encuentra la conexión del sistema de valores como sistema semántico o sistema de pensamiento cargado de valor con la pragmática fundamental del grupo como grupo.

#### LA AMBIGÜEDAD RADICAL DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

Cuando se pretende expresar la experiencia de lo sagrado, experiencia que es vivida como absoluta y de supremo valor, se ha de echar mano de los supremos símbolos de un sistema axiológico, sea éste de estructura puramente mítica o de estructura ideológica. En este sentido la religión se conecta intrínseca y necesariamente con el sistema de valores y representaciones que rige la vida de un grupo, porque no se dispone de nada más expresivo y contundente.

No obstante, puesto que la totalidad del sistema de valores de un grupo, así como los símbolos clave del sistema, tienen un carácter fundamentalmente pragmático, es decir, están orientados a la estructuración de la vida del grupo, la expresión religiosa, para expresarse, se distanciará de esos símbolos y valores clave del sistema. Lo religioso, estrictamente dicho, pertenece al ámbito 2 de los valores, al de la gratitud. Lo religioso, para presentarse como sumo valor para el grupo se ha de expresar como, en primer lugar, el valor más alto frente a lo cual todo otro valor es equivalente a un "no-valor" y, en segundo lugar, como lo radicalmente otro, contrapuesto a los valores del grupo. Así, pues, lo religioso precisa expresarse con los símbolos sumos vigentes en la vida del grupo y precisa, a la vez, dejar claro que en cuanto valor religioso es la negación de ese ámbito cuyo valor sumo utiliza. En este sentido lo religioso se disjunta radicalmente del sistema de valores vigentes.

Vistas las cosas desde el punto de vista de la estructura expresiva de lo sagrado no puede darse conjunción más intrínseca con el sistema de valores vigente en una sociedad, ni disyunción más radical.

Desde estas consideraciones puede comprenderse la radical ambigüedad del pensamiento religioso:

Por una parte, la incondicionalidad más radical, total y sagrada de la experiencia religiosa se vierte en la incondicionalidad del sistema de valores—que siempre es un sistema de pensamiento y de actuación en el medio físico y en el social—. Con ello, toda la fuerza de la experiencia religiosa revierte en los símbolos clave del sistema de valores del grupo y, mediante ellos, en la totalidad del sistema de valores de un grupo y en la pragmática con él conexas, y lo hace, así, sagrado e intangible: lo "sacraliza"; en este sentido, lo religioso, lo sagrado, se transmuta en incidencia social, en función axiológica, ideológica en el seno de la vida de un grupo. En la medida en que esa transmutación se acentúa, se vacía la religión de su propio contenido.

Por otra parte, si la religión, si el pensamiento religioso, no se vacía de su propio contenido, al modo dicho, la función de la religión se invierte en relación al sistema de valores del grupo social: la religión se convierte en una instancia de crítica radical—tan radical como es la desvaloración del valor—del sistema de valores vigente, que es, a la vez, un sistema de relaciones sociales y de relaciones con el medio. Esa crítica que se ejerce desde los símbolos clave y paradigmáticos del sistema de valores vigente, es, por ello, un distanciamiento, una relativización y desvaloración del paradigma mismo que genera y sostiene la totalidad del sistema.

Es más, en la medida en que la religión se convierte en una instancia crítica fundamental del sistema de valores en el que se expresa, se constituye, con ello, en una instancia de crítica fundamental del propio sistema religioso de simbolización, representación, pensamiento, ritualización; por la misma razón, la instancia crítica más radical de la Institución Religiosa es la religión misma—no podrá haber ninguna otra más radical.

Si estos últimos aspectos distanciadores y críticos están ausentes en

un sistema de representación y pensamiento religioso o en una Institución Religiosa quiere eso decir que esa religión, esas formas religiosas se han vaciado de su propio contenido en favor de la función ideológica y de la función social.

#### EL CONFLICTO ENTRE LA SIMBOLOGÍA RELIGIOSA Y LOS VALORES SOCIALES VIGENTES

Por lo que precede se hace comprensible que la fidelidad inamovible a un aparato simbólico—que siempre arrastrará la fidelidad a unos modos de valorar, concebir y actuar social y en el medio—, aunque ese aparato simbólico esté todo él lleno de palabras sagradas, puede ser, de hecho, más la defensa de unos cuadros de valores y unos modos de vida que una cuestión estrictamente religiosa. Actuaciones, discursos y posturas llenas de terminologías religiosas pueden ser poco menos que exclusivamente la defensa de unos módulos de interpretación del mundo, de un estilo de vida y, sobre todo, de un sentido puramente humano de la vida y estar vacío respecto a la defensa de lo que es más estrictamente religioso.

El estudio de los grandes maestros religiosos de todos los tiempos y de todas las latitudes testimonia, sin lugar a dudas, que cualquiera de ellos puso en crisis en sus auténticos seguidores los sistemas de valores, las interpretaciones del mundo y los modos de actuar vigentes. A partir de esa crisis empiezan las enseñanzas propiamente religiosas de los grandes maestros. Lo religioso empieza donde termina el interés, y uno de los intereses más útiles, escurridizos y aparentemente nobles es el interés por la seguridad del sentido claro de la vida, indisolublemente unido a la existencia incuestionada e incuestionable de un aparato simbólico de representación, con lo que comporta de firmeza en los modos de vida y en sus pragmáticas correspondientes.

Si la profunda experiencia religiosa libera y distancia de cualquier aparato simbólico, incluido el utilizado y consagrado por la religión misma, la incapacidad para deslindar el aparato simbólico utilizado de lo religioso propiamente dicho denota poca profundidad en la experiencia o vivencia religiosa.

La experiencia religiosa, cuando se produce, quebranta toda seguridad, y la más consistente de las seguridades humanas es la que se apoya en los complejos simbólicos que sustentan los sistemas de valores y los modos de vida humanos, porque esos complejos simbólicos proporcionan la orientación de la vida.

La experiencia religiosa pasa por la absoluta perplejidad frente a la orientación de la vida, frente al sentido de la vida, no sólo individual, sino, y más si cabe, social. Únicamente pasando por esa gran crisis del sentido se accede al ámbito propio de lo religioso: la desnudez. Desde ella arranca una sutil certeza, no menos certeza porque sea más sutil, sin ningún aparato simbólico, pero no por ello menos consistente, ni menos lejana de una pura vaciedad o negatividad. Esa certeza no traducible y distante de todo aparato simbólico cuando se exprese lo hará siempre en el aparato simbólico vigente.

¿PUEDE HABLARSE DE UNA SIMBOLOGÍA—UNOS CONTENIDOS—  
TRANSHISTÓRICOS?

Todo pensamiento religioso, incluida la teología, tiene que apoyarse necesariamente en complejos simbólicos. Esto supuesto, surge una pregunta de capital importancia: ¿la experiencia cristiana está indisolublemente ligada a unos determinados complejos míticos-simbólicos?, o como suele decirse con una cierta vaguedad protectora, ¿está la experiencia cristiana indisolublemente ligada a unos contenidos?

La antropología y la historia de las religiones enseñan que todos los complejos simbólicos son mortales, como lo son los modos de vida y las sociedades mismas. Si el cristianismo estuviera indisolublemente ligado a unos complejos míticos-simbólicos, lo que equivale a decir a un sistema de valores, sería tan mortal como ellos.

Por otra parte, en la historia de las religiones se advierte, con claridad, que aunque las enseñanzas de los grandes maestros necesariamente se expresan en unos determinados complejos simbólicos, en muchas ocasiones sin que los que realizan esas traducciones simbólicas sean conscientes de ello. Los mensajes de los maestros son inmortales, pero las expresiones que los vehiculan no lo son como no lo son las sociedades y los individuos que se las transmiten de generación en generación.

Las formaciones simbólicas tienen una vida más larga que las sociedades y que los individuos, pero son tan mortales como ellos.

EL SÍMBOLO Y EL CONCEPTO COMO DOS ESTRUCTURAS  
Y DOS FUNCIONES DIVERSAS

No debe confundirse un concepto con un símbolo: la estructura y la función de uno y otro son diversas.

El concepto pretende dar la articulación de lo objetivo e informar de ello; no pretende comunicar la valiosidad de lo objetivo. Si el concepto transmite valoración, ésta surgirá del modo de ser de lo objetivo mismo y no será fruto del modo de ser de la comunicación conceptual. Hemos dicho que el concepto pretende dar la articulación de lo objetivo; que lo consiga es tan problemático como nos lo enseña la epistemología. En todo caso, la articulación del objeto que nos proporciona el concepto depende del paradigma desde el que se describe lo objetivo; diversos paradigmas proporcionarán diversos objetos y diversas articulaciones objetivas.

El símbolo, al igual que el mito, no pretende primariamente darnos la articulación objetiva, sino que lo que pretende primariamente es "comunicar la valiosidad de lo objetivo", y esto de tal forma, hablando de los símbolos sociales, que se establezcan con esa comunicación unos módulos, unos paradigmas sociales de valoración conexos no con cualquier tipo de pragmática social—que puede ser tan diversa como diversos son los tipos de culturas—sino con una pragmática concreta en el medio físico y social.

La confusión de estos dos tipos de discursos tiene graves consecuencias. Si se pretende atribuir a los símbolos caracteres primarios de descripción de lo objetivo en sí—y suele hacerse con una teoría epistemológica acrítica—, los símbolos que hablan de lo sagrado, que lo expresan, que lo presencian, o si se quiere, que lo revelan, adquieren una intocabilidad total y se convierten en “los contenidos intocables de la revelación”. Evidentemente, el recurso a la “analogía” no resuelve ningún problema si se atiende convenientemente a la estructura de los símbolos y a su conexión indisoluble con un sistema de representaciones y valoraciones. Desde esta perspectiva nada es capaz de hacer a los símbolos, desde un punto de vista de validez social, transhistóricos.

#### EN QUÉ CONSISTE LA VERDAD DE LOS SÍMBOLOS

La verdad de los símbolos no está en su articulación interna, sino en su función expresiva en relación a la totalidad del sistema axiológico vigente en una sociedad. A causa de ello, un símbolo sagrado del pasado—por más sacrosanto que sea—permaneciendo inmutable en una sociedad que ha cambiado sus cuadros de valores, pierde su verdad, se hace un símbolo no sólo inepto—porque no se comprende—, sino falso. Es más si ese símbolo del pasado se hiciera comprensible resultaría peligroso para la sociedad, porque con su sola presencia—ya que la verdad de un símbolo está conectada con su función—tendería a asentar de nuevo y a mantener unos cuadros de valores—y unas pragmáticas—que la sociedad tuvo que abandonar por inadecuados a su supervivencia o, por lo menos, inadecuados a su buen funcionamiento. Justamente, pues, se defiende la sociedad de unos tales símbolos, ya que atenta a su vida o a su buen funcionamiento. Si los hombres que se dicen religiosos se empeñan en conjuntar indisolublemente la experiencia religiosa con una simbología ya no vigente, en la misma medida que lo consigan, la sociedad que reciba esa agresión simbólica se verá forzada a rechazar a la experiencia religiosa misma, y ello por razones de supervivencia.

#### CONDICIONES PARA RECONVERSIÓN (O TRADUCCIÓN) SIMBÓLICA DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

La conexión de la religión, sobre todo de algunas tradiciones religiosas como es el caso de la cristiana, con unos complejos míticos-simbólicos es tan profunda y, además, es tan profunda la conexión de esos complejos simbólicos con un determinado modo de vida y con un “sentido de la vida”, que se requiere una gran valentía y una gran profundidad religiosa para poder arriesgarse a intentar traspasar a otros moldes axiológicos la vivencia religiosa. La dificultad se duplica cuando la simbología a la que se intenta verter la experiencia religiosa no sólo es diversa, sino que tiene una relativamente grande tradición defensiva contra la simbología utilizada por la religión de su ámbito. La dificultad de una tal empresa es tan grave que muchos perecieron psíquicamente, o religiosamente, en su intento. Pocos han sido los que a base de madurez humana, profundidad y audacia religiosa han podido soportar un tal combate.

Únicamente quien accedió a la sutil certeza que está al otro lado de las certezas incommovibles de los sistemas de valores vehiculados por los aparatos simbólicos fue capaz de permanecer a la vez distante y ligado a la Institución Religiosa, fiel y paciente frente a quienes, aunque fuera involuntariamente, mitificaron la religión o esclerotizaron la institución política. Sólo quien carece de intereses es capaz de la benevolencia y la paciencia que no abandona y no condena.

Creemos que desentrañar la riqueza del pasado, mantenerla viva y reconvertirla a los cuadros simbólicos adecuados al presente de nuestra sociedad es el trabajo de la teología y, en un sentido más amplio, del pensamiento religioso.

Hay, por lo menos, dos posturas posibles a la hora de afrontar el problema religioso en nuestra sociedad; la primera consiste en poner en primer plano el problema propiamente religioso y situar entre paréntesis el tratamiento directo del problema político y social de nuestra sociedad, en el cual lo religioso se encuentra inmerso; la segunda consiste en poner en primer plano a la vez el problema religioso y el social y político. Este sería, a nuestro juicio, el sentido profundo de la "doble militancia". Ambas posturas son arduas y difíciles, pero con toda probabilidad el segundo planteo lo es mucho más.

En este escrito no se ha hecho ninguna referencia a Alfonso Carlos Comín, porque creo que debe ser la fuerza misma del razonamiento presente en él, si es que tiene alguna, la que poniendo algo más claro la grandeza de lo que fue su intento ofrezca el mejor homenaje a su persona.

# El debate cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia

Por Joan TRAVE (\*)

**Ningún elemento que pueda enriquecer el proyecto liberador del hombre, ningún elemento que pueda enriquecer la profundización democrática de la sociedad puede perderse.**

Uno de los temas centrales en el pensamiento y en la praxis de Alfonso Comín, es sin lugar a dudas la problemática que presentaba la presencia y la militancia en un partido comunista, partido de inspiración marxista, y al mismo tiempo la presencia y la militancia en la Iglesia católica.

Sus aportaciones son decisivas para lo que él llamó «el gran encuentro de la época contemporánea» (1). Sus aportaciones hay que considerarlas siempre dentro de esta síntesis vital que él intentó realizar. Como afirmaba Joaquín Ruiz Giménez a «Alfonso Comín hay que tomarlo como un todo, como síntesis humana que fue, como cristiano y como comunista» (2).

## A) LAS COORDENADAS QUE POSIBILITAN EL ACERCAMIENTO

1. La colaboración de fuerzas políticas socialistas, comunistas y cristianas en las luchas antifascistas de Europa, concretadas en nuestro país en la lucha antifranquista.

---

(\*) Coordinador del Dpto. de Ciencias Sociales de ESADE (Barcelona).

El primer avance del libro que A. C. COMÍN editó con el mismo título, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Ed. Laia, Barcelona, 1977, fue publicado en el número monográfico que nuestra revista dedicó al tema «Eurocomunismo y Cristianismo». En él se adelanta casi toda la segunda parte del libro (pp. 51-109), bajo el título *Sobre la militancia de cristianos en el Partido: hacia un estado de la cuestión*. Revista de Fomento Social 32 (1977), 9-31. (Nota de la R.)

(1) ALFONSO COMÍN, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Laia, Barcelona, 1977, p. 9.

(2) Palabras pronunciadas en el Colegio de Abogados de Barcelona, 15 de diciembre de 1980.

2. El deshielo que supuso en la Iglesia católica el Concilio Vaticano II. Desde la condena total al comunismo de Pío XI hasta las matizaciones de Juan XXIII entre «falsas doctrinas» y «movimientos históricos», el pensamiento oficial de la Iglesia ha evolucionado muy lentamente, pero la práctica de muchos sectores católicos se ha situado por delante. Podríamos citar como un claro antecedente de este acercamiento el *Movimento dei Cattolici comunisti* fundado en Roma en 1938-39. Este grupo estipuló un acuerdo de acción unitaria con el partido comunista italiano, en el cual se aceptaba la ideología y la práctica del comunismo, sin aceptar los aspectos metafísicos (3). Se puede encontrar aquí una formulación semejante a la de los católicos que se presentaban como independientes en las listas parlamentarias del PCI de 1976 (4).

La evolución podríamos centrarla en estos puntos:

a) En la jerarquía eclesiástica se ha pasado de una condena sin paliativos a una tolerancia limitada.

b) Desde algunos sectores católicos progresistas se ha pasado desde la presentación como independientes a la presentación simplemente como candidatos comunistas, que profesan públicamente su catolicismo

c) Desde los dos proyectos—socialista y cristiano—se ha pasado de la confrontación ideológica a una praxis conjunta que se piensa como un posible enriquecimiento y profundización de los dos proyectos.

3. El cambio en la reflexión teológica con la llamada Teología de la liberación.

La Teología de la liberación parte de una praxis muy concreta: la situación de opresión política, económica y cultural de América Latina. La liberación histórica del hombre no será un simple crecimiento del bienestar, sino la superación de toda esclavitud y dependencia injusta, el hombre como sujeto de su destino y de su historia (5). la conexión entre esta praxis liberadora y la esperanza escatológica, entre fe y liberación, especifica esta reflexión teológica.

En las luchas por la liberación hay que enfrentarse con los conflictos clave de la sociedad: los privilegios del poder económico, los conflictos de clase y las ideologías dominantes. En el desenmascaramiento de estas realidades, esta reflexión teológica se encuentra cercana a los análisis marxistas por una razón muy simple: el marxismo es una teoría social pensada desde la opresión y con una metodología para la liberación del hombre.

---

(3) MARIO COCCI, *La sinistra e la Resistenza*, CEI, 1966, p. 52. Cit. en Jaime i Clara Rojas: *Catòlics i comunistes a Itàlia: de la Resistència al 20 de juny de 1976*, TAULA DE CANVI, enero-febrero de 1977, p. 85.

(4) JAIME I CLARA ROJAS, *art. cit.*, p. 86.

(5) SEGUNDO GALILEA, *Teología de la liberación: intento de síntesis*, en SE-LECCIONES DE TEOLOGIA, octubre-diciembre de 1980, p. 300.

No es de extrañar que Alfonso Comín se encontrara de lleno incrustado en esta línea teológica que intentaba unir los dos polos, el polo socio-político y el religioso. Una línea teológica empeñada en la liberación global del hombre, histórica y meta-histórica.

No es de extrañar tampoco que en su constante búsqueda religiosa encontrase su lugar en un movimiento como Cristianos por el Socialismo que se mueve siempre en la tensión de los dos polos citados (6).

Aquí radica la unidad interna, la coherencia profunda de su experiencia vital. El reducto último es su fe interpretada a través de las categorías bíblicas que buscan salvar al hombre de todas las opresiones. Hacen falta, sin embargo, mediaciones históricas. Entramos en el campo más difícil. En un momento histórico determinado, ¿cuál es la mediación—partido, sindicato—que situándose netamente a favor del oprimido comporte un razonable grado de eficacia? La base social del PSU de Catalunya, con un porcentaje muy fuerte de obreros industriales no especializados, inmigrantes, etc. (7), fue un elemento determinante para su adscripción a este partido. Desde su fe y su proyecto liberadores veía difícil la coherencia con un partido cuya base social no reflejara predominantemente estos intereses, estos progresos y estas aspiraciones.

En resumen, el cambio social había que hacerlo desde las instancias históricas existentes, pero para él había que hacerlo también desde la fe que ilumina toda esta Historia. Esto le hacía ser duramente crítico con la Iglesia cuando se aleja de este proyecto liberador y con los partidos comunistas cuando se endurecen y se alejan de las exigencias populares. Su solidaridad con los disidentes de los países del Este es una confirmación de la nitidez de sus opciones (8).

4. La evolución política de una buena parte de los partidos comunistas de Occidente, su ruptura con el modelo ruso, modelo monolítico de partido e ideología únicas, han tenido como consecuencia un acercamiento al pluralismo y en concreto a la militancia de cristianos en estos partidos muy diferente de la tradicional.

#### LAS DECLARACIONES DE LOS PARTIDOS COMUNISTAS DEL ESTADO ESPAÑOL

Los puntos de referencia para conocer las tomas de posición de estos partidos son fundamentalmente las cuatro declaraciones (9) en las que se

(6) El libro clave para entender los orígenes, la trayectoria y las últimas motivaciones de A. COMÍN es: *Fe en la tierra*, Desclée, 1977.

(7) Puede encontrarse un análisis de este tipo en: *Partits i Parlamentaris a Catalunya* (obra colectiva), Ed. 62, Barcelona, 1980, donde se analiza la base social de los tres partidos más representativos de Catalunya.

(8) A. COMÍN, «Liquidar la herencia de una Patrística marxista», en *Poder y oposición en las sociedades post revolucionarias*, Laia, Barcelona, 1980, pp. 153-163.

(9) De estas cuatro declaraciones, sólo las tres primeras quedan aludidas en el citado libro de A. COMÍN, publicado en 1977, que además reproduce su texto. Ya

analizan la cuestión de los cristianos en el partido y las relaciones de éste con la Iglesia. Declaración del Comité Ejecutivo del PCE (1975), declaración del PC de Euskadi (1976), declaración del Comité Central del PSUC (1977), declaración del Comité Central del PCE (1978).

Las declaraciones mantienen sobre el tema posturas semejantes. Los documentos de Euskadi y Catalunya resaltan las diferencias que las Iglesias de estas nacionalidades han tenido respecto a las Iglesias del resto del Estado Español en la lucha antifranquista y en la recuperación nacional. El PC de Euskadi reconoce que «en tiempos de la guerra fue una Iglesia que en una parte grande y representativa estuvo en contra de la sublevación militar, y todos conocemos la historia de estos últimos cuarenta años, en que una parte muy amplia de los cristianos y del clero de Euskadi ha mantenido una postura de resistencia a la dictadura en solidaridad profunda con el pueblo y su conciencia nacional» (10).

Lo mismo ocurre en la declaración del C. Central del PSUC, donde después de hacer una valoración positiva de fuertes sectores de la Iglesia catalana, tanto durante la República, como después de la guerra civil, afirma cómo «en determinados ambientes la Iglesia ha sido el catalizador de las inquietudes democráticas del pueblo, y en otros ha ejercido claramente una función de suplencia» (11).

Puntos fundamentales de las declaraciones:

a) *Política de todo el partido*

Hay que romper la imagen todavía dominante «de que se trata de una cuestión de especialistas, es decir, de los llamados «comunistas cristianos» (12).

b) *Desprivatización de la fe*

El admitir a los militantes «con su fe», ha significado uno de los elementos clave de ruptura con la vieja tradición leninista, según la cual «el militante tenía que abandonar sus creencias religiosas o en todo caso mantenerlas como una cuestión meramente privada» (13).

---

antes también nuestra revista, en el aludido número monográfico (véase nota inicial de la redacción), había reproducido esas tres declaraciones en MATÍAS GARCÍA, *Apéndice documental sobre militancia de los cristianos en partidos eurocomunistas*: Revista de Fomento Social 32 (1977), 77-90. A él remitimos para la verificación de las notas 10-16. (Nota de la R.)

(10) Declaración del C. Ejecutivo del PC de Euskadi, enero de 1976. Véase *l. c.* (en nota 9), 81.

(11) Declaración del C. Central del PSUC, septiembre de 1976. Véase *l. c.* (en nota 9), 84.

(12) Declaración del C. Ejecutivo del PCE, julio de 1978.

(13) Declaración del C. Central del PSUC, septiembre de 1976. Véase *l. c.* (en nota 9), 87.

c) *Cristianismo fermento revolucionario*

Se admite que hay cristianos que encuentran en su fe un estímulo para su compromiso socialista y «en ellos la religión no ejerce una función alienante, sino liberadora» (14).

d) *Autonomía de la fe y la política*

La vieja confusión entre fe y política se supera en estas declaraciones. Los cristianos no deducen su militancia concreta de la fe, sino porque «les parece que la democracia que está más de acuerdo con su ideal de liberación y fraternidad es la del socialismo en la libertad contenida en nuestro programa» (15).

e) *Igualdad dentro del Partido*

Han sido una constante histórica en los partidos comunistas las dificultades y las discriminaciones contra los cristianos. De una forma explícita se quiere romper con esta tradición cuando se afirma «que el Partido asume la presencia de comunistas cristianos y su promoción a los diversos órganos de dirección, sin ningún tipo de discriminaciones, con los mismos derechos y deberes que cualquier otro militante» (16). En el fondo esto vendría ya exigido por el carácter laico que se atribuye a estos partidos y que por ser un punto central en el debate le vamos a dedicar una atención especial.

## B) EL LAICISMO DEL PARTIDO, PUNTO NEURALGICO DEL DEBATE

## 1. SIGNIFICADO DEL LAICISMO

La incorporación en los partidos comunistas de cristianos que viven públicamente su fe y gozan de los mismos derechos y prerrogativas, ha replanteado en la práctica el viejo tema del laicismo en estos partidos.

El laicismo del partido supone que no se obliga a los afiliados a ninguna creencia determinada. Supone que el partido no profesa una filosofía atea.

La laicidad no significa, sin embargo, que para el movimiento comunista todas las concepciones filosóficas sean iguales, ni que todas las teorías de la sociedad signifiquen lo mismo. El movimiento comunista tiene

(14) Declaración del PC de Euskadi, enero de 1976. Véase *l. c.* (en nota 9), 80.

(15) Declaración del C. Central del PSUC, septiembre de 1976. Véase *l. c.* (en nota 9), 85 y también p. 87.

(16) Declaración del C. Central del PSUC, septiembre de 1976. Véase *l. c.* (en nota 9), 87.

su tradición de ideas y «su tradición de ideas no puede ser del mismo tipo que la que un Estado democrático ha de tener con las diferentes corrientes ideológicas y culturales» (17).

El aglutinante último de estos partidos no sería una concepción filosófica determinada sino la confluencia en una lucha liberadora, en una transformación social, en la construcción de una sociedad libre, sin clases. Una sociedad donde la vieja distinción entre libertades formales y libertades reales pierda definitivamente su sentido porque la libertad se daría entre iguales. Una sociedad donde las clásicas normas del derecho, «iguales para todos», adquirirían su verdadero sentido, porque la libertad, la igualdad y la solidaridad serían los criterios configuradores. Se querría afirmar que la señal específica del comunista no sería el materialismo dialéctico, como tampoco la señal última del cristiano sería la creencia en unos dogmas concretos. Alfonso Comín lo ha explicado con estas palabras: «Comunistas y cristianos han ido entendiendo que la línea de demarcación no pasa por la creencia... El Proceso de convergencia que analizamos aquí se centra en una auténtica línea de demarcación: la que se perfila en el proceso de lucha de clases y de una auténtica liberación de la humanidad» (18).

## 2. COMUNISMO, ATEÍSMO, CRISTIANISMO

El tema no queda zanjado con la aceptación de los cristianos en un partido comunista. La tradición de estos partidos hinca sus raíces en el marxismo. Muchos cristianos encuadrados en estos partidos se confiesan marxistas. Y reaparece el tema de la incompatibilidad marxismo-cristianismo. Este fue el motivo de una polémica entre A. Comín y un documento aparecido en la revista MATERIALES y atribuido al filósofo Manuel Sacristán (19). La tesis que aparecía subyacente en este documento era la siguiente: la participación de los cristianos en el partido era positiva porque potenciaba el laicismo, pero al mismo tiempo se afirmaba la incompatibilidad del marxismo con el cristianismo. Se ha minimizado —se decía— la esencialidad del materialismo dialéctico dentro de la concepción marxista. La crítica de la Religión—como la formuló Marx— sigue siendo un elemento esencial de la crítica de la sociedad y «el comunista cristiano que está en desacuerdo con esta idea de la religión, debe decir que está en desacuerdo con un elemento central del marxismo, cosa perfectamente compatible con su militancia en un partido comunista laico» (20). Volvemos a encontrarnos con uno de los constantes problemas de fondo en este debate. Y una vez más hemos de entrar en las distintas vertientes que tiene la crítica marxista de la Religión:

(17) LUCIO LOMBARDO RADICE, *La cuestión cristiana después del XV Congreso del PCI*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, Laia, Barcelona, 1980, página 135.

(18) A. COMÍN, *Cristianos en el Partido, Comunistas en la Iglesia*, Laia, Barcelona, 1977, p. 55.

(19) *La militancia de cristianos en el Partido comunista*, MATERIALES, enero-febrero de 1977, pp. 101-112.

(20) *Id.*, p. 105.

- a) Crítica de la Iglesia como aparato ideológico del Estado.
- b) Crítica del cristianismo como ideología burguesa, creadora de unos valores que frenan el cambio revolucionario.
- c) Crítica de la religión «en cuanto religión», como fenómeno a extinguirse.

Si tenemos en cuenta que la intención de Marx es la eliminación de todo obstáculo que impida la transformación de la sociedad, habrá que aceptar los apartados a) y b) y habrá que cuestionar el apartado c), siempre que se compruebe que el fenómeno religioso puede ser siempre y es en muchos casos un fermento revolucionario. Esta fue la línea de fuerza básica en la vida y la obra de A. Comín, el encuentro de las grandes fuerzas liberadoras, presentes primeramente en la praxis y en segundo lugar en sus formulaciones teóricas, siempre más difíciles.

Como explica José María González Ruiz (21) el problema marxismo-cristianismo tiene el peligro de ser presentado como el problema de dos universos totales, donde el hombre encuentra una respuesta a todos los problemas. Se trata de dos universos integristas. El cristianismo integrista pretendería cubrir una gama tan amplia de aspectos que podrían ir desde las exigencias religiosas del hombre hasta problemáticas tan concretas como partidos, sindicatos y escuelas confesionales. El marxismo integrista intentaría hacer algo semejante a partir del socialismo científico. Este marxismo afirmaría que en el proceso liberador desaparecería todo tipo de religión, ignorando que el hombre además de una liberación espacial-histórica «aspira a romper los barrotes de la jaula cósmico-temporal que lo aprisiona para poder volar al más allá del sueño y la esperanza de todas las generaciones humanas desde su origen hasta la hora presente» (22).

Se trata de romper con dos universos dogmáticos. Esta fue siempre la vía constante de profundización de A. Comín, pensando que entre las dos tradiciones es no sólo posible un diálogo, un influjo mutuo, sino una interpretación y un *enriquecimiento mutuo*, viviendo dialécticamente la tensión entre las dos «fidelidades».

## C) EL ENRIQUECIMIENTO CRISTIANO-MARXISTA

### 1. RUPTURA CON EL CONSERVADURISMO CATÓLICO

Existe una constante evangélica que es el acercamiento al mundo de los oprimidos y una toma de partido por su liberación. En este sentido el mensaje de Jesucristo no es neutro. La transformación de las estructuras de privilegio y opresión son un elemento fundamental en la construcción del Reino de Dios.

(21) JOSÉ M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ RUIZ, *Reflexió crítica sobre la interpretació marxista del Cristianismo*, TAULA DE CANVI, enero-febrero de 1977, p. 117.

(22) Id., p. 118.

Frente a esta perspectiva y como ha escrito José María Díez Alegría (23), el catolicismo como realidad histórica es prevalentemente conservador. Nos encontramos con la paradoja histórica de que a muchos católicos y a la misma Iglesia no le planteen ningún problema la colaboración y la militancia con los partidos situados en el centro y la derecha del espectro político y se lo plantee la opción por unos partidos donde la utopía liberadora está en el centro de sus proyectos. Es verdad que categorías como «oprimidos», «pobres», que para muchos son palabras vacías de contenido hay que transformarlas al lenguaje de la sociología política y hablar de rentas, profesión, cultura en el análisis de la composición social de un partido político.

La eficacia conservadora—antiliberadora—del cristianismo históricamente existente, como indica Díez Alegría, se articula muy consistentemente en el anti-socialismo y el anti-marxismo. A este conservadurismo católico le hace falta para mantener su identidad que el bloque marxista se mantenga monolítico, como un viejo catecismo. Hay una resistencia visceral a admitir un marxismo crítico, no necesariamente ateo, que recoja todas las experiencias y críticas contemporáneas.

Para el cristiano puede ser «cuestión de vida o muerte el liberarse de esta simbiosis cristianismo-conservadurismo-antimarxismo... Una de las maneras para librarse de toda esta carga ideológica conservadora, incompatible con el acceso real a Jesús, es asumir una praxis política de signo marxista» (24).

## 2. EL CRISTIANISMO COMO INSTANCIA CRÍTICA

La eliminación de la dimensión religiosa y de sus instituciones en una sociedad, puede suponer la eliminación de una instancia crítica necesaria en un proceso liberador.

La experiencia polaca indica la necesidad de dichas instancias, externas al poder unificador del Estado y del Partido. Una instancia crítica que no necesariamente ha de ir polarizada frontalmente contra el régimen social y político, sino que puede ser un toque de alerta cuando el nivel de libertades y justicia que la sociedad puede ya exigir en una etapa determinada de la construcción socialista ha quedado estancado o reprimido.

## 3. LA FE ESTÍMULO REVOLUCIONARIO

En el proyecto político de los partidos socialistas y comunistas occidentales se afirma cada vez más no sólo la legitimidad, sino la necesidad de las aportaciones cristianas. El reconocimiento del potencial revolucio-

---

(23) JOSÉ M.<sup>a</sup> DÍEZ ALEGRÍA, *Un cristiano, ¿se puede enriquecer como cristiano en una praxis política de signo marxista?*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, Laia, Barcelona, 1979, pp. 149-155.

(24) JOSÉ M.<sup>a</sup> DÍEZ ALEGRÍA, *art. cit.*, p. 154.

nario del cristianismo impone, como señala G. Girardi (25), una profunda revisión de la teoría leninista y stalinista de la Religión. Una tradición que identifica el fenómeno religioso simplemente como una expresión de la ideología dominante. Esta tradición que ha nutrido buena parte de la literatura oficial comunista no es la única. Existe una óptica distinta en autores como Bloch, Labriola, Gramsci, Garaudy, Lombardo Radice y evidentemente Comín. Una corriente más dialéctica que permite denunciar el carácter alienante que ha tenido y tiene la Religión en tantas ocasiones y al mismo tiempo reconocer su carácter revolucionario. Ahora bien, el que el marxismo llegue a asumir el potencial revolucionario del cristianismo implica que «sobrepasando el economicismo, reconozca la autonomía relativa de las superestructuras; que más allá del cientifismo redescubra las dimensiones éticas y utópicas de la práctica revolucionaria; que cuestionando el colectivismo, reconozca el valor no intercambiable de la persona, de sus problemas, de sus opciones, de su destino; que rehusando el autoritarismo asuma las exigencias del poder popular» (26).

Se trataría de una profundización del marxismo en el sentido de su inspiración fundamental como una teoría social emancipatoria. Como hipótesis de trabajo se podría establecer que «los principales obstáculos que el marxismo encuentra en la comprensión del fenómeno religioso, son al mismo tiempo obstáculos a la comprensión de la práctica revolucionaria» (27).

Podríamos citar como un documento histórico en este sentido, la declaración del Frente Sandinista de Liberación Nacional que con fecha del 7 de octubre de 1980 afirmó: «Algunos autores han afirmado que la religión es un mecanismo de alienación de los hombres, que sirve para justificar la explotación de una clase sobre otra. Esta afirmación, indudablemente, tiene un valor histórico, en la medida en que en distintas épocas históricas la religión sirvió de soporte teórico a la dominación política... Sin embargo, los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la Historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria».

#### 4. LOS PARTIDOS DE MASAS

La participación de los cristianos en los partidos socialistas y comunistas es un hecho fundamental si se quieren construir unos partidos que respondan a las bases reales de nuestras sociedades.

Las exigencias de este pluralismo, de este laicismo del que hemos hablado, se acentúan en nuestra sociedad ante dos características dominantes: la fuerza creciente de los movimientos sociales y la gran diversificación del movimiento obrero.

(25) G. GIRARDI, *Cal revisar la teoria marxista de la Religió?*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, Laia, Barcelona, 1980, pp. 29 y 55.

(26) G. GIRARDI, id., p. 33.

(27) G. GIRARDI, id., p. 34.

Estamos asistiendo a una pérdida de fuerza de los partidos políticos frente a los movimientos sociales—ecológicos, feministas, ciudadanos—en busca de espacios de autonomía y auto-organización frente al Estado. Son movimientos con tradiciones históricas y filosóficas muy diversas.

El movimiento obrero, por otro lado, ha sufrido una gran diversificación: trabajo manual, servicios, técnicos, trabajador agrícola, sin contar con el creciente sector del paro.

La diversificación social y sindical hace cada vez más difícil pensar con el viejo esquema: sindicato, partido obrero, toma del Estado. La transformación del Estado supondrá una articulación, una interconexión de todos estos movimientos sociales, del poder sindical y de los partidos, sin los cuales parece difícil hoy una transformación global en sentido socialista.

Dentro de todo este complejo entramado social de nuestros tiempos, las corrientes cristianas han de jugar un papel específico, particularmente en nuestros países latinos. Una transformación socialista no asumida por la mayoría no tiene sentido. Una transformación socialista no asumida por un gran sector cristiano es difícilmente viable.

Dentro de este proyecto de sociedad es donde hay que aquilatar el significado histórico de la obra de A. Comín: unir en una misma experiencia el hecho religioso y el hecho laico, la utopía y el análisis más riguroso de la sociedad. Ningún elemento que pueda enriquecer el proyecto liberador del hombre, ningún elemento que pueda enriquecer la profundización democrática de la sociedad puede perderse.

## 5. EL SENTIDO FINAL DE LA HISTORIA

Ha existido siempre un debate entre la interpretación del fin de la Historia—el reino de la libertad—y el advenimiento del Reino de Dios, la salvación cristiana.

Para Reyes Mate (28), la Historia, también en el concepto marxista, sobreentiende el concepto de Meta (Ziel), momento de realización del ideal de felicidad. Esta idea de meta sería la traducción secular del Reino de Dios.

Desde la Política y desde la Historia no se puede garantizar el hecho de que la Historia realice el ideal de felicidad. Tampoco la promesa de salvación tiene una explicación histórica. «El concepto marxista de Historia participa por tanto de una sustancial ambigüedad. Comporta la categoría de meta, pero esta meta no es comprensible históricamente...;

---

(28) REYES MATE, *Per una revisió de la crítica marxista de la Religió*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, pp. 45-62.

la revolución no es la salvación última sino la liberación que sepulta formas históricas de negación de libertad y progreso» (29).

El problema está, pues, en la articulación de estas dos tensiones de la Historia: la tensión que conlleva la lucha política liberadora—imprescindible—y la tensión—imparable—que impulsa hacia este advenimiento último de la felicidad. El progreso liberador, explica R. Mate, tendría que arrastrar consigo el derecho de los vencidos, el derecho de las víctimas, la «memoria passionis», que es al mismo tiempo «memoria resurrectionis».

Este es un punto clave de interpenetración y enriquecimiento mutuo entre las dos tradiciones, la tensión inmanencia-transcendencia, presente siempre en el centro de las discusiones fe-revolución.

Para G. Girardi se trataría una vez más de analizar en qué medida la afirmación de la inmanencia en Marx provoca como condición necesaria la negación de la transcendencia. Se trata de un repensamiento de Marx en este punto. La hipótesis de Girardi es que «la elección que hizo Marx, por muy legítima y coherente que sea, no es la única posible; que partiendo de las mismas premisas no es obligatorio llegar a las mismas conclusiones; que el proyecto revolucionario con el rigor científico que impone, con los conflictos que provoca, con la concepción del hombre que comporta, puede ser vivido plenamente en la esperanza de la Resurrección» (30).

#### D) PERSPECTIVAS

1. Las declaraciones de los partidos comunistas sobre la militancia de cristianos en estos partidos, la participación de muchos cristianos en los movimientos sociales, movimientos de liberación, sindicatos, han ido creando procesos de convergencia entre fuerzas históricamente antagónicas. Dentro de la misma Jerarquía Católica, aunque la «teoría oficial» haya cambiado poco, se han hecho muchas matizaciones y una tolerancia práctica ha ido abriéndose camino en bastantes sectores. Creo que podría hablarse de un balance positivo en estos últimos años.

2. La situación de crisis ideológica, social y política en que estamos inmersos en estos momentos es un factor de retroceso en la dinámica que se había iniciado.

3. En el panorama internacional tres polos fundamentales parecen encontrarse en un proceso de involución: los Estados Unidos de América, la Unión Soviética y el Vaticano. Esto tiene una repercusión clara en las iglesias y en los partidos comunistas. Se tiene la impresión de un repliegue, de una vuelta a las históricas señales de identidad. Las posiciones de la Iglesia en el ambiente teológico y político tienden a frenar intentos y avances surgidos en etapas anteriores.

(29) Id., *art. cit.*, p. 58.

(30) G. GIRARDI, *art. cit.*, p. 40.

La elección del nuevo presidente de Estados Unidos ha significado un fuerte golpe a la política de distensión internacional.

La intervención de la Unión Soviética en Afganistán, y la supuesta amenaza a Polonia han amenazado otra vez con la vuelta a los bloques cerrados. El problema se ha acusado en los partidos comunistas occidentales, marcándose un crecimiento de las tendencias que añorarían una política más alineada con el bloque del Este y un alejamiento del interés por los temas del laicismo, pluralismo y partido de masas.

4. Vuelven a aparecer las posturas viscerales. Existe un visceralismo anti-marxista en muchos cristianos, como existe un visceralismo anti-religioso en muchos marxistas.

Los cristianos vuelven a retomar el tema de las libertades y la transcendencia, aunque muchas veces no sea éste el problema de fondo como afirmaba Ruiz-Giménez: «Que no se nos diga que quienes defienden un anti-marxismo rabioso lo hacen por salvar la transcendencia... Pocos son los cristianos que rechazan el marxismo porque creen en la inmortalidad del alma, mientras que son muchos que creen en la inmortalidad de sus intereses» (31).

Dentro de los partidos comunistas y socialistas vuelve a perder credibilidad la eficacia transformadora del cristianismo ante las tomas de posición conservadoras de las jerarquías eclesíásticas. No se comprende que existe esta tensión dialéctica entre la base y la Institución, de forma semejante a la existente en los partidos donde la burocratización y el anquilosamiento pueden hacerles perder el sentido de la Historia, para mantener su vieja identidad y sus posiciones establecidas.

5. La postura y la obra de Alfonso Comín ha significado un avance ingente para desbrozar el camino de esta confluencia de proyectos. Asumió críticamente, pero desde dentro, los dos proyectos, las dos herencias: «La herencia de crímenes que viene de una Iglesia católica que ha enviado a la hoguera a más de un santo y la herencia de los crímenes cometidos por el movimiento comunista revolucionario internacional que ha fusilado a más de un héroe» (32).

En el centro de su obra y de su praxis existe siempre latente la tensión entre estas dos herencias que él quiere hacer confluir en un único proyecto liberador. Lo hizo coherentemente, con rigor, sin esquivar ninguna dificultad. Lo hizo de una manera «ejemplar». Por esto podía escribir Aranguren en «El País» al día siguiente de su muerte: «Yo confieso que no conozco en la España contemporánea ninguna trayectoria política, religiosa y moral más limpia que la suya.»

---

(31) EL CIERVO, octubre de 1980, p. 29.

(32) ALFONSO COMÍN, *Aportacions de la presència cristiana en el projecte euro-comunista*, en CRISTIANISME I SOCIALISME EN LLIBERTAT, p. 167.

# «Encuentro ético»: cuestión al marxismo y al cristianismo

Por José MIRALLES \*

**Moral vivida, reflexión ética y experiencia cristiana encuentran su lugar, sin confundirse, en el marco de una praxis transformadora de la realidad. Esta praxis puede entonces convertirse en lugar de encuentro del creyente y del no creyente.**

## INTRODUCCIÓN

Los últimos años del franquismo han presenciado un espectáculo históricamente sorprendente que nos parece globalmente positivo: el acercamiento de ciertos sectores de cristianos al marxismo y la transformación de los partidos que han llegado a acogerlos sin recelos ni discriminaciones. Espectáculo sorprendente, decimos, por las dos partes; pues ambas arrastran el lastre histórico de un dogmatismo que en un caso es ateo y se legitima llamándose científico y en el otro se ha negado a dialogar abiertamente con la modernidad en nombre de una determinada manera de entender la creencia en Dios. Espectáculo, creemos, socialmente positivo por cuanto supone el cuarteamiento de divisiones que enfrentaron fanáticamente en dos bandos a los españoles no hace todavía tantos años.

Este encuentro entre marxistas y cristianos ha tenido en A. C. COMÍN un protagonista y un testigo de excepción. A través de sus escritos podemos seguir el proceso de transformación teórica y práctica que él y tantos otros creyentes debieron recorrer. En primer lugar una toma de distancia crítica respecto a la cultura nacional-católica de la posguerra, a la que siguió la decisión de luchar contra la dictadura franquista. A lo largo de esta lucha se reproduce un progresivo acercamiento a posiciones socialistas y marxistas: primero es la constatación de que sólo los militantes de la izquierda marxista luchan eficazmente desde la base obrera y popular contra el régimen, después hay una progresiva aceptación del proyecto estratégico socialista y una lectura del proceso histórico en clave marxista (1).

---

\* Profesor de Filosofía Social de ESADE (Barcelona).

(1) Cfr. A. C. COMÍN *Por qué soy marxista y otras confesiones*, Barcelona, Laia, 1979, pp. 22 a 36.

Los protagonistas de este proceso han subrayado con frecuencia que el suyo había sido un itinerario práctico, muy diferente del seguido por los diálogos cristiano-marxistas de los años sesenta. Para la comprensión de este itinerario tal vez podría hablarse de un momento pragmático y de un momento ético. Entendemos por momento pragmático el encuentro entre cristianos y marxistas en orden a objetivos tácticos relativamente inmediatos. Tal tipo de colaboración había sido prevista por JUAN XXIII en un célebre párrafo de la *Pacem in Terris* en el que distinguía "las teorías filosóficas falsas" y las "corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas". La Encíclica admite que "ciertos contactos de orden práctico" con estas corrientes pueden ser "realmente provechosos" (2). Pero esta situación ha sido largamente sobrepasada: ciertas corrientes marxistas han reconocido la posible aportación cristiana al movimiento socialista y algunos grupos cristianos han hecho suyo el proyecto socialista; podemos decir, utilizando un término que ha sido frecuentemente empleado, que al encuentro pragmático ha sucedido un "encuentro ético": no sólo en los medios sino también en los fines, no sólo en la práctica transformadora de la realidad sino en los valores que se articulan en dicha praxis.

Este encuentro ha producido sus primeros resultados al nivel de la reflexión sobre la religión misma. La teología ha intentado formular y proponer un cristianismo al que no pudieran atribuirse efectos alienantes (3); la reflexión marxista ha abierto la puerta a la reconsideración de la crítica marxista de la religión a través de documentos emanados de las instancias oficiales de ciertos partidos (4). Paradójicamente, sin embargo, parece que la reflexión al nivel ético se haya detenido como si lo ya logrado fuera suficiente... cuando parece que en realidad todo queda por hacer.

### 1. El problema

En efecto, la lucidez cristiana de A. C. Comin consistió entre otras cosas, en negarse a admitir la privatización de la fe vigente en la sociedad capitalista y en los planteamientos tradicionales del marxismo acerca de la fe (5); para él y para los documentos marxistas antes mencionados, los cristianos tienen una aportación específica al proyecto socialista.

¿A qué nivel se sitúa tal aportación si no es precisamente al de una sensibilidad a determinados valores, es decir, en definitiva a nivel ético? Pero tal afirmación plantea inmediatamente interrogantes nada fáciles de responder en el estado actual de la reflexión cristiana: ¿Pue-

---

(2) Cfr. *Pacem in Terris* núm. 159-160. En *Ocho grandes mensajes*, Madrid, BAC, p. 254.

(3) En este sentido, en Cataluña, nos parece especialmente significativa la producción cristológica de J. I. GONZÁLEZ FAUS, especialmente *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* Madrid, Hechos y Dichos, 1974 y *Acceso a Jesús*, Salamanca, Sigueme, 1978.

(4) Cfr. A. C. COMIN *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Barcelona, Laia, 1977, pp. 193-211.

(5) Cfr. *Sobre la religión*, Edición preparada por H. ASSMANN y REYES MATE, Salamanca, Sigueme, 1975, pp. 270-279.

de afirmarse que unos determinados valores sean específicamente cristianos? ¿En qué sentido y a qué nivel? ¿Es pensable cierto pluralismo ético en el interior del cristianismo? En definitiva, ¿cómo debe pensarse críticamente la articulación entre ética y experiencia de la fe?

Si, por un lado, la definición de una ética cuestiona la reflexión teológica, por otro el marxismo es también interrogado: el lugar y la articulación de la ética en el pensamiento marxista nos parece que debe ser profundizado, no sólo para comprender qué puede significar para el marxismo el encuentro con una corriente cristiana, sino también para articular críticamente la capacidad del marxismo para negar las realizaciones sociopolíticas edificadas bajo su etiqueta: ¿puede hablarse en perspectiva marxista solamente de "errores" o de "inevitables deficiencias históricas" al enjuiciar hechos como el fenómeno staliniano? Es decir, ¿sólo es posible un juicio histórico político de la praxis, o es posible y necesaria también una crítica ética de dicha praxis que pueda calificarla de "buena", "legítima" o de sus contrarios, en un sentido que sobrepase la mera preferencia personal? La cuestión de la crítica marxista al "socialismo real" se perfila al fondo de aquellas cuestiones que pretenden recoger el problema teórico planteado prácticamente por la disidencia marxista que aparece en los países del Este.

Marginar el problema del lugar de la ética en el cristianismo y en el marxismo nos parece que puede tener y tiene graves consecuencias en ambos sentidos, político y religioso. Si el marxismo olvida sus dimensiones éticas se priva del control teórico necesario para evitar en su raíz el oportunismo, adaptación acrítica a las circunstancias en detrimento de los fines últimos de la praxis (6). El olvido de estos fines últimos lleva a olvidar el primado de la libertad en favor de unas garantías de la seguridad económica que poco tienen que ver con el paso de la prehistoria de la Historia de la Humanidad postulado por Marx. La falta de crítica a nivel de los fines puede llevar el pragmatismo a nivel de los medios: el éxito se convierte entonces en criterio de la praxis: la acción se considera correcta y justa porque tiene éxito en lugar de explicarse el éxito por la corrección y la justeza teórica de la acción (7). Oportunismo y pragmatismo en el contexto de una teoría que por su referencia a la praxis se quiere científica, la convierten de hecho en justificación ideológica de praxis acriticas que pueden ser mantenidas hasta el fanatismo.

Del mismo modo el cristianismo necesita de una mediación reflexiva ética. Sin ella el paso de la inspiración evangélica a la acción es acrítico y el Evangelio puede convertirse en legitimador inconsciente de prácticas tanto conservadoras como radicalmente revolucionarias. No nos parece extraño desde esta perspectiva el paso de cristianos, desde posiciones socialmente conservadoras a otras decididamente izquierdistas dentro del movimiento socialista: un mismo esquema religioso, falta de mediación

---

(6) Nos parece muy atinada a observación de D. KAMENKA: "El auténtico problema al que tenían que hacer frente los marxistas no era la ética, sino las consecuencias que se derivaban, precisamente, del descuido de la ética" en *Los fundamentos éticos del marxismo*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 14.

(7) Cfr. A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía de la praxis*, México D. F., Grijalbo, 1967, p. 129.

permitía legitimar ambas posturas sin precaver contra el fanatismo en ninguno de los dos casos.

Por último nos parece que esta reflexión es necesaria para avanzar, desde una perspectiva muy determinada y seguramente parcial, hacia una moral laica que ponga las bases "de una civilización y de una historia que no tiene por qué ser formalmente religiosa o atea sino que ha de ser sencillamente humana... Esta postura supone que la moral cristiana se sienta "limitada intramundaneamente por la moral atea y pierda su carácter totalizador (diríamos ideológico); pero supone también que la moral atea se sienta "limitada por la moral teísta y pierda su carácter totalizador (diríamos ideológico)" (8).

Pero esta moral sólo es posible a ciertos marxismos y a ciertos modelos de cristianismo. Y el punto que permite definirlos es el *talante de su ética*.

## 2. *La problemática relación entre ética, política y moral en el marxismo*

Quisiéramos retomar ahora, para su ulterior profundización, la cuestión que antes nos habíamos planteado: Además del juicio histórico-político sobre la praxis, ¿es posible y necesaria una crítica ética de dicha praxis, que pueda calificarla de "buena" y "legítima" en un sentido que sobrepasa la mera preferencia personal?

La respuesta a esta pregunta no es obvia: ¿Cuál es, en perspectiva marxista el punto de referencia que permitiría tal juicio? En primera aproximación deberemos distinguir entre moral y ética.

Una de las principales aportaciones del marxismo al pensamiento crítico ha consistido precisamente en su análisis de la génesis de las morales socialmente vigentes y la consiguiente crítica de su presunta universalidad. La moral es, en perspectiva marxista, un elemento de la superestructura ideológica de las sociedades. Arranca de las necesidades que hay que imponer a una sociedad para que pueda sobrevivir. Tales necesidades, en una sociedad atravesada por conflictos estructurales radicales, no son igualmente "razonables" para todos. Por ello la forma universal de los valores y preceptos morales es falsa y sólo puede aparecer como tal por el ocultamiento de su génesis social y de los intereses parciales para los que resulta funcional. Así, la moral se convierte en la más consumada forma de encubrimiento de las relaciones sociales; cuando éstas comportan relaciones de dependencia material entre individuos humanos, la moral se convierte en la expresión y en el mejor apoyo de la inmoralidad de la sociedad (9).

Desde una perspectiva menos sociológica y más antropológica, se critica así la inevitable exterioridad de todo moralismo: las normas morales aparecen impuestas desde fuera y no pueden ser asumidas por

---

(8) Cfr. M. VIDAL, *El nuevo rostro de la moral*, Madrid, Ed. Paulinas, 1976, p. 51.

(9) Tenemos presente la síntesis de R. HAVEMANN, en *Dialéctica sin dogma*, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 180-197 y 218-249.

toda la sociedad como expresión de su libre autodeterminación. En el límite, la moral aparece como contradictoria con la libertad (10).

Esta crítica profundiza el interrogante que nos habíamos planteado: ¿en nombre de qué puede ser juzgada una praxis histórico-política? Si los valores morales aparecen como la forma universal que corresponde, al nivel de la ideología, a necesidades e intereses parciales, somos remitidos a la pregunta por las necesidades humanas que pueden llegar a ser universales, cuestión que sólo puede esclarecerse en la tensión teoría-práctica dentro del proceso histórico. Puede parecer entonces que el interrogante sobre el juicio ético de dicho proceso no sólo suponga un mal intento de sujetar la praxis a criterios ideológicos inevitablemente deformados y deformantes, sino que implique además recaer en el dualismo entre lo "positivo" y lo "ideal" que la concepción totalizante de la praxis marxista intenta soslayar al identificar liberación con la plena racionalidad.

Y sin embargo la cuestión reaparece tozudamente ante la disociación histórica entre la libertad y la (presunta) racionalidad en el llamado "socialismo real".

El sucinto análisis expuesto nos permite dividir el interrogante inicial en dos cuestiones: En primer lugar cuáles son las condiciones de emergencia de una moral socialista en el sentido positivo de la palabra, una moral socialista que sea la "moral del cambio, de la transformación, de la revolución de todas las relaciones sociales y precisamente en base a una solidaridad humana cada vez más extensa (11). En segundo lugar la cuestión del criterio ético que permite juzgar la praxis.

Esta última cuestión fue planteada ya por H. MARCUSE en un denso artículo del año 1964 (12). Para dicho autor, "bueno" y "legítimo" sería todo aquello que sirve para establecer, promover, y aumentar... no sólo la libertad más amplia posible, sino también la dicha mayor del hombre; es decir, una vida sin miedo ni miseria, una vida en paz" (13). Libertad y dicha no son para MARCUSE valores abstractos sino posibilidades históricamente definidas. El problema se plantea, pues, en términos de medios y fines: será buena aquella praxis que se muestre razonablemente encaminada a conseguir los grados de libertad y de dicha históricamente posibles para una sociedad dada.

El tema muestra su faceta dramática con la constatación de que para alcanzar estas metas históricas una cierta violencia parece inevitable. No queremos entrar en el análisis de este tema, demasiado amplio, sino mostrar la lógica del razonamiento de MARCUSE en este caso límite. Para el autor, la violencia sólo puede ser admitida en razón de un cálculo que compara el grado de frustración y dolor que el mantenimiento del orden social presente conlleva, con el sufrimiento que un cambio revolucionario puede suponer y con las posibilidades de tal cambio para mejorar las condiciones de libertad y de dicha reinantes. Cálculo ciertamente de apariencia inhumana pero inevitable... En virtud de él se puede legitimar cierto grado de violencia e incluso la

(10) Cfr. E. KAMENKA, *op. cit.*, p. 173 y sg.

(11) Cfr. R. HAVEMANN, *op. cit.*, p. 194.

(12) H. MARCUSE, *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus, 1969, p. 141-156.

(13) *Ibid.*, p. 141.

instauración de una "dictadura temporal educadora". Pero el autor añade, y esto es lo que nos parece más interesante que "con ello no se invaliden aquellas normas generales en las que se manifiesta la necesidad del progreso de la Humanidad hacia el humanitarismo... Hay formas de violencia que no pueden ser justificadas por ninguna situación revolucionaria, ya que niegan precisamente el fin para el cual la revolución es medio. A esta clase pertenecen la violencia arbitraria, la crueldad y el terror indiferenciado" (14).

Este análisis remite al problema del sujeto de la praxis y de su responsabilidad: "¿Quién determina... la envergadura y los límites de la libertad y la dicha individual y los sacrificios impuestos a esta libertad y dicha individuales en nombre del interés de la comunidad?" (15). La cuestión del sujeto así planteada nos reenvía a la primera de nuestras dos cuestiones y apunta a su interacción dialéctica. Nos parece en efecto imposible que el "cálculo histórico" propuesto por MARCUSE pueda ser propuesto, comprendido y aceptado fuera del caldo de cultivo de una moral socialista en el sentido antes explicado. Sólo en este medio puede darse un juicio ético de la praxis cuya urgencia y posible dramatismo ya hemos mostrado.

Una moral progresiva puede surgir allí donde el debate y la crítica son normales y donde la "opinión pública" dispone de los medios necesarios para luchar contra la manipulación oculta de las ideas y contra la coerción que puede silenciarlas desde el poder. Esto supone una situación de democracia en el seno del movimiento socialista y va en contra de toda situación en la que el intelectual colectivo que pretende ser el partido político se convierta de hecho en el propagandista de valores adaptados oportunamente a decisiones no sujetas a crítica. Nos parece que la democracia en el movimiento socialista y en los partidos marxistas no debe ser una adaptación a las circunstancias históricas del Occidente desarrollado. La relación que hemos establecido entre el nivel ético, es decir el del juicio de la praxis por un lado y el nivel moral, el de los valores admitidos en el grupo, por otro, nos lleva a valorar éticamente, es decir, críticamente, aquellas condiciones materiales e institucionales que permiten la emergencia de una moral vivida progresiva y crítica; y nos parece que la democracia en el sentido antes descrito es la condición inescapable de dicha moral.

La pregunta con la que hemos iniciado este apartado, y el citado texto de MARCUSE nos llevan todavía a ulteriores reflexiones. En primer lugar sobre lo que podríamos llamar el "punto de referencia" del juicio ético. Con MARCUSE hemos visto el carácter estrictamente histórico de tal referencia: las posibilidades que el presente encierra para un avance en la libertad y la dicha de una sociedad dada. La evaluación de tales posibilidades no se hace desde fuera del proceso histórico, sino desde su interior y, por tanto, está inexorablemente expuesta al error. De ahí el carácter relativo y siempre provisional de tal juicio, así como su cariz necesariamente "arriesgado". Tales consideraciones deberían estar siempre presentes en aquellos para los que la pretensión científica del marxismo actúa como legitimadora de certezas dogmáticas que aplicadas a una causa radicalmente noble llevan fácilmente al fanatismo.

(14) *Ibid.*, p. 148 y también p. 153, El subrayado es nuestro.

(15) *Ibid.*, p. 142.

El texto de MARCUSE señala por otro lado la referencia al "progreso en la libertad y en la dicha". Nos parece que esta apelación "utópica" a lo que el autor llama en otros lugares la "existencia pacificada", es también irrenunciable. Pero debe ser continuamente tematizada para evitar que otra "utopía" tome subrepticamente su lugar, sustituyendo la libre creación por los hombres de su propia historia por el esquema de una sociedad económicamente segura para todos en la que la libertad sería un fruto tan "obvio" que no merece ser protegida institucionalmente... Aquí situaríamos también la lúcida demanda de A. C. COMIN cuando pedía que el análisis marxista de la sociedad fuera consciente de la filosofía que lo animaba para poder así "dominarla" en lugar de engullirla acríticamente en su pretensión científica (16).

Hasta ahora hemos utilizado el análisis marcusiano como clarificador de la problemática planteada. Quisiéramos terminar este apartado con algunas cuestiones críticas. En primer lugar nos preguntamos si el esquema finalista de su ética es suficiente. Ciertamente el autor rechazaría la afirmación de corte maquiavélico de que el fin justifica todos los medios: como hemos visto, él insiste en la relación dialéctica y no linealmente causal entre medios y fines. Estos deben estar siempre presentes en aquellos, evitando así el crudo pragmatismo de una "Realpolitik" sin control. ¿Es suficiente esta invocación a la dialéctica? ¿No será este término demasiado vago y poco sujeto a control riguroso en una situación histórica determinada? Por otra parte, el esquema finalista, incluso en su forma dialéctica, nos parece que privilegia el futuro en detrimento del valor ético del presente. ¿Es el futuro el que clarifica éticamente la praxis transformadora o es también la contradicción del presente (a la vez plenitud y frustración) la que permite tal calificación y apertura al futuro?

### 3. La problemática "aportación de valores cristianos"

Retomemos ahora nuestra anterior afirmación de que el cristianismo tiene necesidad de mediaciones críticas de carácter ético entre la interpelación evangélica y la acción. No negamos que la experiencia cristiana sea inseparable de la realización de determinados valores de "honda resonancia histórica, como los de libertad, igualdad, fraternidad, justicia y veracidad" (17). Pero siempre debe tenerse presente que tales valores, al animar la vida de una comunidad históricamente situada pasan a formar parte de su ideología. En este contexto adquieren una nueva concreción y a la vez son inevitablemente limitados y deformados. Es decir: la moral de cada comunidad histórica media-tiza, reduce y con frecuencia deforma profundamente la inspiración evangélica, incluso en el caso de que pretenda realizarla.

Por ello afirmamos la necesidad de mediación ética, entendiendo por tal la reflexión crítica sobre la moral socialmente vigente en la comunidad cristiana.

El hecho de que grupos de cristianos se incorporen al proyecto socialista y acepten críticamente el marxismo hace más urgente dicha reflexión puesto que supone la introducción de una nueva moral (esta

(16) En *Por qué soy marxista y otras confesiones*, p. 50.

(17) *Ibid.*, p. 61.

vez de corte socialista) en la comunidad cristiana e introduce en ella un pluralismo que puede derivar hacia la contradicción disgregadora.

Sin mediación ética se corre el peligro de sustituir acriticamente una moral conservadora por otra revolucionaria, dando por supuesto en ambos casos que *o una o la otra* son las únicas concreciones válidas del Evangelio. Ambas vías llevan al fanatismo al sacralizar una mediación cultural histórica y, por tanto, relativa.

El pluralismo contradictorio de la comunidad cristiana nos invita a ir más allá de una simple sustitución de una moral por otra. No se trata sólo de establecer los grandes valores morales irrenunciablemente unidos al Evangelio y de discutir racionalmente en qué sistema social en qué moral se encarnan mejor. Lo importante y lo que la nueva situación exige es analizar la relación entre experiencia cristiana y *modo de vivir* estos valores evangélicos inevitablemente limitados por las morales históricas y que por otra parte, aunque sean propios, no son exclusivamente cristianos. Solo afrontando esta pregunta podremos contestar críticamente a la cuestión sobre la aportación específica del cristianismo (individualmente y como comunidad) que vive en un mundo secularizado en el que los valores llamados cristianos ya no le pertenecen en exclusiva.

El discernimiento ético de las morales debe ser racionalmente autónomo: cada moral debe mostrar sus presupuestos prácticos y teóricos y el modelo de sociedad que contribuye a construir. En esta tarea, la comunidad cristiana debe ser exigente y lúcida. Es posible que se llegue a la conclusión de que una determinada moral deforma de tal modo la llamada evangélica que resulta incompatible con ella. Sin embargo tal juicio *ético* no debería ser sacralizado con un anatema puesto que el que lo enuncia lo hace desde la relatividad de toda afirmación humana intrahistórica. El pluralismo ético nos parecería no sólo inevitable sino positivo para la comunidad cristiana si consiguiera evitar la fijación de ésta en una única moral sacralizada y con ello se combatiera el fanatismo intolerante, única actitud que, como veremos, nos parece absolutamente incompatible con el Evangelio.

Yendo más allá, la ética (o tal vez la teología moral fundamental) debería situar la interpelación práctica del Evangelio respecto a todo tipo de moral. Quisiéramos avanzar aquí algunas hipótesis de trabajo para profundizar una problemática en la que, como reconocen los moralistas actuales, queda mucho por hacer (18).

Nos parece que lo específico de la práctica evangélica no es una moral codificable o definida por una jerarquía de valores, sino más bien un proceso práctico de *iniciación* en la experiencia de Dios y del mundo vivida por Jesús. Este proceso tal como aparece en los Evangelios, fue vivido por los discípulos de Jesús sobre la base de la moral vigente en la sociedad israelita, pero a la vez implicó una continuada ruptura con las certezas y valores en los que se apoyaba. El Sermón de la Montaña y los grandes textos inspiradores del Evangelio invitan a vivir ciertamente determinados valores, pero *de tal manera* que no resultan obvia ni directamente funcionales en ninguna sociedad. No se trata, pues, de un nuevo código a seguir.

---

(18) Cfr. M. VIDAL, *op. cit.*, p. 82.

Para el discípulo que sigue el proceso práctico de iniciación al que Jesús le invita, el mundo deja de ser simplemente el lugar en el que los intereses personales y de grupo funcionan y se contraponen. Progresivamente liberado de tales intereses, el mundo se le hace hierofánico: el encuentro con el hombre y sobre todo el servicio al necesitado se convierten en sacramentos del encuentro con el Dios encarnado.

Nos parece importante situar aquí un tema constante de la moral cristiana: la preocupación por el pobre. En la perspectiva que enunciarnos la pobreza y la marginación son lugares en los que las certezas que sostienen la sociedad en su funcionamiento bienpensante muestran su falsedad. Es el lugar del desengaño y de la crítica radical y por ello el lugar de transformación iniciática o de transformación en la simbología bíblica de cercanía del Reino. Pero tal cercanía sólo se hace real si es asumida interiormente, aceptando no sólo la pobreza material sino la pobreza radical que viene de la crisis de las certezas socialmente compartidas (19).

Lo dicho no quiere decir que el cristiano no viva inevitablemente inserto en una moral condicionada socialmente ni que sea insensible a los logros y deformaciones de tal moral (que como hemos dicho debe asumir críticamente). Pero queremos subrayar que para el que ha vivido esta experiencia iniciática la moral ha perdido su carácter absoluto y sus certezas últimas ya no son obvias. Seguirá una moral mientras sea expresiva de su nueva libertad y será capaz de transgredirla si ella le impide la manifestación de su vivencia de Dios y del hombre. Su actitud será a la vez comprometida y abierta a la crítica; será sobre todo recelosa respecto a todo intento de totalización teórica o práctica que pretende integrar a Dios y oculte sus víctimas en el esplendor de una coherencia absolutizada. Por esto, otra vez, los pobres seguirán siendo su punto de referencia inevitable (20).

Esta experiencia de liberación creadora, muy sumariamente insinuada, nos parece ser la específica contribución religiosa a todo proyecto humanista de sociedad.

En el esquema esbozado, moral vivida, reflexión ética y experiencia cristiana encuentran su lugar, sin confundirse, en el marco de una praxis transformadora de la realidad. Esta praxis puede entonces convertirse en lugar de encuentro del creyente y del no creyente. Lugar de encuentro y frecuentemente de conflicto, pero conflicto liberado de resonancias totalizantes y frecuentemente totalitarias. Así se abre un camino hacia la moral laica que antes postulábamos.

---

(19) Formulamos así, muy esquemáticamente, una posible relación o articulación entre *Lc* 6, 20-26 y *Mt* 5, 3-12.

(20) Esta experiencia de esperanza, lucidez y libertad constituye el trasfondo de fe de un libro como el varias veces citado *Por qué soy marxista y otras confesiones*.



# Los cristianos y el método de análisis marxista

Por Enrique M. UREÑA \*

**Cuando los cristianos marxistas hablan de un socialismo «verdadero» o «democrático», que respete la libertad individual y organice una planificación racional de la producción que responda a las verdaderas necesidades de la población, parecen a veces no caer en la cuenta de las hasta ahora insuperables dificultades objetivas de realización medianamente satisfactoria de esos ideales.**

## *Introducción*

Los cristianos que se declaran a sí mismos marxistas, o que simpatizan con el marxismo, suelen decir que toman a este último sólo como un método de análisis de la realidad social y no como una cosmovisión que pretende explicar la totalidad de lo real. Sin embargo no siempre está claro qué entienden unos y otros por «análisis marxista». Por eso, antes de comenzar con nuestras consideraciones, hemos de aclararnos sobre el significado concreto del término que va a ser objeto de reflexión en este artículo.

González Faus, con la claridad y la precisión que le caracterizan, resumió en cierta ocasión los dos posibles sentidos en que puede entenderse por los cristianos el término «análisis marxista» (1). Como este resumen me parece muy acertado voy a permitirme tomarlo aquí como punto de partida para la ulterior discusión.

El primer sentido del término «análisis marxista», que es el que subyace *generalmente* a su uso por los teólogos de la liberación que recogen

---

\* Doctor en Teología, Filosofía y Economía. Profesor de la Universidad de Comillas.

(1) J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Diccionario de términos discutidos en Puebla», *Sal Terrae*, marzo, 1979, pp. 208-10.

el marxismo y por otros «cristianos marxistas», es resumido por González Faus en los cinco puntos siguientes:

«1. Que la creciente extensión de la pobreza en el mundo guarda una relación estructural con la creciente intensidad de la riqueza de unos pocos.

2. Que esta relación estructural se enmascara presentando a la pobreza como una fatalidad, una voluntad de Dios que debe aceptarse, y hasta un regalo del cielo. Consiguientemente, la lucha contra la pobreza aparecería como una insurrección contra la voluntad de Dios.

3. Que el sistema capitalista, a nivel mundial, no tiene capacidad sino para enriquecer mucho a algunos a costa de empobrecer mucho a los más. Por eso, aunque trata de presentarse como humano, racional y justo, es un sistema inhumano, irracional e injusto.

4. Que mientras no se haya conseguido la liberación de la miseria es prácticamente imposible que el hombre crezca en humanidad y en libertad, porque todas las demás liberaciones están condicionadas por ésta.

5. Que los pocos que se benefician del sistema no están psicológicamente dispuestos ni estructuralmente capacitados para cambiarlo y, por tanto, el cambio del sistema sólo podrá llevarse a cabo si se lo proponen aquéllos que son sus víctimas.»

El segundo sentido del término «análisis marxista», que es el que subyace a *una parte* de quienes opinan que un cristiano no puede adoptar ese análisis si quiere ser consecuente con su fe, es resumido por Faus también en cinco puntos que contrastan ordenadamente con los cinco anteriores:

«1. Que el enfrentamiento de estructuras es más bien y sólo un enfrentamiento de *personas*, y tal que justifica la aversión y hasta el odio contra los beneficiados del sistema.

2. Que esa misión de enmascarar la relación estructural riqueza-pobreza es la *única misión* que tiene y puede tener lo religioso en la vida humana.

3. Que la maldad del sistema capitalista implica que todo sistema que se le oponga será ya bueno *por el sólo hecho* de oponérsele y no por sus contenidos concretos.

4. Que la liberación de la miseria *agota todas las posibilidades* de liberación del hombre y hace innecesarias todas las demás liberaciones.

5. Que las víctimas del sistema tienen, no una responsabilidad, sino una *carga mesiánica*, que las pone al abrigo y que bendice todos sus gestos.»

Sin entrar en más discusiones voy a tomar como punto de partida en este artículo el primer sentido apuntado de «análisis marxista», ya que creo que ese es efectivamente el sentido que dan al término los cristianos que adoptan o que quieren adoptar el análisis marxista de la realidad so-

cial (2). Con respecto a este primer sentido, González Faus hace las siguientes observaciones: «Si se entiende así el 'análisis marxista' no hay nada en él contra la fe ni contra el dogma cristianos. Incluso sería más fácil encontrar convergencias con el evangelio en algunos puntos. Pero el que se acepte o no ese análisis queda fuera del magisterio de la iglesia, y dependerá de lo que valgan los argumentos científicos y las experiencias que lo avalan». Coincidiendo también en este juicio (3), y redondeando así esta introducción, vamos a entrar entonces ya en el terreno de la discusión científica del «análisis marxista» del que algunos cristianos quieren hacer y hacen uso en sus compromisos sociopolíticos por la implantación de una sociedad más libre, más justa, más fraterna. Comenzaremos con la consideración, en el próximo apartado, de una definición más científica del método de análisis marxista, que nos ha de servir después para ordenar un conjunto de conclusiones críticas en relación a los cinco puntos que constituían el primer sentido de «análisis marxista».

### *¿Qué es el método de análisis marxista?*

Definir científicamente el método de análisis marxista no es tarea fácil. No lo es porque probablemente no puede llegarse hasta una definición que sea indiscutible y aceptada por todos los marxólogos y marxistólogos, y también porque ese método puede situarse a muy distintos niveles de generalidad y concreción. Sin pretensiones por tanto de transcribir aquí la definición del método marxista de análisis, voy a proponer una amplia definición que me parece suficientemente completa para poder elaborar después una respuesta al problema que nos hemos planteado en este artículo. Entendemos por método de análisis marxista «un método de análisis de la realidad social al que Marx llegó en sus líneas más generales a través de Hegel, que Marx desarrolló y utilizó ampliamente en sus investigaciones sobre la sociedad capitalista, y con el que obtuvo unas determinadas conclusiones». El cometido de este apartado va a consistir en un breve desarrollo de cada una de las tres partes que componen esta definición.

Marx descubrió en Hegel, sobre todo en la Fenomenología del Espíritu y más directamente en la Filosofía del Derecho la importancia crucial y decisiva que adquiere la esfera de lo económico en la configuración estructural y dinámica de la realidad social moderna. Radicalizando la visión hegeliana, Marx llegó a pensar que la verdadera clave para interpretar y transformar la historia de la sociedad humana no se encontraba en una lectura crítica de la historia de las ideas filosóficas producidas por

(2) Aunque más adelante tendré que añadir un sexto punto a los cinco recogidos de Faus.

(3) Lo que más nos interesa, dentro del contexto de este artículo, es la remisión a la argumentación científica y a la experiencia concreta para poder preparar un juicio competente acerca de la aceptación por cristianos del análisis marxista así entendido. Esto contrasta precisamente con lo que ocurre a un análisis marxista entendido en el sentido segundo apuntado por Faus. En este último caso sobrarían las discusiones científicas, ya que la más elemental fe cristiana ve que difícilmente podría hacerse aquel análisis compatible con ella.

los hombres, sino en la lectura crítica de la historia de la economía, de la historia «de la industria y del comercio». El método de análisis de la realidad social de Marx consistirá entonces ante todo en estudiar esa realidad social a través de un estudio de su organización económica. Sólo el profundo y crítico desentrañamiento de esa organización económica pondrá al desnudo la verdadera realidad social en sus restantes aspectos.

Marx utilizó y desarrolló este método de análisis en su descomunal estudio de la sociedad capitalista de su tiempo. La crítica marxiana de la economía política es un estudio estrictamente económico de la estructura y funcionamiento de la economía capitalista, pero a través de él Marx llega a descubrir la estructura social, tanto en su estática como en su dinámica, de aquella sociedad. Las teorías económicas de la plusvalía y de las crisis, a la vez que explican el funcionamiento de la economía capitalista, sacan a luz la estructura y la dinámica social inseparablemente ligadas a ese sistema de producción. La teoría de la plusvalía es propiamente una teoría económica del beneficio capitalista, pero a la vez pone de manifiesto una estructura social basada en la división fundamental de la sociedad en una clase explotadora (la clase capitalista) y un clase explotada (la clase asalariada), así como la dinámica de explotación social creciente que es inseparable del dinamismo económico de la producción de plusvalía. La teoría de las crisis es también propiamente una teoría económica que explica la forma específica de desarrollo del capitalismo, pero a la vez pone de manifiesto una dinámica de agudización creciente de las contradicciones sociales entre las clases explotadora y explotada, que apunta hacia la destrucción violenta del capitalismo por una revolución de la clase asalariada.

Finalmente Marx llegó con ese largo estudio, y con la aplicación de su método, a un conjunto de resultados entre los que hay que destacar los siguientes:

1.º) La estructuración de las sociedades humanas hasta el momento presente se ha caracterizado por una división fundamental en clases explotadoras y clases explotadas u oprimidas. Esta división de clases está anclada en una lucha de intereses económicos opuestos. De lo que en última instancia se trata es de mantener, por parte de la clase explotadora, una situación estructural de privilegio en el reparto de las cargas y de los frutos del trabajo social total. Esto hace que la dinámica del desarrollo y transformación histórica de las sociedades humanas tenga que leerse como una dinámica de lucha de clases. Las configuraciones concretas de esta estructuración de la sociedad en clases explotadoras y explotadas, así como las respectivas dinámicas concretas de transformación histórica, están determinadas por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

2.º) La organización económica capitalista incluye estructural e inexpurgablemente la explotación de la clase asalariada por la clase capitalista, la irracionalidad de un desarrollo por crisis económicas inevitables, con el consiguiente desperdicio de recursos de todo tipo, y el sojuzgamiento del hombre por el trabajo en aras del crecimiento del sistema.

Es decir: el capitalismo es objetiva y estructuralmente incompatible con una realidad social basada verdaderamente en la libertad, en la justicia y en la cooperación fraterna.

3.º) Las respectivas situaciones estructurales objetivas de las clases capitalista y asalariada, dentro de la sociedad burguesa, determina en la primera el interés subjetivo por el mantenimiento del sistema capitalista de producción, mientras que determina igualmente en la clase asalariada el interés subjetivo por la abolición de ese sistema. Por eso el paso a la nueva sociedad, una vez maduras las condiciones objetivas para ello, sólo podrá ser realizado y acelerado por la clase proletaria en lucha con la clase capitalista. De ahí que todo miembro de la sociedad que quiera ponerse del lado de la realización histórica de los grandes ideales de libertad y de justicia, de cooperación universal, tendrá que hacer una opción de clase: ha de mirar la sociedad y la historia desde la óptica del interés de la clase asalariada, y comprometerse en la tarea de acelerar la caída de la forma capitalista de organización de la actividad socioeconómica, y de la consiguiente implantación de una nueva sociedad socialista.

4.º) El impresionante desarrollo de las fuerzas productivas, impulsado precisamente por la forma capitalista de producción, prepara las condiciones objetivas y subjetivas para la revolución de la clase explotada asalariada, y para la instauración del nuevo tipo de sociedad socialista en el que habrá ya desaparecido para siempre la división de clases sociales explotadas y explotadoras. La dinámica de desarrollo histórico por la lucha de clases habrá cesado definitivamente en la nueva sociedad, para dar el paso a un nuevo tipo de dinámica: la basada en la construcción consiente y libre del futuro por el conjunto de los miembros ya desalienados que componen la nueva sociedad socialista, por el conjunto de los «productores asociados».

5.º) Las características económicas fundamentales de la nueva sociedad socialista, que están ligadas a una estructuración verdaderamente libre y justa de esa sociedad, serán las siguientes: propiedad social de los medios de producción; control y planificación de la producción y distribución; valores de uso y verdaderas necesidades de toda la población, como criterios directos de orientación del control y de la planificación económica.

Para evitar repeticiones innecesarias dejo al lector que vea por sí mismo los puntos concretos de convergencia existentes entre los renglones de este resumen «más técnico» (es decir: referido a la obra misma de Marx) del método de análisis marxista y de los resultados a los que Marx llegó a través de él, y los renglones del resumen de lo que los cristianos afectos al marxismo entienden prácticamente por análisis marxista. Tomados en su conjunto, ambos resúmenes apuntan hacia dos cosas fundamentales. En primer lugar, hacia la naturaleza intrínsecamente inhumana, irracional e injusta de la forma capitalista de organización de la actividad socioeconómica. En segundo lugar, hacia la existencia de intereses irreconciliables en las clases poderosas minoritarias, por un lado, y en las clases pobres y oprimidas, por otro lado, que lleva a las primeras a

hacer todo lo posible por perpetuar el sistema capitalista de producción y a las últimas a intentar, en la medida en que sean conscientes de sus propios intereses de clase, cambiar el sistema que las explota y oprime.

Dicho de otra manera: el análisis marxista pretende haber fundamentado que la forma capitalista de organización de la economía es *objetivamente* incompatible con una sociedad libre y justa, y que sólo se podrá luchar por su abolición *optando por los intereses de las clases oprimidas* y luchando al lado de ellas. Si esta pretensión fuera científicamente correcta, los cristianos tendrían que comprometerse, en la medida de sus fuerzas y según las circunstancias objetivas de cada momento y en cada país, en el esfuerzo por acabar con el sistema capitalista y en la solidaridad con los intereses de las clases oprimidas, que están en contradicción abierta con los intereses de las clases dirigentes. La pregunta que tenemos que plantearnos ahora es entonces la de si esa pretensión científica es realmente correcta, no lo es o lo es sólo con matizaciones.

Pero antes de pasar a discutir la científicidad de estos dos resultados globales del análisis marxista, tarea a la que dedicaremos el próximo apartado, hemos de hacer todavía un par de observaciones sobre la comparación entre el resumen de González Faus, que intentaba reflejar lo que los cristianos afectos al marxismo entienden prácticamente por «análisis marxista», y el resumen ofrecido en este apartado de lo que ese análisis marxista incluye en sus orígenes.

La primera observación es que yo no he incluido, en ninguno de los puntos que resumían la naturaleza y resultados del método de análisis marxista de la realidad social, la crítica del uso ideológico de la religión para legitimar y consolidar situaciones de opresión y explotación, crítica recogida en el punto segundo del resumen de Faus. Ello es debido a que no la considero suficientemente central en el conjunto del análisis marxiano, como para tenerla en cuenta en un resumen tan apretado como el aquí ofrecido (4). Pero cuando se trata de una discusión del análisis marxista desde el punto de vista de su recepción por grupos cristianos, es evidente que esa crítica del uso ideológico de la religión ha de tenerse muy en cuenta, y que es de hecho recogida por los cristianos para desenmascarar determinados usos concretos de ese tipo.

La segunda observación tiene más relevancia para el contexto de este artículo, como veremos en el apartado siguiente. Mientras que en mi resumen aparece la futura instauración de una sociedad *socialista*, en el resumen de Faus falta la explicitación de este elemento. A mi modo de ver la opción decidida por la instauración de una sociedad socialista, que estuviera exenta de la represión que ha acompañado y acompaña en mayor o menor grado a los socialismos hoy existentes, constituye un sexto punto en la explicitación del sentido que tiene el término «análisis marxista» para los cristianos que lo aceptan y adoptan, incluso para los más mini-

(4) Esto no obsta para que la crítica marxiana de la religión sea algo esencial a la interpretación marxiana de la historia en su conjunto.

malistas El siguiente texto de D. Sergio Méndez puede ser un buen botón de muestra a este respecto: «Sólo el socialismo podrá dar a Latinoamérica el verdadero desarrollo... Creo que un sistema socialista es más conforme con los principios cristianos de verdadera fraternidad, de justicia, y de paz... No sé qué forma de socialismo, pero esa es la línea que debe seguir Latinoamérica. Por mi parte creo debe ser un socialismo democrático» (5).

Añadimos entonces al resumen de Faus un sexto punto que podría redactarse así:

«6. Que la alternativa a la sociedad capitalista inhumana, irracional e injusta, es un tipo de socialismo que sea verdaderamente democrático y respete los derechos fundamentales de las personas.»

Podemos entonces pasar ya a discutir la postura de los cristianos que aceptan el análisis marxista de la realidad social, tal como lo hemos ido definiendo a lo largo de estos dos apartados.

### *La postura del cristiano ante el socialismo marxista*

Cuando problematizamos la postura de los cristianos frente al análisis marxista, tenemos que aclararnos ante todo acerca de la forma que ha de tener el estudio que nos conduzca hasta una determinada respuesta a ese problema. En general podemos decir que caben tres tipos de análisis y discusión de este tema. El primero, partiendo del supuesto de una separación radical entre lo religioso y lo profano, entre lo «sobrenatural» y lo natural», diría que la decisión del cristiano de aceptar o no el análisis marxista es una decisión política autónoma que nada tiene que ver con su fe, de tal manera que esa decisión tendría que tomarla en forma exactamente igual que si no fuera creyente (6). El segundo tipo consistiría en buscar una respuesta directamente desde el evangelio, o desde la teología en su sentido más estricto (7). Finalmente el tercer tipo consistiría en buscar una respuesta teológica *amplia y profundamente mediada* por

(5) Citado por GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 156. Pueden verse otros textos semejantes citados por el autor en las pp. 147 y ss.

(6) Independientemente de que esa decisión pudiera ser tomada a un nivel más ingenuo o más científico. Característico de esta postura sería que no intenta hacer ningún tipo de mediación entre, p. ej., la liberación de la opresión, de la injusticia y del hambre, y la salvación escatológica.

(7) Aquí estarían fundamentaciones del tipo siguiente: Cristo optó *por los pobres*, como se ve claramente en el evangelio, *luego* el cristiano ha de hacer hoy una *opción de clase* por los asalariados; Cristo tomó el látigo para arrojar a los mercaderes del templo, *luego* el cristiano ha de intentar derrocar revolucionariamente a los opresores; Cristo dijo «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», *luego* el cristiano *en cuanto tal* no debe meterse en política como hacen los cristianos afectos al marxismo; la teología bíblica y la exégesis nos muestran que el Dios cristiano es un Dios liberador de la opresión, etc., *luego* el cristiano ha de comprometerse hoy con el análisis marxista que es el que sirve para liberar a los oprimidos; etc.

las ciencias sociales (teoría crítica de la sociedad, ciencias económicas, políticas...) (8). El siguiente texto de Adolphe Gesché, en su prólogo a la *Teología de lo político* de Clodovis Boff, puede ser iluminador para comprender la fundamentación de este tercer tipo. Refiriéndose concretamente a las teologías de la liberación, escribe: «De hecho el teólogo puede dejarse llevar de la impresión de que sabe de qué se trata cuando se habla, por ejemplo, de 'liberación'. Pues bien, yo diría que esto es proceder de un modo artesanal e intuitivo. Como subraya nuestro autor (Boff), liberación no es lo que cualquiera cree que sabe, sino una realidad de orden social, político, económico y cultural. Tiene, por tanto, unos contornos propios; ignorarlos es hablar de todo menos de lo que precisamente está en discusión. Si no los quiere ignorar, el teólogo tendrá que dirigirse a las ciencias sociopolíticas. Estas ciencias, y sólo ellas, ya que se trata de su terreno propio, son las que podrán ofrecerle su objeto material, o sea, *res de qua agitur*. Y solamente luego podrá dicha realidad (por ejemplo, la liberación) ser *tratada* bajo la mirada de la fe por medio de la teología» (9). Nosotros vamos a movernos dentro de este tercer tipo para dar una respuesta a la problematizada relación de los cristianos con el análisis marxista. Es claro que nos tendremos que limitar a unas consideraciones muy generales y simplificadas (10).

El análisis marxista de la sociedad abarca tres grandes aspectos distinguibles teóricamente entre sí, aunque íntimamente entrelazados en el pensamiento marxista. El primero es el amplio marco teórico de la interpretación materialista de la historia. El segundo, la crítica de la sociedad capitalista. El tercero, el adelanto teórico de los fundamentos más generales de la futura sociedad socialista.

Las líneas generales de la interpretación materialista de la historia de Marx coinciden en sus grandes trazos con los contornos teóricos de la gran tradición filosófico-histórica y socioevolutiva moderna. No vamos a detenernos ahora en ella (11). Simplemente recordaré que en el materialismo histórico, además de la crítica de la religión consistente en desenmascarar los usos ideológicos de esta última para legitimar situaciones de represión y de injusticia, está incorporado también otro aspecto más profundo y sustancial de la crítica moderna de la religión: para Marx, igual que p. ej. para Sigmund Freud, la religión es un fenómeno social típico únicamente de la etapa alienada, infantil o subdesarrollada del largo proceso histórico de humanización (12). Pero, aun cuando la crítica de la

(8) La teología latinoamericana de la liberación se mueve p. ej. dentro de este tercer tipo, aun cuando no haya logrado todavía, en general, una mediación satisfactoria entre la teología y las ciencias sociales.

(9) C. BOFF, *Teología de lo político. Sus meditaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, páginas 10 y sg.

(10) Este tema lo he tratado ampliamente en mi libro *Teología del capitalismo y del socialismo. Reflexiones de un economista cristiano* (En prensa).

(11) El lector interesado puede acudir a mi artículo «Raíces filosófico-culturales del Materialismo Histórico», Fomento Social XXXIV (1979), pp. 59-68.

(12) Véase mi estudio *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión, Kant predecesor de Marx y Freud*, Ed. Tecnos, Madrid, 1979, pp. 130-38.

economía capitalista y la anticipación teórica del socialismo están *en el marxismo original* encajadas dentro del marco general del materialismo histórico, ambas cosas pueden ser extirpadas con vida renunciando a la recepción de ese marco general más filosófico y, por supuesto, rechazando el aspecto más profundo de la crítica de la religión a que me acabo de referir. En mi opinión, por lo tanto, el ateísmo del marxismo teórico original, así como los ateísmos militantes de muchos marxismos prácticos, no constituyen óbice insuperable para que cristianos acepten el análisis marxista, una vez que lo hayan expurgado explícitamente de esa parte de la crítica de la religión (13).

El verdadero problema se plantea entonces en los otros dos aspectos: en la crítica negativa al capitalismo y en la propuesta positiva del socialismo como alternativa. Ambos aspectos creo que son recogidos por los cristianos que aceptan el análisis marxista (y por eso explicité el segundo, añadiendo un sexto punto al resumen de Faus). Y además con toda razón, ya que esos dos aspectos sí que son *absolutamente inseparables* en el análisis marxista original y en cualquier revisión crítica que no quiera abandonar totalmente el marxismo. Y aquí ya no bastan las filosofías, sino que es necesaria una argumentación estrictamente económica y económico-política para comprobar la solidez del análisis marxista y de sus resultados, como también subrayaba González Faus. Es aquí por tanto donde encuentra su aplicación plena el tercer tipo de tratamiento de la postura cristiana ante el análisis marxista, al que antes me referí. Quizás sería útil releer en este momento el texto citado de Adolphe Gesché, sustituyendo el término «liberación» por el de «análisis marxista» o por el de «socialismo» (14). Comencemos entonces viendo qué valor tiene la crítica negativa de Marx a la forma capitalista de organización de la actividad económica.

En otro lugar creo haber demostrado con todo detalle, a través de un estudio genético y sistemático de todos los escritos económicos de Marx desde 1844 hasta su muerte, cómo su crítica al capitalismo está hecha dentro de un modelo teórico internamente coherente, que conduce hasta las siguientes conclusiones generales: el mecanismo dinamizador de la producción capitalista *tiende* a impulsar un desarrollo de las fuerzas productivas que no está directamente orientado a liberar a los hombres del sojuzgamiento del trabajo, sino a someterlos cada vez sutilmente a él (inhumanismo); *tiende* a incrementar la explotación relativa del trabajador asalariado, es decir, a hacerle trabajar cada vez relativamente más tiempo para el capital y menos para sí mismo (injusticia); y, finalmente, *tiende* a producir cantidades crecientes de bienes que el sistema es incapaz de digerir, dada la baja capacidad relativa de compra de la clase mayorita-

---

(13) El otro aspecto de la crítica marxista de la religión deberían tenerlo muy en cuenta los cristianos. También es necesario observar que no siempre es fácil en la práctica hacer estas disecciones en la teoría marxista.

(14) Cuando hablamos aquí de «socialismo» entendemos siempre algún tipo de socialismo marxista.

ria asalariada, cayendo así en crisis periódicas que destruyen cantidad de recursos y frenan el desarrollo productivo posible (irracionalidad)(15).

Ahora bien, el modelo teórico de Marx, es decir, su teoría de la plusvalía o del valor (16), está elaborada a un nivel muy elevado de abstracción, constituye un modelo macroeconómico excesivamente simplificado. En otro reciente estudio he construido una nueva presentación del modelo marxiano de la plusvalía, obtenida a partir de uno de los típicos modelos keynesianos de la determinación del ingreso (17), mostrando así nuevamente la coherencia interna y la legitimidad *económica* de la teoría de la plusvalía de Marx, pero mostrando también a la vez cómo la excesiva simplificación de esa teoría sólo puede conducirnos hasta la determinación de unas pocas *tendencias generales* (las antes enunciadas) con escasa aplicabilidad práctica y operativa (18). Dicho de otra manera: la coherencia teórica interna del ambicioso modelo económico marxiano está comprada al precio de un excesivo minimalismo en la incorporación de presupuestos reales en el modelo, que tiene como consecuencia una pobreza extrema de su campo de aplicabilidad práctica. La crítica negativa de Marx a la forma capitalista de producción, como también creo haber mostrado en mi reciente estudio, es teóricamente suficiente para interpretar la etapa capitalista de industrialización que Marx conoció, pero deja de serlo (¡aunque el modelo de la plusvalía siga siendo todavía internamente coherente!) para interpretar la etapa postindustrial y para obtener conclusiones prácticamente sustanciales acerca del grado de intensidad de los defectos que son inherentes a una economía libre de mercado.

Con respecto a la valoración científica del socialismo, anticipado teóricamente por Marx como la alternativa histórica a la forma capitalista de producción, he de limitarme aquí a señalar algo que afecta muy especialmente (aunque no sólo) a los cristianos que buscan un socialismo marxista «verdadero» o «democrático»: aun cuando son muy de respetar y de aceptar los *ideales utópicos* de la sociedad socialista anticipada teóricamente por Marx, la valoración del socialismo, desde un punto de vista práctico de una posible opción histórica *hic et nunc*, ha de hacerse fundamentalmente desde una discusión estrictamente económica y económico-política de las condiciones *objetivas* de posibilidad o imposibilidad de realización de aquellos ideales utópicos (utópicos, en el buen sentido de la palabra), discusión que ha de tener principalmente en cuenta los ya abundantes resultados teóricos obtenidos a partir del estudio de las actuales sociedades socialistas. Hasta el momento presente esa discusión muestra, en mi opinión, que no se ve cómo un socialismo económico marxista (pues

(15) Puede verse mi libro *Karl Marx Economista. Lo que Marx realmente quiso decir*, Ed. Tecnos, Madrid, 1977.

(16) En mi estudio citado en la nota anterior he mostrado cómo la teoría del valor de Marx es en realidad una teoría de la plusvalía. Eso es precisamente lo que la distingue de las demás teorías clásicas del valor. Véanse sobre todo las páginas 208 y ss.

(17) Concretamente a partir del modelo de W. H. BRANSON, *Macroeconomic Theory and Policy*, New York, 1972, p. 16.

(18) Puede verse mi estudio *Teología del capitalismo y del socialismo. Reflexiones de un economista cristiano* (En prensa), capítulo III.

evidentemente aquí no hablamos de los «socialismos» de países capitalistas en los que gobierna la socialdemocracia) pueda coexistir *estructuralmente* con una democracia política que realizara los derechos fundamentales de libertad y de justicia en un grado superior, o al menos equivalente, al grado (ciertamente todavía no envidiable) alcanzado por las actuales sociedades capitalistas desarrolladas (19).

Cundo los cristianos marxistas hablan de un socialismo «verdadero» o «democrático», que respete la libertad individual y organice una planificación racional de la producción que responda a las verdaderas necesidades de la población, parecen a veces no caer en la cuenta de las hasta ahora insuperables dificultades *objetivas* de realización medianamente satisfactoria de esos ideales. Recuerdan a los eurocomunistas, para quienes el problema de la represión política de las actuales sociedades socialistas parece reducirse prácticamente al estadio de subdesarrollo de los países que lo implantaron, a la necesidad de defenderse de la amenaza de los países capitalistas, o a la falta de hábito democrático de sus poblaciones (20).

En mi opinión la discusión *económica y política*, en torno a la opción entre una forma socialista de producción y una forma basada en la economía libre de mercado, arroja *en este momento* un saldo global positivo a favor de un intento de mejora de la última (21). *En la medida en que esta conclusión sea correcta*, los cristianos marxistas (igual que cualesquiera otros ciudadanos) tendrían objetivamente que pensar si la convicción de que la solución para los grandes males de nuestra sociedad estaría en un socialismo verdadero o democrático no es *la gran ideología* (en el sentido peyorativo del término) de nuestro tiempo.

Pero la actitud que ha de tomar el cristiano ante las posibles transformaciones de los sistemas socioeconómicos y políticos no puede agotarse en una recepción de los análisis de las ciencias sociales ni en la práctica de ellos. Estos son necesarios para orientar realísticamente el esfuerzo por crear condiciones objetivas de mayor libertad y justicia para todos los hombres, de eliminación de toda situación de opresión del hombre por el hombre. Pero el cristiano ha de ir todavía más allá. El cristiano ha de entregarse a la realización de una sociedad más libre, más justa y más humana, desde la vivencia y la explicitación de su fe en Jesucristo y de la esperanza asociada a su Resurrección.

(19) Pueden verse mis artículos «Reflexiones sobre la economía soviética a la luz del materialismo histórico», «Utopías y realidades de la economía soviética» y «La elección ética entre capitalismo y socialismo marxista», publicados en esta misma revista de Fomento Social en el tomo XXXV (1980), pp. 105-15, 371-82 y 439-50 respectivamente. Para un tratamiento más amplio puede verse mi estudio citado en la nota anterior *Teología del capitalismo y del socialismo*, capítulos IV y V.

(20) Puede verse mi artículo «El significado histórico del Eurocomunismo» en el número octubre-diciembre de 1979 en esta misma revista de Fomento Social XXXIV (1979), 417-28.

(21) Esto no quiere decir que en caso de extrema represión, en un país subdesarrollado, no sea preferible la implantación de un socialismo marxista si fuera la única forma de derrocar al régimen represor.

El cristiano puede equivocarse en sus análisis económicos y socio-políticos; puede tomar equivocadamente una opción determinada por el socialismo o por la economía libre de mercado; puede valorar equivocadamente el análisis marxista en uno o en otro sentido. En la ciencia nadie posee la verdad absoluta, ni nadie está libre de que se entremezclen torcidos intereses larvados o impacientes cegueras ideológicas en los análisis y discursos «objetivos». A lo que un cristiano explícito no podrá nunca renunciar es a predicar a tiempo y a destiempo que la salvación definitiva la *espera* sólo en la resurrección universal, y que esa esperanza se apoya en la *fe* en el Jesús crucificado y resucitado (22). Por eso, a pesar de la opinión «objetiva» que he expresado e intentado fundamentar en este artículo, creo que un cristiano marxista que llegara en su análisis a otras conclusiones político-económicas podría ser un cristiano tan grande o mayor que un cristiano defensor de un reformismo dentro de una economía libre de mercado. Esto no es relativismo ni subjetivismo. Es sencillamente no confundir niveles de profundidad: un «cristiano» que fuera honradísimo hasta el extremo, pero con toda buena voluntad no creyera en la revelación definitiva de Dios en Jesucristo y en la resurrección del crucificado, ni esperase por tanto contra toda esperanza la resurrección final, no sólo no sería un «buen» cristiano sino que simplemente *no lo sería*. Lo que nunca se podrá hacer es poner en un mismo nivel, aunque sólo fuera implícitamente, la resurrección de Jesús y la filiación política o económica. Este número de Fomento Social está dedicado precisamente a la memoria de un gran hombre que se proclamó incansablemente cristiano y marxista a la vez. Quienes le conocieron de cerca nunca dudaron de su profunda fe cristiana.

---

(22) Este tema, con referencia a la relación entre teología y ciencias sociales, lo he tratado más ampliamente en los dos últimos apartados del capítulo VI de *Teología del capitalismo y del socialismo, o. c.*

## 4. BIBLIOGRAFIA TEMATICA

La bibliografía que ofrecemos a continuación no pretende ser exhaustiva. Quiere sólo indicar, con todo el riesgo de subjetivismo que ello implica, algunas obras especialmente significativas en este campo. Se han excluido aquí el conjunto de las obras de A. C. COMIN reseñadas en su totalidad en este mismo número.

### I. Fuentes marxistas sobre la problemática religiosa

#### a) Textos clásicos

Una excelente antología puede encontrarse en:

MARX, ENGELS: *Sobre la religión I*, Salamanca, Sígueme, 1974.

LENIN, GRAMSCI, MAO, otros: *Sobre la religión II*, Salamanca, Sígueme, 1975.

#### b) Autores marxistas actuales que repiensen el hecho religioso

Entre la extensa obra de R. GAUDY nos parece destacable su clásico *Del anatema al diálogo* (Barcelona, Ariel, 1968), y *Militancia marxista y experiencia cristiana* (Barcelona, Laia, 1979).

También merece citarse:

MACHOVEC, M.: *Jesús para ateos*, Salamanca, Sígueme, 1975.

LOMBARDO-RADICE, KOLAKOWSKY y otros: *Los marxistas y la causa de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1976.

PORTELLI, H.: *Gramsci y la cuestión religiosa*, Barcelona, Laia, 1977.

### II. Fuentes cristianas

#### a) Estudio de la crítica marxista de la religión

GOLLWITZER, H.: *Crítica marxista de la religión*, Barcelona, Marova, Fontanella, 1971.

POST, W.: *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona, Herder, 1972.

#### b) Ensayos de lectura «materialista» de la Biblia

BELO, F.: *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, Estella, Verbo Divino, 1975.

Este libro, de difícil lectura, fue condensado, en cuanto a su contenido esencial, por el mismo autor, en un libro más breve y más valioso: *Una lectura política del Evangelio*, Madrid, Ed. Zero, 1975.

#### c) Teología de la Liberación

Entre una producción muy abundante citamos los «clásicos» de la primera etapa:

GUTIÉRREZ, G.: *Teología de la Liberación*, Salamanca, Sígueme, 1972.

ASSMANN, H.: *Teología desde la praxis de la Liberación*, Salamanca, Sígueme, 1973.

BOFF, L.: *Jesús Libertador*, Barcelona, Ed. Claret, 1975.

VARIOS: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1973.

Una segunda etapa de la teología de la liberación tiene dos frentes principales. El primero es eclesiológico:

BOFF, L.: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1978.

VARIOS: *Cruz y Resurrección. Presencia de una Iglesia Nueva*, México, C.R.T., 1978.

MR. ROMERO y otros: *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, San Salvador, UCA, 1978.

El segundo frente lo constituye la reflexión de la Teología de la Liberación sobre sí misma y su propio método:

BOFF, C.: *Teología de lo político y sus mediaciones*, Salamanca, Sígueme, 1980.

MANZANERA, M.: *Teología y Salva-*

*ción-Liberación en la obra de G. Gutiérrez*, Bilbao, Mensajero, 1978.

- d) *Reflexión sobre la evolución del pensamiento social y político de la Iglesia*.

Nos parecen significativos dos pequeños libros que repiensen críticamente la tradición:

PALENZUELA, A.: *Cuál es el pensamiento político de la Iglesia*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1976.

CHENU, M. D.: *La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie*, París, Cerf, 1979.

En perspectiva más crítica:

HOUTART, ROUSSEAU, A.: *L'Eglise, force antirevolutionnaire?*, París, Ed. Ouvrières, 1973.

### III. Marxismo y cristianismo

a)

Entre las obras de GIRARDI seleccionamos, *Marxismo y cristianismo* (Barcelona, Laia, 1973), *Amor cristiano y lucha de clases* (Salamanca, Sígueme, 1971) y *Cristianos por el socialismo* (Barcelona, Laia, 1977).

Desde una perspectiva teórica distinta, de tipo althusseriano tenemos:

GUICHARD: *El marxismo, teoría y práctica de la revolución*, Bilbao, Desclée, 1975.

Otras aportaciones significativas:

REYES MATE: *El desafío socialista*, Salamanca, Sígueme, 1975.

MIGUEZ BONINO: *Christians and Marxists. The mutual Challenge to Revolution*, London, Hodder and Stroughton, 1976.

MIRANDA, F.: *Marx y la Biblia*, Salamanca, Sígueme, 1972.

MIRANDA, F.: *El cristianismo de Marx*, México, 1978.

LUMIÈRE ET VIE: *Cristiano marxista*, Estella, Verbo Divino, 1975.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca, Sígueme, 1978.

En una perspectiva estrictamente francesa, inteligentemente crítica de estas tendencias:

MADELIN, M.: *Chrétiens et marxistes dans la société française*, París, Le Centurion, 1977.

MADELIN, M.: *Les chrétiens entrent en politique*, París, Cerf, 1975.

b) *Obras de tipo testimonial*

CARDENAL, E.: *La santidad de la Revolución*, Salamanca, Sígueme.

CARDENAL, E.: *En Cuba*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1972.

PAOLI, A.: *El mensaje político de Lucas*, Madrid, Siglo XXI, 1973.

PAOLI, A.: *El rostro del hermano*, Salamanca, Sígueme, 1980.

VARIOS: *Los marxistas españoles y la religión*, Madrid, EDICUSA, 1977.

VARIOS: *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*, Managua, Instituto Histórico Centroamericano, 1979.

VARIOS: *Cristianisme i socialisme en llibertat*, Barcelona, Laia, 1979.

WARNIER, PH.: *Marx par un chrétien*, París, Fayard-Marne.

c) *Documentos de cristianos por el socialismo*

RICHARD, P.: *Cristianos por el socialismo. Historia y Documentación*, Salamanca, Sígueme, 1976.

VARIOS: *Cristianos por el socialismo*, Estella, Verbo Divino, 1977.

## 5. Bibliografía de Alfonso C. Comín <sup>(1)</sup>

### 1. ARTICULOS

#### AÑO 1955

- «Con buena voluntad» (episodios nacionales), *El Ciervo*, núm. 32, febrero.
- «Carrusel napolitano» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 32, febrero.
- «La oveja perdida», *El Ciervo*, núm. 33, marzo.
- «Crónica de este mundo», *El Ciervo*, núm. 34, abril.
- «Clasificaciones» (pequeñas notas), *El Ciervo*, núm. 34, abril.
- «La ventana indiscreta» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 39, noviembre.

#### AÑO 1956

- «La torre sobre el gallinero» (crítica de teatro), *El Ciervo*, núm. 41, enero.
- «La puerta, o los problemas previos» (fantasías y parábolas), *El Ciervo*, número 42, febrero.
- «Por mi culpa» (en torno al Proceso de Jesús), *El Ciervo*, núm. 43, marzo.
- «El sentido de la parroquia», *El Ciervo*, núm. 44, abril.
- «La gran esperanza» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 44, abril.
- «Oh, la juventud», *El Ciervo*, núm. 45, mayo.
- «El fin del paraíso», de Priestley (crítica de teatro), *El Ciervo*, núm. 43, mayo.
- «Movimientos de renovación familiar», *El Ciervo*, núm. 50, diciembre.
- «El Cardenal Wyszynski», *El Ciervo*, núm. 60, diciembre.
- «Encrucijada o sillón», *Arista*, núm. 1, diciembre.

#### AÑO 1957

- «El P. Tocino, constructor», *El Ciervo*, núm. 51, enero.
- «La escondida» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 51, enero.
- «La lección de Polonia» (pequeñas lecciones de historia), *El Ciervo*, número 52, febrero.

---

(1) Recopilación hecha por PILAR ANGLADA, M.<sup>a</sup> LLUISA OLIVERES y M.<sup>a</sup> DOLORS VILA-ÁBADAL.

Esta recopilación es incompleta ya que no ha sido posible recoger hasta ahora todo el material publicado.

Existe además gran parte de material del que no se conoce el año en que fue escrito ni donde fue publicado. Esperamos, en un futuro próximo poder dar razón como material que existe, ordenado por temas en el archivo familiar.

- «Cachemira», *El Ciervo*, núm. 52, febrero.  
 «Reflexión desordenada», *Arista*, núm. 3, febrero.  
 «Comentario sobre Ana Frank» (crítica de teatro), *El Ciervo*, núm. 53, marzo.  
 «Blancos y negros», *El Ciervo*, núm. 53, marzo.  
 «No era necesario. Todos somos necesarios de Nieves Conde» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 53, marzo.  
 «Sobre una novela: La frontera de Dios», *El Ciervo*, núm. 54, abril.  
 «Sobre una película: Las maniobras del amor», *El Ciervo*, núm. 54, abril.  
 «Hilo directo con Nicodemo», *El Ciervo*, núm. 54, abril.  
 «Al vuelo de la fantasía. La Escuela de don Manolito», *Arista*, núm. 6, mayo.  
 «El general Bollardiè», *El Ciervo*, núm. 55, mayo.  
 «Habas negras. Crónica de este mundo», *El Ciervo*, núm. 55, mayo.  
 «El globo Rojo. Poesía» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 55, mayo.  
 «El ferroviario» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 55, mayo.  
 «Perros humanos. La dama y el vagabundo» (crítica de cine), *El Ciervo*, número 53, mayo.  
 «Bodas lujosas», *El Ciervo*, núm. 55, mayo.  
 «Françoise Sagan y Monsieur Renaud», *El Ciervo*, núm. 55, mayo.  
 «El paraguas y la compañía» (fantasías y parábolas), *El Ciervo*, núm. 56, junio.  
 «J. E. C. Crónica de este mundo», *El Ciervo*, núm. 57, julio-agosto.  
 «Un crimen. Crónica de este mundo», *El Ciervo*, núm. 37, julio-agosto.  
 «Pío XII nos invita a pensar. Un repaso a la educación», *El Ciervo*, número 57, julio-agosto.  
 «Almas sin conciencia. Il Bidone de Fellini» (crítica de cine), *El Ciervo*, número 57, julio-agosto.  
 «Vivir un gran amor de Edward Dmitryckz» (crítica de cine), *El Ciervo*, número 58, octubre.  
 «Diez días juntos», *El Ciervo*, núm. 58, octubre.  
 «Un repaso a la educación. Clases de Religión», *El Ciervo*, núm. 58, octubre.  
 «Melodrama previsto, 'Angela' de Joannon» (crítica de cine), *El Ciervo*, número 59, noviembre.  
 «Pro Portu», *El Ciervo*, núm. 59, noviembre.  
 «Invitación a Fellini», *El Ciervo*, núm. 59, noviembre.  
 «El techo» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 60, diciembre.  
 «Catecismo progresivo», *El Ciervo*, núm. 60, diciembre.  
 «¿Qué personaje, qué lectura, qué espectáculo, qué acontecimiento te ha impresionado más este año?», *El Ciervo*, núm. 60, diciembre.

Año 1958

- «Animales y hombres. Rebelión en la granja Orwell» (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 61, enero.  
 «Crítica al baño María. 'Los jueves Milagro', de Berlanga» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 62, febrero.  
 «Anuncios», *El Ciervo*, núm. 62, febrero.

- «Albert Camus», *Arista*, núm. 10, febrero.
- «Verdadera obra de arte 'Puerta de las Lilas', de René Clair» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 63, marzo.
- «Testigos de la Pasión», *El Ciervo*, núm. 63, marzo.
- «La paz, a pie», *El Ciervo*, núm. 64, abril.
- «La verdad y el orgullo. 'Doce hombres sin piedad', de Sidney Lumet» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 64, abril.
- «Sinrazones burguesas. 'Las razones del proletariado', de Eduardo Obregón» (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 64, abril.
- «Un poco de autocrítica», *El Ciervo*, núm. 66, junio.
- «Foucauld en Los Monegros», *El Ciervo*, núm. 67, julio-agosto.
- «Un crimen», *El Ciervo*, núm. 68, septiembre-octubre.
- «Lección de humanidad. 'Cuando pasan las cigüeñas» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 68, septiembre-octubre.
- «Traperero en Enmaús», *El Ciervo*, núm. 68, septiembre-octubre.
- «¿Cómo rezas mejor?», *El Ciervo*, núm. 68, septiembre-octubre.
- «Un mito destruido. 'El espíritu del Trabajo', de Stephan, Cardenal Wyszynski» (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 68, septiembre-octubre.
- «Humor y realidad. El pisito», *El Ciervo*, núm. 70, diciembre.
- «Carteron y Magnin. Para mí un argelino es un hombre, un hermano», *El Ciervo*, núm. 70, diciembre.

## Año 1959

- «Visita a Monseñor Ancel, obispo», *El Ciervo*, núm. 71, enero.
- «Las elecciones francesas» (consejo de redacción), *El Ciervo*, núm. 71, enero.
- «El puente sobre el río Kwai», de David Lean (crítica de cine), *El Ciervo*, número 71, enero.
- «La V República francesa», de M. Jiménez de Parga (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 71, enero.
- «Venezuela, de nuevo ha pasado un mes», *El Ciervo*, núm. 71, enero.
- «La no violencia en la pantalla» (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 72, febrero.
- «Lanza del Vasto y el Arca» (reportaje), *El Ciervo*, núm. 74, abril.
- «El caso Dolci», *El Ciervo*, núm. 75, mayo.
- «El Via Crucis del parado» (ha pasado un mes), *El Ciervo* núm. 75, mayo.
- «Historia y Sociedad. Cuestión disputada, unidad política de los cristianos», de Ignacio Fernández de Castro», *El Ciervo*, núm. 76, junio.
- «¿Qué te ayuda a seguir la misa y qué te estorba?», *El Ciervo*, núm. 76, junio.
- «La denuncia de Mohamed», *El Ciervo*, núm. 76, junio.
- «Ir a pie», *El Ciervo*, núm. 77, julio-agosto.
- «Visita a 'El Gallo'» (reportaje), *El Ciervo*, núm. 77, julio-agosto.
- «El cristiano ante el dinero», de Jacques Leclercq (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 76, septiembre-octubre.
- «Para comprender el debate», *El Ciervo*, núm. 76, septiembre-octubre.
- «El desarrollo de los pueblos» (informe), *El Ciervo*, núm. 79, noviembre.

«Encuesta al consejo de redacción sobre acontecimientos, lecturas, espectáculos, etc., del año 1959», *El Ciervo*, núm. 80, diciembre.

AÑO 1960

- «Confesión y esperanza de un creyente», *El Ciervo*, núm. 81, enero.  
 «Albert Camus», *El Ciervo*, núm. 82, febrero.  
 «Teoría de la revolución de Ignacio Fernández de Castro» (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 83, marzo.  
 «Preferencias. Las reglas del juego», *El Ciervo*, núm. 83, marzo.  
 «Diálogo frustrado», *El Ciervo*, núm. 84, abril.  
 «Comentarios a Abside, revista de cruz y pensamiento», *El Ciervo*, número 84, abril.  
 «Después de Chessman», *El Ciervo*, núm. 85, mayo.  
 «El caso del canónigo Kir», *El Ciervo*, núm. 85, mayo.  
 «Oración por la pobreza universal», *El Ciervo*, núm. 85, mayo.  
 «La prière contemplative», de H. Von Balthasar (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 85, mayo.  
 «Respuestas sobres padres/hijos» (consejo de redacción), *El Ciervo*, número 86, junio-julio.  
 «Desconfíe» (ha pasado un mes), *El Ciervo*, núm. 86, junio-julio.  
 «Las naciones proletarias», de P. Moussa; «El cristiano y la angustia», de Balthasar (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 86, junio-julio.  
 «Carlos de Foucauld y el boletín Iesus-Cáritas» (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 86, junio-julio.  
 «La guerra de Argelia» (ha pasado un mes), *El Ciervo*, núm. 87, agosto-septiembre.  
 «El sermón del laico», de Lorenzo Gomis (crítica de libros), *El Ciervo*, número 86, octubre.  
 «Peón de vanguardia» (ha pasado un mes), *El Ciervo*, núm. 88, octubre.  
 «Después de ver 'La quimera del oro'» (crítica de cine), *El Ciervo*, número 88, octubre.  
 «París», *El Ciervo*, núm. 88, octubre.  
 «Diálogos de Carmelitas», de Bruckberger y Agostini (crítica de cine), *El Ciervo*, núm. 89, noviembre.  
 «Al trabajador desconocido», *El Ciervo*, núm. 89, noviembre.  
 «Notas, presentación y traducción de 'Correspondencia con Gandhi'» (Gandhi y Tolstoi), *El Ciervo*, núm. 90, diciembre.  
 «Respuestas breves a 'Lo que leímos de niños'», *El Ciervo*, núm. 90, diciembre.

AÑO 1961

- «Breve encuesta sobre el año 1960», *El Ciervo*, núm. 91, enero, y «El valeroso Kennedy», de M. Vigil (comentarios de libros).  
 «John Kennedy», de Borns, *El Ciervo*, núm. 91, enero.  
 «Ascenso y dedicación», *El Ciervo*, núm. 91, enero.  
 «Pese a todo, hay una aportación popular», *El Ciervo*, núm. 91, enero.

- «Tres mujeres» (ha pasado un mes), *El Ciervo*, núm. 93, marzo.
- «Lo religioso y el hombre actual», «El descubrimiento del catolicismo», de C. C. Castro (comentario de libros), *El Ciervo*, núm. 93, marzo.
- «El sol sale para todos», *El Ciervo*, núm. 93, marzo.
- «La cuestión social», de J. Messner (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 95, marzo.
- «La segunda revolución industrial», de Pasdesmarjian (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 96, junio.
- «Mauriac y l'Express», *El Ciervo*, núm. 96, junio.
- «Los problemas de nuestro tiempo» (respuesta del consejo de redacción), *El Ciervo*, núm. 96, junio.
- «Perspectivas del sindicalismo», *El Ciervo*, núm. 97, julio-agosto.
- «Cartas a las fraternidades», de R. Voillaume (crítica de libros), *El Ciervo*, número 97, julio-agosto.
- «¿Es pedir demasiado?» (ha pasado un mes), *El Ciervo*, núm. 98, septiembre-octubre.
- «Accidentes de trabajo», *El Ciervo*, núm. 98, septiembre-octubre.
- «El tranvía de Huelin, o nuestro pueblo de cada día» (Andalucía), *El Ciervo*, núm. 100, diciembre.

## AÑO 1962

- «Repaso a 1961» (encuesta breve), *El Ciervo*, núm. 101, enero.
- «Persecución a la misericordia» (ha pasado un mes), *El Ciervo*, núm. 102, febrero.
- «Evangelizar a los pobres», *El Ciervo*, núm. 103, marzo.
- «Oración cara a la paz» (ha pasado un mes), *El Ciervo*, núm. 104, abril.
- «Hacia una Europa sin fronteras» (comentario de libros), *El Ciervo*, número 105, mayo.
- «En Semana Santa» (Andalucía), *El Ciervo*, núm. 105, mayo.
- «En Partinico con Danilo Dolci», *El Ciervo*, núm. 106, junio-julio.
- «Vivir en el sur. De la religiosidad del hombre andaluz», *AUN*, número 38-39, julio-agosto.
- «Ante la llamada del Mercado Común. El papel del empresario», *AUN*, número 40, septiembre.
- «La letra con sangre no entra. Turismo a ritmo forzado» (sobre Andalucía), *El Ciervo*, núm. 107, agosto-septiembre.
- «El ingeniero en la empresa», de F. Hevia (comentario de libros), *El Ciervo*, núm. 106, octubre.
- «Un ingeniero. ¿Qué puedo hacer yo?»), *El Ciervo*, núm. 106, octubre.
- «La formación de los técnicos», *AUN*, núm. 41, octubre.
- «Las reglas del juego» (ha pasado un mes), *El Ciervo*, núm. 109, noviembre.
- «La formación de los técnicos» (II), *AUN*, núm. 42, noviembre.
- «Desequilibrios regionales», *El Ciervo*, núm. 110, diciembre.
- «El silencio de la clase obrera», *AUN*, núm. 43, diciembre.

AÑO 1963

- «Vida cotidiana» (del Ruedo Ibérico), *El Ciervo*, núm. 111, enero.
- «La lucha contra los monopolios», de R. Tamames (crítica), *El Ciervo*, número 111, enero.
- «Lieja. Una sociedad», *El Ciervo*, núm. 111, enero.
- «¿Clases de catolicismo?», *El Ciervo*, núm. 110 bis, folleto, enero.
- «¿Qué puedo hacer yo, ingeniero?», *Arista*, suplemento al núm. 32, enero.
- «Ante la llamada del Mercado Común. Una política de bajos salarios», *AUN*, núm. 44, enero.
- «Actualidad del mensaje de Gandhi, su pensamiento y su acción», de Camille Drevet (Ed. Fontanella) (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 112, febrero.
- «Salarios y productividad. Ante la llamada del Mercado Común», *AUN*, número 45, febrero.
- «Un ingeniero. Proseguir el diálogo, tomar partido», *El Ciervo*, núm. 113, marzo.
- «¿Campañas de caridad?», *El Ciervo*, núm. 113, marzo.
- «Un hombre de fe», *AUN*, núm. 46, marzo.
- «Alfabetización», *El Ciervo*, núm. 114, abril.
- «La polémica sobre planificación. Problemas teóricos y prácticos de la planificación», de Charles Bettelheim (crítica de libros), *El Ciervo*, número 114, abril.
- «Ante la llamada del Mercado Común. Hacia una civilización del trabajo», *AUN*, núm. 47, abril.
- «Nuestras hermanas las marmotas», *El Ciervo*, núm. 115, mayo.
- «La casa cuna», *El Ciervo*, núm. 115, mayo.
- «Libertad y honestidad informativas», *AUN*, núm. 48, mayo
- «¿A dónde va el sindicalismo? Los sindicatos no pueden aceptar ser simplemente una de las ruedas de la sociedad neocapitalista», *AUN*, número 48, mayo.
- «Ante la llamada del Mercado Común. Hacia una civilización del trabajo (II). La civilización de mañana se centrará en el trabajo y no en el dinero», *AUN*, núm. 49, junio.
- «Hacia una civilización del trabajo», *AUN*, núm. 50-51, julio-agosto.
- «Estados Unidos frente a Cuba y los pueblos hambrientos. Un test revelador», *AUN*, núm. 50-51, julio-agosto.
- «Apuntes. Sobre la Banca española», *AUN*, núm. 52, septiembre.
- «El peligro amarillo y el conflicto chino-soviético», *AUN*, núm. 52, octubre.
- «Fidelidad», *El Ciervo*, núm. 119, noviembre.
- «Apuntes sobre la industria andaluza (I)», «La productividad no sólo está ligada a que un hombre trabaje más», *AUN*, núm. 53, noviembre.
- «Más apuntes sobre la industria andaluza. Los problemas de los hombres, aun los económicos y los industriales, son fundamentalmente humanos», *AUN*, núm. 55, diciembre.
- «Poble i societat» (conferencia). Colegio de Abogados. Ciclo organizado por la Unión de Graduados con el tema general: «Cultura, Universitat i societat». Barcelona.

AÑO 1964

- «El trabajador y la empresa, conversaciones», *El Ciervo*, núm. 121, enero.
- «Apuntes. El plan de desarrollo y los desequilibrios regionales», *AUN*, número 56, enero.
- «L'ecartèlement de la très pauvre Andalousie», *Terre entière*, núm. 3, enero-febrero.
- «El acercamiento Norte-Sur», *El Ciervo*, núm. 122, febrero.
- «Panorama actual de la economía española», de Manuel Tuñón de Lara (crítica), *AUN*, núm. 67, febrero.
- «Socialismo y doctrina social de la Iglesia», *Cuadernos para el Diálogo*, número 5-6, febrero-marzo.
- «L'Espagne, pays de mission. La jeunesse ouvrière et l'Eglise», *Esprit*, número 2, febrero.
- «Sobre la reforma de la empresa» (informe), *El Ciervo*, núm. 123, marzo.
- «EE. UU. partidario de la política rígida», *AUN*, núm. 58, marzo.
- «Comentarios sobre los comentarios a la 'Pacem in terris'», *AUN*, número 58, marzo.
- «Le Plan d'une caste», *Témoignage Chrétien*, núm. 1.027, 12 de marzo.
- Problemas del desarrollo: «La economía del subdesarrollo», de Agarwala y Singh (Tecnos, Madrid); «El desarrollo económico en España», de E. Fuentes Quintana (*Revista de Occidente*, Madrid); «Fundamentos del desarrollo económico de Andalucía», de M. Capelo (CSIC, Madrid). Comentario a los tres libros, *El Ciervo*, núm. 124, abril.
- «El Vicario» (crítica teatral), *AUN*, núm. 59, abril.
- «El técnico y los cambios sociales», *AUN*, núm. 69, abril.
- «Franco n'a pas (encore) admis Jean XXIII», *Témoignage chrétien*, número 1.034; 30 de abril.
- Noticias y comentarios: «Los polos», «Andalucía sin desarrollo», «Andalucía», «Andalucía la Nueva», *Promos*, núm. 25, abril.
- «La empresa: ¿reforma o revolución? 'Reforma de la empresa y cambio social'», *AUN*, núm. 60, mayo.
- «Participación de los obreros en la gestión de la empresa», «Ley por la que se establece la participación de los trabajadores en la administración de las empresas que adopten forma jurídica de sociedades en España», «La cogestión en Alemania» (crítica de libros). Publicados por el Centro de Cultura Popular de Barcelona, *AUN*, núm. 60, mayo.
- «Capitalismo y socialismo ante la reforma de la empresa», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 10-11, julio-agosto.
- «Opiniones en torno a la reforma de la empresa», *AUN*, núm. 64, septiembre.
- «Carlos de Foucauld en la hora del Concilio, 'el final de una vocación'», *AUN*, núm. 64, septiembre.
- «La voix des laïcs. 125 laïcs acclament le schéma sur la liberté religieuse», *Témoignage chrétien*, núm. 1.056, 1 de octubre.
- «La voix des laïcs. Le dialogue doit s'instaurer dans l'Eglise d'Espagne», *Témoignage chrétien*, núm. 1.061, 5 de noviembre.
- «La voix des laïcs. La laïcité espagnole veut dialoguer avec l'Eglise Universelle», *Témoignage chrétien*, núm. 1.062, 12 de noviembre.

- «Je n'aime pas inféoder l'Eglise», entrevista con Joaquín Ruiz Jiménez, *Témoignage chrétien*, núm. 1.063, 19 de noviembre.
- «Libertad religiosa y diálogo en la Iglesia», *AUN*, núm. 66, noviembre.
- «Más sobre la reforma de la empresa», *El Ciervo*, núm. 129, noviembre.
- «L'Espagne redécouvre l'Amérique», *Terre Entière*, núm. 8, noviembre-diciembre.
- «L'Espagne vue de l'intérieur», *Democracie nouvelle*, número especial, diciembre.
- Conferencia sobre «La Iglesia, el Concilio y el esquema XIII», en el M.C.E. (Acción católica), Barcelona.
- AÑO 1965
- «Diálogo sobre el Opus Dei», *El Ciervo*, núm 131, enero
- «N'avez pas peur de la liberté religieuse», *Témoignage chrétien*, núm. 1.070, enero.
- «Les chrétiens d'Espagne souhaitent un vrai dialogue dans l'Eglise», *Témoignage chrétien* núm. 1.071, enero.
- «Ouvriers et étudiants descendent dans la rue», *Témoignage chrétien*, número 1.073, marzo.
- «El ecumenismo en España», de J. Desumbila; «El ecumenismo en el mundo», por varios (crítica de libros), *El Ciervo*, núm. 133, marzo.
- «Ecumenisme en Espagne», *Témoignage chrétien*, núm. 1.065, abril.
- «Oscar Lewis: penetración de la pobreza», *Cuadernos para el Diálogo*, número 20, mayo.
- «Diálogo con los agnósticos», *Cuaderno para el Diálogo*, núms. 21-22, junio-julio.
- «Diálogo con los agnósticos (II)», *Cuadernos para el Diálogo*, núms. 23-24, agosto- septiembre.
- «Urgencia española del esquema XIII», *AUN*, núm. 67, octubre.
- «La deshumanización de los accidentes de trabajo», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 25, octubre.
- «L'Espagne a l'heure du concile» («L'Eglise prend un nouveau visage»), *Témoignage chrétien*, núm. 1.113, 4 noviembre.
- «Un diálogo difícil», *AUN*, núms. 68-69, noviembre.
- «Conséquences sociales de la liberté religieuse en Espagne», *Terre entière*, número 14, noviembre-diciembre.
- «Dialogue avec José María González Ruiz», *Frères du Monde*, núm. 34.
- «Libertad» (larga entrevista sobre temas religiosos y sociopolíticos), *Indice*, número 204, diciembre.
- Participación en el «Seminari de l'Escola de Teologia per a seglars» en Barcelona con el tema *La pobresa*. Seminario dirigido por A. Alvarez Bolado.
- «Deux dialogues: Mounier et Machado», *Esprit*, núm. octubre.

AÑO 1966

- «¿Clericalismo todavía?», *AUN*, núm. 70, enero.
- «La doctrina social de la Iglesia, ¿una doctrina de compromiso?», *AUN*, número 71, febrero.
- «Carta de Común», *Signo*, núm. 1.333, febrero.
- «Respuesta a la carta del señor García Rosales», *AUN*, núm. 72, marzo.
- «El compromiso histórico de los cristianos», *AUN*, núm. 72 marzo.
- «Cernés dans un couvent—la police investit un couvent franciscain où 500 Etudiants étaient réunis», *Témoignage chrétien*, núm. 1.132, 17 de marzo.
- «Un jésuite expulsé de Lérida», *Témoignage chrétien*, núm. 1.137, 21 de abril.
- «La situation s'aggrave. Le clergé de Barcelone a témoigné 'à la manière de Gandhi' de son opposition, mais la police se moque bien de la lutte non-violente», *Témoignage chrétien*, núm. 1.141, 19 de mayo.
- «La marche silencieuse de 130 prêtres», *Témoignage chrétien*, núm. 1.142, mayo.
- «L'Espagne bouge», *Témoignage chrétien*, núm. 1.139, mayo.
- «Un cambio de fisonomía», *AUN*, núms. 73-74-75, abril-junio.
- «Teología bíblica de la pobreza», *El Ciervo*, núm. 148, junio.
- «La presse sous le bâillon», *Témoignage chrétien*, núm. 1.446, 26 de junio.
- «L'intégrisme toujours actif», *Témoignage chrétien*, núm. 1.144, 9 de junio.
- «La condition ouvrière dans la nouvelle société Espagnole», *Frères du Monde*, núm. 42.
- «La dialogue est bloqué», *Témoignage chrétien*, núm. 1.148, 7 de julio.
- «Mandement à double tranchant», *Témoignage chrétien*, núm. 1.151, 28 de julio.
- «Autoridad civil y primacía de la conciencia», *AUN*, núms. 76-77-78, julio-septiembre.
- «Las tierras de la diócesis de Lérida», *AUN*, núms. 76-77-78, julio-septiembre.
- «La evangelización de los pobres, conversión de la Iglesia», *Iglesia Viva*, número 5, septiembre-octubre.
- «L'opération Moïse. Une phase nouvelle de la lutte des intégristes contre l'aggiornamento», *Témoignage chrétien*, núm. 1.164, 27 de octubre.
- «Crisi en el rejuvenimant de l'Església entre nosaltres», *Qüestions de vida cristiana*, núms. 33-34, separata octubre.
- «Le drame pastoral de Lérida», *Témoignage chrétien*, núm. 1.165, 3 de noviembre.
- «Dos inspiradores del diálogo: Mounier y Machado», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 33, noviembre.
- «Radiografía de los ingenieros», *El Ciervo*, núm. 154, diciembre.
- «La démocratie hiberne», *Témoignage chrétien*, núm. 1.170, 6 de diciembre.
- «Respuestas sobre los acontecimientos del año que más le han impresionado», *El Ciervo*, diciembre.

## AÑO 1967

- «Après le référendum, la répression», *Témoignage chrétien*, núm. 1.177, 25 de enero.
- «Le franquisme est submergé», *Témoignage chrétien*, núm. 1.182, 2 de marzo.
- «La encíclica del progreso (encuesta)», *Triunfo*, núm. 253, 8 de abril.
- «Pessimisme après l'affaire 'Signo'», *Témoignage chrétien*, núm. 1.188, abril.
- «Juventud y religión», *Signo*, núm. 1.041, 11 de mayo.
- «Entrevista con Alfonso Carlos Comín», *Signo*, núm. 1.412, 6 de mayo.
- «Mounier, aquí y ahora», *Mundo Social*, núm. 166, 15 de junio.
- Serie «Andalucía». Sus hombres, sus tierras, su presente y su futuro. «Requiem por la teoría de Andalucía», «La Andalucía agraria, un futuro comprometido (I)», *Triunfo*, núm. 235, julio.
- Serie «Andalucía», «La diáspora (II)», *Triunfo*, núm. 266, 8 de julio.
- Serie «Andalucía», «Los otros andaluces (III)», *Triunfo*, núm. 267, 15 de julio.
- Serie «Andalucía», «La industria del sur (IV)», *Triunfo*, núm. 268, 22 de julio.
- Sociología, «La condición obrera en la nueva sociedad española», *Cuadernos para el Diálogo*, extraordinario, núm. VI, julio.
- «¿Osadía o timidez en la encíclica 'Populorum progressio'?', *Iglesia Viva*, números 10-11, julio-octubre.
- «Los pobrecitos empresarios», *Cuadernos para el Diálogo*, núms. 47-48, agosto-septiembre.
- «L'épiscopat doit se rénover. Espagne», *Témoignage chrétien*, núm. 1.214, 12 de octubre.
- «Sociología de la crisis de fe. Ateísmo, hoy», *Cursillo ESADE*, diciembre.
- Participación en un seminario de la Escuela de Teología para seglares.  
Tema: «La pobreza», director del seminario: A. Alvarez Bolado.

## AÑO 1968

- «Los costes sociales de la austeridad». Dirigentes (Asociación católica de dirigentes-acción social patronal), núm. 220, enero.
- «Lettre au lecteur de T. C. par Alfonso C. Comín, 22 janvier», *Témoignage chrétien*, núm. 1.230, 1 de febrero.
- «Deux évêques manifestent leur liberté pastorale», *Témoignage chrétien*, número 1.232, febrero.
- «Paz social y lucha de clases», *Vida Nueva*, núm. 618, 23 de marzo.
- «Un dialogue artificiel. Espagne», *Témoignage chrétien*, núm. 1.238, 28 de marzo.
- «La cara oscura de la expansión económica», *Cuadernos para el Diálogo*, número IX, extraordinario, julio.
- «Le père Escarré, symbole de la liberté», *Témoignage chrétien*, núm. 1.270, 7 de noviembre.
- «Hacia una acción sindical en la empresa», *Cuadernos para el Diálogo*, número XI, extraordinario, noviembre.

«En torno a la muerte de un monje. La pasión del Abad Escarré», *El Ciervo*, núm. 178, diciembre.

#### AÑO 1969

- «Los conflictos colectivos en Andalucía», *Anales de Sociología*, separata números 4-5, años 1968-69.
- «Hacia una acción sindical en la empresa», *Cuadernos para el Diálogo*, número extraordinario, XI, enero.
- «El hombre de la colilla de puro», *Arista*, núm. 21, febrero.
- «Entrevista con José Ramoneda (tema: La Iglesia)», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 75, diciembre.
- «Entrevista para 100 españoles y Dios», de José María Gironella, *Ediciones Nauta*, Barcelona, 1969 (libro).
- «Entrevista sobre los problemas de Andalucía con Bonifacio de la Cuadra y Bonifacio Bustamante», *Criba*.

#### AÑO 1970

- «Los desequilibrios regionales y los costos sociales del desarrollo económico», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 76, enero.
- «El problema de hoy más que de fe es de instituciones» (entrevista), *Vida Nueva*, núm. 719.
- «¿Qué haría, qué diría Mounier hoy?» (mesa redonda), *El Ciervo*, número 194, abril.
- «Vivir en prisión (I)», *Cuadernos para el Diálogo*, núms. 81-82, junio-julio.
- «Mounier, a los veinte años de su muerte», *Cuadernos para el Diálogo*, números 83-84, agosto-septiembre.
- «Diario de la prisión (II)», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 87, diciembre.

#### AÑO 1971

- «L'Espagne après Burgos. Le mouvement populaire se renforce et s'organise», *Témoignage chrétien*, núm. 1.383, 25 de enero.
- «Sociedad de clases y opresión humana en España», *Iglesia Viva*, núm. 32, marzo-abril.
- «La racionalidad de lo irracional» (notas sobre la investigación sociológica en España), *Cuadernos para el Diálogo*, número extraordinario, 27 de octubre.

#### AÑO 1972

- «La clase dominante en Andalucía (I)», *Cuadernos para el Diálogo*, número 101, febrero.
- «Familia, la fuerza de la debilidad», *Equipos de matrimonios de Nuestra Señora*, febrero.

- «Comunidades cristianas de Cornellá», resumen de la asamblea celebrada el 5 de marzo.
- «La crisis de la oligarquía rural andaluza (II)», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 102, marzo.
- «El desarrollo 'per cápita'», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 106, julio.
- «La sociología como ideología. La quiebra del academicismo», *Triunfo*, núm. 527, noviembre.
- «Reivindicaciones pendientes», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 110, noviembre.
- «Algunas consideraciones ¿marginales? sobre censura», *Cuadernos para el Diálogo*, número extraordinario 32, diciembre.
- «El trabajo en la sociedad española 1972», *Institut d'Estudis Laborales (I.E.L.)*, boletín núm. 12.
- «La racionalidad de lo irracional. Notas sobre la investigación sociológica en España», *I.E.L.*, boletín núm. 11.

#### AÑO 1973

- «El gas, los derrumbamientos, los accidentes laborales. El 'progreso' no perdona», *Cuadernos para el Diálogo*, núm 112, enero.
- «El compromiso de un cristiano español que se llama Alfonso C. Comín» (entrevista hecha por Pedro Darnell), *Vida Nueva*, núm. 866, enero.
- «Los conflictos laborales» (equipo I.E.L.), *Cuadernos para el Diálogo*, número extraordinario XXXIII, febrero.
- «La emigración campesina. Una explotación encubierta», *Cuadernos para el Diálogo*, número extraordinario 36, julio.
- «La iniciativa creadora de las masas», *El Ciervo*, núm. 236, octubre.
- «Educación 1938-1970. De la ideología espiritualista a la ideología tecnocrática», *Cuadernos para el Diálogo*, número extraordinario XXXVII, noviembre.
- «El trabajo en la sociedad española», suplemento a *Cuadernos para el Diálogo*.
- «Un análisis del aparato ideológico escolar en el campo específico de la formación profesional en sus diversos niveles: obrera, técnicos, medios, superiores y alta dirección», resumen de un seminario», *I.E.L.*, boletín núm. 16.
- «El ICOI», Alfonso Comín y otros, *I.E.L.*, diciembre.

#### AÑO 1974

- «Aportaciones al estudio de la lucha de clases en el plano ideológico en Cataluña y en la formación social española», *I.E.L.*, enero.
- «Los 'nuevos técnicos'», *Cuadernos para el Diálogo*, número extraordinario XXXIX, marzo.
- «Contra 'marcha' y Onetti», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 126, marzo.
- «Sindicalismo de biberón», *Diario de Barcelona*, 7 de mayo.
- «Puente en ruinas», *Diario de Barcelona*, 14 de mayo.
- «Las cajas de resistencia», *Diario de Barcelona*, 30 de junio.
- «Cómo el fascismo viene a las naciones, cómo las democracias cristianas

lo toleran. Mounier actualizado en España, según Aranguren», *El Ciervo*, núm. 244, junio.

- «El voto de los católicos», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 130, septiembre.
- «Diálogo con los obispos catalanes», *Cuadernos para el Diálogo*, número 131, agosto.
- «Obispos, sindicato y derecho de huelga», *Diario de Barcelona*, 25 de octubre.
- «Actitudes cristianas ante la situación económica», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. extraordinario 44, diciembre.

#### AÑO 1975

- «Emmanuel Mounier espíritu profético del siglo XX», *Indice*, núm. 367, enero.
- «Sindicats, esglèsia, política», *Presencia*, núm. 360, 8 de marzo.
- «Su color, el rojo; su flor, el clavel» (entrevista), *Por Favor*, núm. 36, 10 de marzo.
- «Fe en la tierra. Un autor se confiesa», *El Ciervo*, núm. 258, abril.
- «Carta abierta a Emmanuel Mounier (marxismo con perspectiva cristiana)», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 140, mayo.
- «¿Qué ha representado para Vd. la obra, la figura, y el pensamiento de Mounier?», «¿Qué significado puede tener para el pensamiento cristiano de hoy?» (respuestas), *El Ciervo*, núm. 260, mayo.
- «La guerre de succession», *Témoignage chrétien*, núm. 1.512, 29 de mayo.
- «Dos respuestas sobre Mounier. 25 años después», *El Ciervo*, núm. 260, mayo.
- «El credo que da sentido a sus vidas», *El Ciervo*, núms. 261-262, junio.
- «La prensa hacia la democracia», *Cuadernos para el Diálogo*, núms. 141-142, junio-julio.
- «La libertad política de los cristianos», *El Ciervo*, núm. 263, julio.
- «Cuestión andaluza y conciencia colectiva», *La Ilustración Regional*, número 12, agosto.
- «Raimon en Barcelona», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 146, noviembre.
- «La canción del milagro», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 146, noviembre.
- «En el umbral de la esperanza», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 147, diciembre.
- «Actitudes cristianas ante la situación económica», *Cuadernos para el Diálogo*, número extraordinario XLIV, diciembre.
- «Los profesionales ante la evolución social», *Iglesia Viva*, núm 56.
- «Els cristians i la militància comunista», (seudónimo Carles Ribà), *Nous horizons*, núm. 30.
- «La homilía de Tarancón» (seudónimo Carles Ribà), *Mundo Obrero*, diciembre.

#### AÑO 1976

- «Introducción de la obra de E. Mounier» (Obras completas, tomo I, 1931-1939), *Sistema*, núm 12, enero.

- «Carta abierta a Lluís M. Xirinachs», *Cuadernos para el Diálogo*, número 148, enero.
- «Lo deseable, lo posible, lo previsible...», respuestas para 1976», *El Ciervo*, núm. 275, enero.
- «Tortilla a la española», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 148, enero.
- «Sobre la militancia de cristianos en el Partido: hacia un estado de la cuestión», *Nuestra Bandera, nueva época*, núm. 86, enero-febrero.
- «Que prosiga la reconstrucción de la palabra», *El Ciervo*, núm. 280, marzo.
- «Cataluña, en la unidad», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 163, abril.
- «Comín, el bueno» (entrevista), *Por Favor*, núm. 94, 19 de abril.
- «Los aplazamientos de la derecha y las utopías de la izquierda», *Por Favor*, número 94, 19 de abril.
- «La cuestión», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 164, junio.
- «¿Qué lectura, qué espectáculo, qué acontecimiento o personaje te han impresionado más este año y por qué?» (respuestas del consejo de redacción), *El Ciervo*, núms. 293-293, octubre.
- «Muere el Abad Escarré», *El Ciervo*, núms. 290-293, octubre.
- «Comunista en la Iglesia, cristiano en el partido» (entrevista de Alberto Yébenes), *Persona*, 20 de noviembre
- «En la encrucijada. Cristianismo-revolución», *El Ciervo*, núms. 290-193, octubre.
- «Foucauld en Los Monegros», *El Ciervo*, núms. 290-293, octubre.
- «¿La Iglesia con el reformismo?», *Cuadernos*, noviembre.
- «Cristianos y marxistas. Santos con dos pistolas», *Cuadernos para el Diálogo*, 6 de noviembre.

AÑO 1977

- «Los errantes portadores de valores», *El Ciervo*, núm. 299, enero.
- «En torno a la muerte de Dios» (Notas de lectura), *El Ciervo*, núm. 300, enero.
- «Sobre la militancia de cristianos en el partido: hacia un estado de la cuestión» *Revista de Fomento Social*, enero-marzo, volumen 32.
- «Cristians al Partit, comunistes a l'Església», *Taula de Canvi*, enero-febrero.
- «El ateísmo no es esencial al comunismo» (entrevista a R. Garaudy, *Cuadernos para el diálogo*, núm. 196, enero.
- «¿Cuándo, dónde, cómo y por qué dejó usted de ser franquista?», *Por Favor*, núm. 140, 7 de marzo.
- «Gramsci y el monstruo», *El Ciervo*, núm. 304, marzo.
- «La Iglesia española y los derechos humanos», *El País*, 23 de marzo.
- «Cada cual con su opinión. Las causas de la secularización», *Vida Nueva*, número 1.075, 9 de abril.
- «Cristianos en el Partido Comunista de España», *Vida Nueva*, núm. 1.075, abril.
- «Marxismo-Cristianismo: conferencia a universitarios», Oviedo, 13 de mayo.
- «Cristianismo y marxismo» (entrevista), *Mundo Obrero*, 25 de mayo.
- «Sobre la militancia de cristianos en el Partido», *Materiales*, núm. 3, mayo-junio.

- «La mano vacía del Padre Llanos», *Diario de Barcelona*, 11 de junio.
- «L'Esglesia espanyola i la societat democràtica», *Treball*, núm. 486, 4 de julio.
- «La Iglesia española ante la sociedad democrática», (Tribuna libre), *Vida Nueva*, núm. 1.091, 30 de julio.
- «La Iglesia española ante la sociedad democrática», *La Vanguardia*, 13 de julio.
- «La Iglesia española ante la sociedad democrática», *El País*, 13 de julio.
- «Contra el 'marxismo frío' en la muerte de Ernsts Bloch», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 226, 20 de agosto.
- «Intelectuales de izquierda y organización de la cultura (II)», *El País*, 25 de agosto.
- «Intelectuales de izquierdas y organización de la cultura (II)», *La Vanguardia*, 27 de agosto.
- «Decadencia de Marx, según Hugh Tomas», *Diario de Barcelona*, septiembre..
- «Donde nadie estuvo todavía. Una palabra en la muerte de Ernst Bloch» (notas de lectura), *El Ciervo*, núm. 315-316, septiembre.
- «Eurocomunismo y cristianismo», *El País*, 21 de octubre.
- «¿Requiem o nueva fase del diálogo cristiano marxista?» *La Vanguardia*, 5 de octubre.
- «Marxismo y ante-bienal» (Venecia), *Cuadernos para el Diálogo*, número 239, 26 de noviembre.
- «¿La política marxista es conscientemente cultura?», *Nous horitzons*, número 37, noviembre.
- «Eurocomunisme i cristianisme», *Treball*, núm. 502 noviembre.
- «Crisis del marxismo según el marxismo», *Opinión*, noviembre.
- «Un sindicalismo sin historia», *El Viejo Topo*, diciembre.
- «La imposible conversación con Robert Havemann», *La Vanguardia*, 17 de diciembre.
- «L'essència de Nadal per al cristià», *Treball*, núm. 509, 30 de diciembre.
- «Una declaración polarizada. La jerarquía eclesiástica ante la Constitución», *Mundo Obrero*, núm. 22, 28 de diciembre.
- «Statt mit Havemann zu sprechen», *Die Zeit*, 23 de diciembre.
- «El sindicalismo vertical», *El Viejo Topo*, extraordinario, núm. 1.

## AÑO 1978

- «Entrevista a 'Dagens Nyheter'», febrero.
- «Cuba, qué linda es Cuba» (entrevista), *Por Favor*, núm. 191, 27 de febrero.
- «Reflexión cristiana en Cuba», *Mundo Obrero*, 1 de marzo.
- «Cuba. Una gran esperanza puede crecer o morir aquí», Reflexión de Méndez Arceo, Comín i Cardenal, *Vida Nueva*, 4 de marzo.
- «Les chretiens et la revolution cubaine. Deux heures avec Fidel Castro», *Témoignage chrétien*, núm. 1.757, 9 de marzo.
- «Cuba, la revolució institucionalitzada (I) El poder popular», *Treball*, número 519, marzo.

- «Cuba, la revolució institucionalitzada (i II) Després de Fidel, ¿qué?», *Treball*, núm. 520, 17 de març.
- «Je ne laisse pas ma foi au vestiaire du parti», *Témoignage chrétien*, número 1.760, 30 de març.
- «Algunes cuestiones de leninismo», *El Correo Catalán*, 20 de abril.
- «Fidel Castro habla con Comín», *La Calle*, núm. 4, abril.
- «Revolución cubana. La hora de la institucionalización», *Andalán*, número 164, mayo.
- «Amigos y enemigos» (entrevista), *Por Favor*, núm. 202, 22 de mayo.
- «Cristianisme i dissidència», *Taula de Canvi*, núm. 1, extraordinario, 1 de junio.
- «Pero, ¿qué es el marxismo?», *El Correo Catalán*, 6 de junio.
- «La escasa fe de la Iglesia española», *El País*, 10 de junio.
- «Entre la apertura y la involución decadentes», *El País*, 8 de agosto.
- «El pas enrera de Pau VI», *Treball*, núm. 541, 25 de agosto.
- «Juan Pablo II, ¿continuador de Juan XXIII?», *El País*, 17 de octubre.
- «L'arquebisque de Cracovia, nou Papa, ¿continuador de Joan XXIII?», *Treball*, núm. 549, 19 de octubre.
- «Un papa para la humanidad», *El Correo Catalán*, 19 de octubre.
- «¿Qué votar el 6 de diciembre» (entrevista), *Ecclesia*, núm. 1.912, 2 de noviembre.
- «Constitución 1978: respuestas a 1.º ¿Qué artículo te gusta más?, 2.º ¿Qué artículo te gusta menos?», *El Ciervo*, núm. 333, noviembre.
- «El papa Wojtyla en la crisis polaca», *El País*, 30 de noviembre.
- «La soledad de la Fe», *Questions de vida cristiana*, núm. 94, noviembre.
- «Desde la Constitución puedo tomar partido por la clase obrera», *Vida Nueva*, 2 de diciembre.
- «El 'golpe de mano' ideológico de Don Marcelo», *El Correo Catalán*, 5 de diciembre.
- «La soledad de la fe», *El Ciervo*, núm. 334, diciembre.

#### Año 1979

- «La conferència de Puebla, el joc dels àngels», *Taula de Canvi*, núm. 13, enero-febrero.
- «Els nous acords entre l'Estat Espanyol i el Vaticà. El final jurídic del nacional-catolicisme», *Treball*, núm. 362, 18 de enero.
- «¿Una lanza por Suárez y UCD? En torno al comunicado episcopal», *Mundo Obrero*, 11 de enero.
- «El paper de la cultura, ara i aquí. Alfons Comín, contra tota mena de dogmatismes», *Treball*, núm. 567, 22 de febrero.
- «El comunicat dels bisbes. Una llança per UCD», *Treball*, núm. 566, febrero.
- «Sánchez Vázquez o el rigor de la crítica» (crítica de libros), *La Calle*, número 49, febrero-marzo.
- «Primera encíclica del nou Papa. Joan Pau II, 'polonitzar d'Església», *Treball*, núm. 571, 22 de març.
- «Ciencia y revolución» (El marxismo de Althusser), por Adolfo Sánchez

- Vázquez, Alianza Editorial, 1978 (crítica de libros), *Taula de Canvi*, número 14, marzo-abril.
- «El 'caso Moro' según Sciascia» (crítica de libros), *La Calle*, núm. 63, marzo-abril.
- «Recuerdo personal a Serrahima», *El Correo Catalán*, 18 de abril.
- «Cristianos por el socialismo, ¿qué hacer en Europa?», *La Calle*, núm. 61, 22 de mayo.
- «La izquierda ante la crisis cultural», *La Calle*, núm. 60, 15 de mayo.
- «Record personal d'en Maurici Serrahima», *Taula de Canvi*, núm. 16, mayo-junio.
- «Cuba, entre el silenci i el mite», *Taula de Canvi*, núm. 15, mayo-junio.
- «¿Perrills de lerrouxisme?», *Taula de Canvi*, núm. 15, mayo-junio.
- «El caso Moro», de L. Sciascia, Ed Argos Vergara, Barcelona, 1979; «Escritos corsarios», de Pier Paolo Pasolini, Avila Editores, Caracas, 1976 (crítica de libros), *Taula de Canvi*, núm. 15, mayo-junio.
- «Cristianos por el socialismo. La Europa de los trabajadores», *Treball*, número 577, mayo.
- «Cristianisme i socialisme a debat», *Treball*, núm. 578, 17 de mayo.
- «Cristianismo en libertad», *Tele-Expres*, 4 de junio.
- «Robert Havemann ante sus jueces», *El Correo Catalán*, 17 de junio.
- «Comín pide al PSA la vía del diálogo; sobre las relaciones Andalucía-Cataluña», *Tele-Expres*, 29 de junio.
- «Cuba. Entre el silencio y la ensoñación», *El viejo Topo*, núm. 34, julio.
- «Desequilibrio o desarrollismo capitalista», *Treball*, núm. 586, 12 de julio.
- «Un mazazo en la cabeza del cristiano. El documento 'Matrimonio y familia'», *Mundo Obrero*, 11 de julio.
- «¿Hacia una Iglesia perseguida?», *Pastoral Misionera*, núms. 4-5, mayo-julio.
- «Algunes reflexions sobre la decensís cultural», *Taula de Canvi*, núm. 16, julio-agosto.
- «Unidos por Cataluña», *La Calle*, núm. 76, 4-10 de septiembre.
- «A propósito de las declaraciones de Rojas Marcos. La integración, problema político», *Treball*, núm. 593, 11 de septiembre.
- «La Iglesia y su revolución», Editorial, *Tele-Expres*, 15 de septiembre.
- «Eurocomunisme i nous valors» (conferencia), Centro Social Almeda de Cornellá, octubre.
- «La libertad como necesidad», *El Correo Catalán*, 31, de octubre.
- «El último viaje del Papa. La polonización de la Iglesia», *El Ciervo*, número 344, octubre.
- «CC. OO. andaluzas del campo. Por la reforma agraria», *La Calle*, número 84, 30 de octubre.
- «Por la autonomía del país andaluz», *Treball*, núm. 603, 22 de noviembre.
- «Checoeslovaquia, 1979. La 'carta 77'», *El Ciervo*, núm. 345, noviembre.
- «L'Estatut: la llarga nit del referéndum», *Taula de Canvi*, núm. 18, noviembre-diciembre.
- «El Papa Wojtyla al costat de l'estatua de la llibertat», *Taula de Canvi*, número 18, XI-XII.
- «Cristianismo y disidencia», *Iglesia Viva*, núms. 80-81.
- «100 españoles y Franco» (entrevista con José María Gironella y Rafael Borrás, Editorial Planeta).

AÑO 1980

«Inquisidores del món, uniu-vos!», *Taula de Canvi*, núm. 19, enero-febrero.

## 2. PROLOGOS

- 1960: Prólogo a la traducción castellana del libro de U. VON BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, Ed. Guadarrama, Colección Cristianismo y hombre actual, núm. 6.
- 1968: Prólogo al libro de J. M.<sup>a</sup> LLANOS: *Nueve signos de los tiempos*, Editorial Apostolado de la Prensa.
- 1970: Prólogo al libro de J. M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ RUIZ: *Pauvreté d'évangile, combat pour l'homme*, Ed. de l'Epi.
- 1974: Prólogo a las obras de EMMANUEL MOUNIER que publican Eds. 62 y Eds. Laia, Barcelona, 1974.
- 1975: Prólogo al libro de E. MARTÍN TOVAL y J. SALVADOR: *Las elecciones sindicales*, Ed. Laia, Colección Primero de Mayo.
- 1976: Prólogo al libro de M. CAMACHO: *Charlas en la prisión de Marcelino Camacho*, Ed. Laia.
- 1977: Prólogo al libro de REYES MATE: *El precio de la libertad*, Ediciones Paulinas.
- 1978: Prólogo al libro de E. RUIZ-GOLACHO: *El metal sevillano 1970-1976*, Ed. Laia.
- 1979: Prólogo al libro de P. RICART: *Egara, una parroquia obrera bajo el franquismo (1963-1977)*, Ed. Pedagógica del Vallés.

## 3. LIBROS

- España del Sur*, Ed. Tecnos, Madrid, 1965.
- España ¿país de misión?*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1966.
- Colectivo en Ed. Nova Terra en la colección *Tiempo de Concilio*, Barcelona, 1968.
- Decreto sobre el apostolado seglar, ¿pervivencia del clericalismo?*
- Fe, libertad y religiones no cristianas.*
- Destino del mundo, vocación del hombre.*
- Buscando la Iglesia conciliar.*
- La carta del Padre Arrupe: requiem por el constantinismo.*
- Control y regulación de nacimientos (el dossier de Roma).*
- La Estrategia Sindical*, colectivo, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1968.
- Noticia de Andalucía*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1970.
- Per una estrategia sindical*, Ed. 62, Barcelona, 1970.
- Estructura capitalista, lotte sociali e prasi di chiesa*, Ed. Jaca Book, Milán, 1970.
- Juventud obrera y conciencia de clase*, en colaboración con J. N. García-Nieto, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1974.
- Fe en la tierra*, Ed. Desclée de Brouwer, colección el «Credo que ha dado sentido a mi vida», Bilbao, 1975 (tres ediciones).

- Qué es el sindicalismo*, Ed. La Gaya Ciencia, Barcelona, 1976.  
*La reconstrucción de la Palabra*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1977.  
*Cristianos en el Partido, Comunistas en la Iglesia*, Ed. Laia, Barcelona, 1977.  
*Warum ich marxist bin (Por qué soy marxista)*, colectivo Ed. Fritz J. Raddatz, Ed. Kindler Verlag Gmb H. Munich, 1978.  
*Por qué soy marxista y otras confesiones*, Ed. Laia, Barcelona, 1979.  
*Cuba: Entre el silencio y la utopía*, Ed. Laia, Barcelona, 1979.  
*Cristianisme i socialisme en llibertad*, colectivo. Ed. Laia, Barcelona, 1979.  
*Liquiden la herencia de una «Patrística marxista»*. Colaboración al libro colectivo: *Poder y oposición en las sociedades post-revolucionarias*, Editorial Laia, mayo, 1980.

INACABADOS:

- Segunda edición de *España del Sur*.  
*Andalucía en Cataluña, encuentro de dos culturas*.  
*Panfleto para un Obispo; Panfleto para un Secretario general*.  
*Inmigración obrera y cambio social*, título provisional.  
*A qué herencia renunciamos*.

REVISTA DE  
**FOMENTO  
SOCIAL**

Pablo Aranda, 3 - MADRID - 6

PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA 1981:

España ... ..	970 ptas.
Extranjero ... ..	20 \$ USA
Extranjero (vía aérea) ... ..	24 \$ USA

---

**ESTA REVISTA ME INTERESA**

Nombre y Apellidos: .....  
Calle: .....  
Ciudad: ..... Zona Postal .....  
Provincia ..... País .....

**★ El pago de la suscripción lo hago efectivo:**

- Contra reembolso.
- Giro Postal.
- Por domiciliación en m/cc. núm. .... Banco .....
- Por Talón Bancario (a nombre de la Revista).

---

**ESTA REVISTA PUEDE INTERESAR A:**

(se les enviará un ejemplar gratis)

Nombre y Apellidos .....  
Dirección .....  
Ciudad y Provincia .....

Nombre y Apellidos .....  
Dirección .....  
Ciudad y Provincia .....

Nombre y Apellidos .....  
Dirección .....  
Ciudad y Provincia .....

---

(Por favor, copie y envíe este boletín a:

FOMENTO SOCIAL, c/ Pablo Aranda, 3. MADRID-6)

# FUERZAS ELÉCTRICAS DE CÁJAMA, S. A.



De conformidad con el artículo 1.º  
de la Ley de 1.º de Mayo de 1957  
sobre el Régimen de la Actividad  
Económica.



Domicilio Social:  
PLAZA DE CATALUÑA, 2  
BARCELONA

GRANDES EXITOS  
DE LA EDITORIAL  
RAZON Y FE

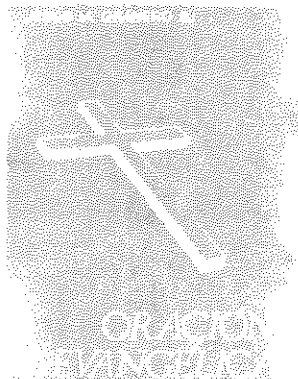
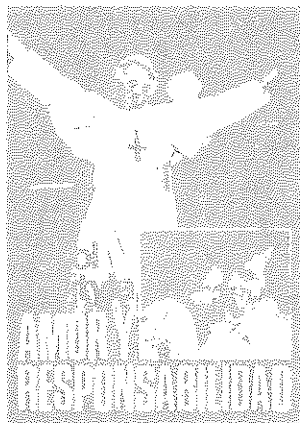
Card. Karol Wojtyla  
Juan Pablo II

AMOR Y RESPONSABILIDAD

Los problemas que se refieren al amor, a la castidad, al matrimonio, a la procreación, a la familia. El papel y el valor de la sexualidad están aquí plenamente reconocidos.

12.ª edición

La primera obra del nuevo Papa editada en castellano  
352 páginas. 500 pesetas



Jesús M. Granero, S. J.

ORACION EVANGELICA

Una orientación e iniciación en la oración personal, siguiendo las palabras mismas del Evangelio. Con la oración se une la reflexión teológica y la aplicación práctica a los más importantes problemas de la vida espiritual.

6.ª edición

1.281 páginas. 800 pesetas

José Gómez Caffarena, S. J.

Curso Universitario de Teología  
HACIA EL VERDADERO CRISTIANISMO

2.ª edición revisada

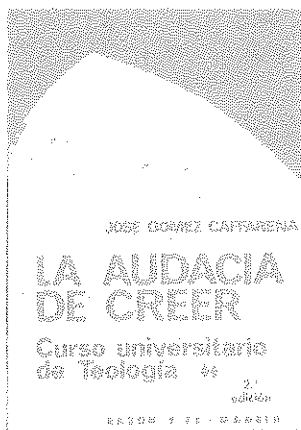
394 páginas. 400 pesetas

LA AUDACIA DE CREER

2.ª edición

287 páginas. 350 pesetas

¿Es posible ser todavía hoy un creyente sincero? ¿Es posible aún ser cristiano en el siglo XX? Estas preguntas se las hacen hoy muchos con cierta angustia. El autor intenta ayudar a responderlas, esclareciendo el contenido y la estructura de la fe.



Pedidos: EAPSA, Velázquez, 28. Madrid-1 o en librerías