



revista de
**FOMENTO
SOCIAL**

NUM. 135 / JULIO-SETIEMBRE / 1979

En el Año Internacional del Niño
El Estatuto del Trabajador
La Escuela de Frankfurt
La juventud rural
Sisinio Nevares (1878-1946)

SUMARIO

	Págs.
EDITORIAL:	
En el Año Internacional del Niño	225
ESTUDIOS:	
El Estatuto del Trabajador (Por un Sector Sindical Económico), por Francisco Gómez Camacho	229
«Emancipación y Barbarie (La Dialéctica de la Ilustración)», por Alfonso Alvarez Bolado	239
La ciencia y la técnica como ideología, por Augusto Hortal	253
Marxismo y freudismo en la Escuela de Frankfurt, por Enrique Menéndez Ureña	265
Perspectivas futuras de la democracia en la sociedad industrial, por César Sánchez Aizcorbe	275
La juventud rural leonesa contra la sociedad tradicional, por Prisciliano Cordero del Castillo	293
Sisinio Nevares (1878-1946). Un doctrinario del catolicismo social español, por Carlos Giner de Grado	313
BIBLIOGRAFIA	329

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Trimestral, independiente, de socioeconomía normativa

Propietario y editor: **CESI - CENTRO LOYOLA**. Pablo Aranda, 3. Madrid-6.
Teléfono 262 49 30.

Director: Javier Gorosquieta Reyes.

Colaboradores: Julio Colomer, Alfonso Echánove, Matías García, Juan García Pérez, Francisco Gómez Camacho, Gonzalo Higuera, Julián López García, Fernando Martínez Galdeano, Enrique Menéndez Ureña.

Precios de suscripción para 1979:

España	700	pesetas
Extranjero	13,50	dólares
Número suelto	185	pesetas

DEPOSITO LEGAL: M. 1.437.—1958. ISSN 0015-6043

En el Año Internacional del Niño

Creemos en la importancia del Año Internacional del Niño, no tanto como pretexto para el desarrollo de actividades mercantiles en favor de necesidades periféricas, marginales, de la infancia, sino en cuanto puede ser oportunidad propicia para llamar y despertar la atención del mundo sobre sus verdaderos intereses y carencias.

Intereses verdaderos del niño opinamos se manifiestan hoy en los siguientes datos:

— 350 millones de niños hambrientos existen hoy en el mundo; y la tendencia es creciente; no se ven por ningún lado los remedios eficaces para que se logre un punto de inflexión;

— unos 50 millones de fetos (de personas humanas) son matados deliberadamente cada año antes de nacer;

— unos 100.000 niños por año se quedan ciegos por carencia de vitamina A;

— unos 156 millones de niños vegetan hoy en los suburbios urbanos más fétidos y miserables;

— unos 52 millones trabajan y son explotados laboralmente en las condiciones más infrahumanas;

— centenares de millones carecen de toda posibilidad operativa de acudir a la escuela primaria;

— por miles son vendidos por sus padres en algunas regiones de la Tierra.

Y a tales intereses atenderíamos con eficacia:

— si afianzáramos y garantizáramos mejor el derecho inviolable del feto al nacimiento y a la vida;

— si fuera creciendo en progresión geométrica el suministro gratuito de alimentos a los pueblos hambrientos del mundo por

parte de los países industrializados tanto capitalistas como colectivistas;

— si se desarrollara el derecho de familia en cuanto tal al menos con la misma fuerza que el de cada una de sus partes (el derecho del niño, del joven o de la joven, de la mujer casada, del marido);

— si todos los padres se convencieran de que vale más dedicar o entregar a los hijos cada semana algo de su propio tiempo que de su propio dinero;

— si fuéramos todos colaborando para el desarrollo económico y social de un mundo mucho más solidario.

Efectivamente; el aborto directo es siempre un crimen objetivo. Y se precisa una gran campaña de opinión para atraer a todo el mundo a esta verdad inviolable. Si existen grupos equivocados, no se debe legislar a su medida. Pero también es cierto que la verdad no se debe imponer a la fuerza y ni siquiera hay que impedir siempre por la fuerza las consecuencias funestas de un error, cuando ello acarrea mayores males. Por tanto, si grupos equivocados creen que el practicar un aborto puede llegar a ser una exigencia de conciencia, cabría la posibilidad teórica, por respeto a esa conciencia, de regular jurídicamente el fenómeno por algún camino legal diferente que el de considerar siempre al aborto como un puro y simple crimen. Pero advirtamos que, aun en ese caso, a lo más que llegamos es a un conflicto de valores entre las exigencias del respeto a una conciencia equivocada y el derecho objetivo de esos seres humanos débiles que son los no nacidos, no sólo a nacer, sino a que la sociedad les proteja ese derecho. Y en toda hipótesis cualquier apertura legal en la permisividad del aborto nos introduciría en un camino muy peligroso. Porque si la conciencia moral se va degradando tanto que un buen día hay otras gentes que opinan que no es un crimen eliminar, no precisamente al feto en determinadas circunstancias, sino a otras personas por motivos de raza (judíos, gitanos, etc.), enfermedad (incurables, alienados), edad (ancianos), subnormalidad, etc., habría que dar por la misma lógica otras tantas leyes permisivas en virtud de la doctrina del «error invencible», de la «libertad de opinión» y de la «recta conciencia». No pongamos, pues, el pie, con el aborto legal, en este resbaladizo camino de la degradación moral y del atentado criminal contra la vida humana.

En materia de suministro de alimentos es preciso pasar de la actual cicatera «economía del cuentagotas» a otra de verdadera solidaridad y eficacia. Para ello los excedentes agrícolas de los países industriales, excedentes que son uno de sus fenómenos agrarios más característicos, se podrían entregar a los países ham-

brientos, no como regalo—si la generosidad no llega a tanto—sino como crédito al desarrollo, en buenas condiciones de intereses y de plazos. Con ello los países ricos trabajarían por su propio futuro, porque desarrollar otras naciones es crearse clientes para el porvenir, es asegurar las propias exportaciones.

El derecho pone hoy bastante el acento en fortalecer y proteger la personalidad individual, en términos tales como emancipación, independencia, igualdad entre los sexos e igualdad relativa entre edades. Pero en virtud de la ley de los movimientos pendulares, se corre el riesgo de que quede estancado ahora, e incluso relegado a un segundo plano, el derecho de familia. El Año Internacional del Niño es, sin duda, una buena oportunidad para reflexionar con el fin de que eso no suceda. El niño necesita de la familia como de una especie de continuidad del seno materno. Que su imagen colabore y ayude para una reinterpretación moderna, si se quiere, del derecho de familia, pero no para su abandono. En cualquier reinterpretación la familia debe resultar fortalecida.

El trabajo creciente de la mujer casada fuera del hogar, la intensidad de la vida profesional moderna y el pluriempleo de los maridos, las serviles exigencias de la sociedad de consumo, de acuerdo con las cuales parece que a nadie le sobra y que a todo el mundo le falta el dinero, los compromisos en las comunidades locales, en las instituciones de la cultura, en la economía, en la política, pueden convertir el tiempo en uno de nuestros bienes más escasos y hacer que, lamentablemente, se lo regateemos precisamente a nuestra familia. Los niños lo necesitan, sin embargo; y los niños deberían contribuir también ahora, a lograr el verdadero equilibrio.

La entrega de excedentes alimenticios como crédito no es la única manera de contribuir al desarrollo solidario de la humanidad. Están, además, la asistencia técnica, los servicios culturales y educativos, la extensión de los conocimientos sanitarios y de las propias medicinas, los proyectos ecológicos a nivel mundial, las exploraciones conjuntas del espacio exterior, el estrechamiento eficaz de las relaciones industriales, comerciales y financieras, la creación paso a paso en definitiva de una sociedad política unitaria a nivel internacional. El niño de cualquier latitud es mucho más futuro que historia. ¿Por qué no le vamos preparando una circunstancia que no sea la nuestra de hoy, tan egoísta e insolidaria?

No hagamos, por tanto, sólo folklore o festejos marginales con motivo del Año Internacional del Niño. Pensemos, por el contrario, en resolver sus grandes problemas de futuro que son los nuestros principales de la hora presente.

El Estatuto del Trabajador y la actual crisis económica (Por un Sector Sindical Económico)

Por Francisco GOMEZ CAMACHO *

La creación presupuestaria de un Sector Sindical Económico con capacidad inversora tendría, como una de sus finalidades, la de reconocer a los trabajadores esa misma capacidad de expectativa y anticipación del futuro que tradicionalmente se viene reconociendo a los empresarios. A su vez, posibilitaría al mundo del trabajo el que sus esperanzas políticas se llenasen de realismo gracias a la mediación de las expectativas económicas. Aspiraría, en definitiva, a llenar económicamente el vacío que actualmente existe entre reivindicaciones salariales inmediatas y aspiraciones políticas futuras.

El estatuto ante la ideología del trabajador

El Estatuto del Trabajador, que tan diferentes valoraciones y juicios ha despertado, viene a ser el marco jurídico en que se define la posición que ocuparán los trabajadores en la empresa así como los movimientos que, en relación con la empresa y sus problemas, les estará permitido realizar. Como fichas en el tablero de ajedrez, los trabajadores han de ocupar su propia casilla; desde ella, y siempre y cuando no quebranten las reglas del juego establecidas en el Estatuto, el trabajador podrá realizar los desplazamientos y jugadas que, a su juicio, más le convengan. De la aceptación y cumplimiento de estas reglas se espera, a medio plazo, una positiva ayuda a la superación de la actual crisis económica y, a largo plazo, una mayor estabilidad económica en la medida en que se consiga reducir la incertidumbre de unas variables clave a la hora de programar la actividad empresarial. ¿Cuál

* Profesor de Historia de la Economía en el ICADE (Madrid)

es, en mi opinión, el punto débil del Estatuto y, en consecuencia, el origen de los problemas y conflictos que puede plantear? La imagen que acepta del trabajador.

Todo estatuto viene a ser una respuesta a una pregunta. Si existe un estatuto de la función pública es porque, previamente, nos hemos preguntado qué es o qué significa ser funcionario público. Si existe un estatuto del profesional de la información es porque, previamente, nos hemos preguntado qué es o significa ser un informador. En el caso que nos ocupa, la pregunta que justifica la necesidad de un estatuto es, evidentemente, la pregunta por qué es hoy un trabajador en España. ¿Qué significa, hoy, ser trabajador en España?

Se quiera o no aceptar, responda o no a la realidad, el hecho es que la conciencia que de sí tiene una gran mayoría de los trabajadores españoles es la de ser personas explotadas económicamente, que no se sienten solidarios con los intereses de la empresa y que, para sus reivindicaciones, cuentan con la posible utilización de sus Centrales Sindicales. En consecuencia, personas que aspiran a cambiar el actual régimen de producción o, cuando menos, que no dudan en utilizar ese objetivo como arma de fuerza en la negociación de sus derechos.

En primer lugar, se sienten personas explotadas. Nadie como K. Marx ha sabido exponer «científicamente» en qué consiste la explotación económica de las clases trabajadoras en el régimen de producción capitalista. La injusticia de las relaciones de producción capitalistas ha calado profundamente en la conciencia de la conciencia de una gran mayoría de los trabajadores españoles y, en la medida en que los sindicatos a que esa mayoría pertenece se declaran abiertamente marxistas, su conciencia se considera, no sólo justificada, sino, lo que aún es más importante políticamente, comunitariamente respaldada. Es lógico, por tanto, que la aspiración imperiosa a cambiar unas relaciones que se consideran injustas constituya uno de los rasgos definitorios más importantes de lo que es el trabajador hoy en España.

No es necesario un análisis demasiado profundo del Estatuto del Trabajador presentado por el Gobierno a las Cortes, para reconocer que, en él, los trabajadores siguen ocupando la casilla negra que en el juego le asignan las reglas capitalistas. Al trabajador se le considera en el Estatuto como «fuerza de trabajo»; una fuerza de trabajo que, naturalmente, no coincide con lo que era la fuerza de trabajo del siglo XIX, ni siquiera de comienzos del siglo XX, pero, en definitiva, fuerza de trabajo. La mayor o menor atención social que se le presta no llega a anular el carácter de «mercancía» que como trabajador desempeña. El convenio colectivo tiene como objetivo primordial y prácticamente exclusivo, el

poner un precio a esa «mercancía» que es el trabajador en el mercado de trabajo.

En segundo lugar, el trabajador español no se siente hoy identificado con los intereses de la empresa. Esta situación es, en gran medida, consecuencia de lo que acabamos de decir. A la persona que se siente engañada, explotada, no se le puede pedir que, además, aplauda y se identifique con el tipo de institución que considera causa de su explotación. La empresa capitalista, al estar basada en unas relaciones de producción que el trabajador rechaza por injustas, constituye más un objeto de ataque que de adhesión. No significa esto que el trabajador rechace toda forma de estructura empresarial; significa nada más, pero también nada menos, que la estructura empresarial capitalista se enjuicia negativamente por el trabajador porque le asigna en el juego económico empresarial una casilla que, a juicio del trabajador, no le corresponde; una casilla que pudo estar justificada en determinadas circunstancias históricas, pero que de ningún modo puede considerarse inalterable e insustituible.

Por esta razón, y desde esta perspectiva, no puede menos de lamentarse la falta de una ley de reforma empresarial en el programa del gobierno. Un repaso al Calendario para el desarrollo constitucional, dado a conocer por el Gobierno en el Consejo de Ministros del 8 de junio de 1979, permite comprobar que la reforma de la empresa no es un problema que interese al gobierno. Se habla, sí, de una ley de Regulación de la Huelga y del Estatuto de la Empresa Pública; de una ley de Emigración y de una ley sobre Sociedades Cooperativas, pero en ninguna parte se detecta la inquietud ni, mucho menos, la necesidad de crear unas condiciones de producción que supongan un cambio en las actuales relaciones capital-trabajo dentro de la empresa, es decir, no se ve que la reforma de la empresa entre dentro de lo que el gobierno entiende por Desarrollo Constitucional.

En tercer lugar, el trabajador español cuenta hoy con el respaldo de sus sindicatos a la hora de plantear y negociar sus reivindicaciones. Es cierto que, dentro de nuestra realidad social, los fenómenos sociales colectivos cuentan con una historia relativamente corta. Esto no impide que la clandestinidad en la que los sindicatos libres han vivido la mayor parte de este siglo les confiera una aureola mesiánica de fácil atractivo para una clase trabajadora que se considera explotada. A esto se une un rasgo común a los programas de nuestras más fuertes centrales sindicales: su profesión de anticapitalismo que, por la cara opuesta, equivale a una aceptación expresa, aunque en algún caso conflictiva, del marxismo revolucionario de clase.

Puede dudarse, por tanto, de forma razonable, de la eficacia

que tendrá un Estatuto del Trabajador que, aunque considera la posible participación de los sindicatos en la negociación de los convenios colectivos, limita toda otra competencia de los mismos sindicatos a la de estar informados y poder emitir informes sobre aspectos relacionados con la marcha de la empresa.

Y es que, como telón de fondo del Estatuto, existe una ideología que nada tiene que ver con la ideología de la mayoría de los trabajadores españoles; más aún, una ideología contraria a la que profesan unas Centrales Sindicales que se definen a sí mismas como anticapitalistas, autogestionarias y revolucionarias. De ahí que no pueda menos de crear conflicto la pretensión del Estatuto de colocar al trabajador en las casillas negras del tablero empresarial, siendo así que el trabajador se considera capacitado y con derecho a ocupar las casillas blancas.

¿Existe alguna alternativa que, con realismo, pueda oponerse o, cuando menos, completar positivamente al Estatuto que discutimos? Por supuesto que la alternativa de la empresa autogestionaria sería una alternativa que no pocos trabajadores defenderían pero, sin llegar a una solución que, por el momento parece inviable, ¿no habrá alguna fórmula que permita al trabajador realizarse en su trabajo tal y como él es y, al mismo tiempo, permita a la sociedad mantener y ejercitar su derecho a exigir responsabilidades? Pienso que esa fórmula existe y que, además, podría ser una respuesta eficaz a la actual crisis económica.

Por un Sector Sindical Económico presupuestario

La actual crisis económica se diferencia en no pocos aspectos de la crisis de los años treinta y, sin embargo, puede señalarse un rasgo importante en el que ambas crisis coinciden. Me refiero a la necesidad de imaginación y valor para proponer y llevar a efecto las medidas que permitirían superarla. Como podrá comprobarse, las sugerencias que a continuación se exponen no carecen de imaginación; es de esperar que en nuestras Cortes existan políticos con el valor suficiente para aplicarlas.

Mi propuesta supone imaginación porque, en primer lugar, defiende la reestructuración del sistema económico español creando un nuevo sector económico dentro de lo que hoy es el Sector Público y, en segundo lugar, porque la creación de este nuevo sector—al que podríamos llamar «Sector Sindical Económico»—plantea una cierta revolución en la filosofía político-económica que en la actualidad predomina. Naturalmente, propone la creación de un nuevo sector económico y el cambio ideológico que ello implica no puede hacerse con un mínimo grado de seriedad sin exponer las razones que apoyan dicha propuesta. Para cumplir con ese mínimo de seriedad se escribe cuanto sigue.

De todos es conocido que la filosofía presupuestaria clásica estaba dominada por la visión del Estado como entidad incapaz de organizar y dirigir la vida económica. Esta era una tarea que sólo competía a la iniciativa privada y en la que el Estado no debía intervenir. Inspirándose en esta filosofía, el derecho presupuestario definió una serie de principios económicos, políticos y contables a los que la actividad económica del Estado, en la medida en que no era posible suprimirla por completo, debería sujetarse. No es necesario insistir en la profunda crisis por la que estos principios han pasado, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial. Lo que sí conviene recordar son algunos rasgos significativos de esa crisis.

En primer lugar, el cambio en la visión del Estado como sujeto de la actividad económica. Si los economistas y políticos del siglo pasado estaban convencidos de la incapacidad del Estado como sujeto activo de la economía, la Primera Guerra Mundial y la Teoría General de Keynes dieron la vuelta a esta convicción clásica, apoyando la idea contraria de un Estado especialmente dotado para orientar e impulsar, el proceso económico nacional. Su gestión económica no sólo no tenía por qué suponer un derroche improductivo de recursos económicos sino que, por el contrario, podía ofrecer un elemento de impulso y orientación a la misma iniciativa privada. La general aceptación de la teoría keynesiana representó, de esta manera, la negación abierta de la visión económica defendida por la ideología clásica del presupuesto y posibilitó, al mismo tiempo, la aceptación del sector público como sector beligerante dentro del sistema económico. En adelante, no sólo desaparecería el recelo con que el siglo pasado había mirado la actividad económica del Estado sino que ese recelo sería sustituido por la expectación. En su misión de «cebar la bomba», la actividad del Sector Público debería preceder a la iniciativa privada o, lo que es lo mismo, ésta podría ver en el Sector Público un aliado y no un enemigo.

Resulta, sin embargo, que en la actualidad parece agotada esa potencia del Sector Público para «cebar la bomba» y, según nos dice la experiencia, sus esfuerzos resultan inútiles para relanzar la actividad económica nacional. Se hace necesario, por tanto, reestructurar dicho sector de forma que recobre la potencia perdida y, de nuevo, sea capaz de arrastrar y estimular a la iniciativa privada. Con este fin, precisamente, se propone la creación, **dentro del Presupuesto**, del «Sector Sindical Económico». ¿Qué inconvenientes puede encontrar y qué ventajas reportar una propuesta como la indicada?

El S. S. E y los principios presupuestarios

La creación del Sector Sindical Económico dentro del Presupuesto ¿no supondría la negación del principio político de **compe-**

tencia presupuestaria? Esta objeción pudo tener sentido en el siglo XIX, no en la actualidad. Hoy somos conscientes de la evolución que este principio ha experimentado y de cómo el Poder Ejecutivo se ha fortalecido a la hora de programar y administrar los ingresos y gastos públicos. Lo único que supondría la creación del Sector Sindical Económico sería una modificación en el rumbo de evolución de dicho principio: si hasta ahora se ha robustecido el Poder Ejecutivo, que en el futuro se fortalezca, y en esa medida se responsabilice, el nuevo Sector Sindical. El principio de competencia seguiría en vigor, pues al incluirse el Sector Sindical Económico dentro del Presupuesto, sería necesaria su aprobación por las Cortes, es decir, por los mismos representantes del pueblo que, en su día, aprobaron el robustecimiento del Poder Ejecutivo. Incluso puede afirmarse que, de la creación del S. S. E., se seguiría una revitalización del principio de competencia al recobrar el Parlamento, o las Cortes, un protagonismo económico que el fortalecimiento del Poder Ejecutivo le ha quitado. De todas formas, si la historia del derecho presupuestario constituye casi una historia de la soberanía popular y, por esto, la aprobación del documento presupuestario corresponde al Congreso, ¿por qué esta Cámara no podría elegir entre robustecer económicamente al Sector Sindical o al Poder Ejecutivo? ¿Acaso la desconfianza del pueblo respecto de los sindicatos? En una primera aproximación más bien se diría lo contrario.

Tampoco debe asustarnos que, de la creación del S. S. E. se siga el deterioro del principio presupuestario de **universalidad**. Las excepciones que a este principio se han admitido en las últimas décadas nos han familiarizado ya con un «presupuesto industrial» o un «presupuesto de la seguridad social» que, en su día, pudieron interpretarse con mayor razón como atentados contra el principio de universalidad. ¿Qué dificultad política puede existir a que las Cortes aprueben un «presupuesto sindical» de forma análoga a como vienen aprobando otros presupuestos parciales?

En cuanto al principio de **unidad** se reconoce abiertamente la crisis que en la actualidad presenta. La enorme variedad de la gestión pública no puede reflejarse en un solo presupuesto de carácter uniforme. Añadir a esta variedad un renglón más, correspondiente al S. S. E., en nada alteraría la situación actual del derecho presupuestario.

No creo merezca la pena detenerse en los principios de **especialidad**, **temporalidad** y **publicidad**. La problemática suscitada por el poder creciente del Ejecutivo y la solución dada a esa problemática ayudaría sin duda a la hora de resolver los problemas que plantease la creación del S. S. E. Sí conviene, sin embargo, que nos ocupemos de los aspectos económicos de mi propuesta, aunque sólo sea muy brevemente. ¿Cuál es la idea económica que

subyace a la propuesta de creación de un Sector Sindical Económico?

Los sindicatos se han movido, a lo largo de su historia, saltando entre dos extremos sin conexión económica alguna: por un lado, el carácter de sus reclamaciones salariales a **corto plazo**, por otro, la dimensión utópica de sus objetivos a **largo plazo**. De una forma inmediata, a los sindicatos les preocupa e interesa la mejora del nivel de vida de los trabajadores; cuando el horizonte se amplía y la mirada se proyecta sobre los objetivos a largo plazo, su aspiración no es otra que la sociedad sin clases en la que cada uno aporte al común social en la medida de sus posibilidades y retire de ese común según sus necesidades. Entre los intereses más inmediatos y los objetivos a largo plazo existe un intervalo temporal vacío del que, sin embargo, depende en gran medida el realismo y racionalidad de las dos ocupaciones mencionadas. No es fácil descubrir la cadena económica que una las reivindicaciones presentes con las aspiraciones futuras, y no es fácil descubrirla porque, entre lo que se exige con la urgencia de la inmediatez y aquello a lo que se aspira con esperanza cuasi-religiosa, no existe un **eslabón económico** programado y responsablemente asumido por los sindicatos; sí existe, por el contrario, un eslabón político. Este, sin embargo, no parece suficiente, ni a veces compatible con la superación a corto plazo de las crisis económicas.

Ventajas del S. S. E. para el trabajador y la economía

La creación de un S. S. E. vendría a llenar de contenido económico el vacío que acabo de señalar. Reconocer socialmente a los sindicatos la capacidad económica necesaria para salvar con eficacia y realismo el abismo que separa sus reivindicaciones presentes de sus aspiraciones futuras implicaría, necesariamente, responsabilizar socialmente a esos mismos sindicatos del éxito y/o fracaso de todos y cada uno de los pasos por ellos programados y recorridos. Las Cortes, naturalmente, serían el sujeto capacitado para exigir esa responsabilidad, pues no en vano son ellas las que le reconocerían la capacidad de actuar económicamente.

Ahora bien, reconocer al S. S. E. capacidad económica para salvar con eficacia y realismo el vacío mencionado equivale, entre otras cosas, a reconocerles capacidad para invertir. Hasta ahora, los trabajadores han sido contemplados por la ciencia económica como mano de obra en el mercado laboral y como unidades de consumo en el mercado de bienes y servicios. Y al negar esa misma ciencia que los salarios reales se establezcan en el mercado de trabajo está reconociendo explícitamente que, **para el trabajador**, el mercado en que él negocia sus salarios y aquel en el que se establecen los precios están desconectados, es decir, fuera de su alcance; que entre ambos, existe el vacío económico que ven-

go señalando. No sucede lo mismo con el empresario; a éste, la ciencia económica sí le reconoce la capacidad para, en su programación, lanzar el puente que une la negociación salarial con la determinación de los precios; en definitiva, le reconoce capacidad para tener y formular **expectativas económicas** a medio y largo plazo.

La creación de un Sector Sindical Económico con capacidad inversora tendría, como una de sus finalidades, la de reconocer a los trabajadores esa misma capacidad de expectativa y anticipación del futuro que tradicionalmente se viene reconociendo a los empresarios. A su vez, posibilitaría al mundo del trabajo el que sus esperanzas políticas se llenasen de realismo gracias a la mediación de las expectativas económicas. Aspiraría, en definitiva, a llenar económicamente el vacío que actualmente existe entre reivindicaciones salariales inmediatas y aspiraciones políticas futuras.

Imaginemos lo que podría ser una sociedad con un Sector Sindical Económico responsabilizado de una parte significativa de la inversión nacional. La obligación de responder ante las Cortes de la gestión de los recursos asignados obligaría a dicho sector a una programación y administración de sus inversiones realista en un grado no menor que el actualmente practicado por el Sector Público. Pero, en ventaja sobre la actuación del Sector Público actual, el Sector Sindical Económico favorecería la superación de los dos problemas más graves que caracterizan la actual crisis económica: el paro y la inflación. El objetivo del pleno-empleo, justamente reivindicado por los trabajadores, encontraría en el Sector Sindical, además de una vía de solución (aunque sólo fuera parcial), un claro e innegable punto de referencia a la hora de juzgar las centrales sindicales su realismo y viabilidad. Por otro lado, la necesidad de incorporar como elemento de juicio en la negociación de los salarios las expectativas económicas del Sector Sindical Económico introduciría un mayor grado de realismo en los convenios colectivos. Puede imaginarse el efecto desacelerador que sobre la inflación de costes tendría una negociación salarial realizada en estos términos y, a la vez, el impulso que de los ideales y aspiraciones sindicales al pleno empleo podría recibir la inversión nacional. Con razón se podría esperar de un Sector Sindical Económico como el que aquí se sugiere, que la tarea de «cebar la bomba» se realizase con un éxito mayor del que en la actualidad obtiene el Sector Público.

No se me oculta que una medida como la propuesta aquí tropezaría con no pocas dificultades. Soy plenamente consciente de que, ni por formación económica, ni por educación política, nuestra sociedad está preparada para aceptar con objetividad, mucho menos con ilusión, la creación de un Sector Sindical Económico, aunque hubiera de estar sometido al control de las Cortes. Sin

embargo, es mi opinión que, de llevarse a la práctica, no encontraría dificultades reales mayores que las encontradas en los últimos años por el proceso de transición política. Si la voluntad de un pueblo y la tenacidad de unos hombres han podido superar los obstáculos levantados a la transición política, ¿qué razón existe para que dudemos del éxito de una transición económica como la propuesta? ¿Acaso falta la voluntad del pueblo? ¿O quizá es que no contamos con los hombres adecuados para conducirla?

Madrid, 12 de junio de 1979

«Emancipación y Barbarie (La Dialéctica de la Ilustración)»

Por Alfonso ALVAREZ BOLADO *

Los nuevos mitos—los mitos modernos—pueden amaestrar hoy a la ciencia y a la técnica, que se manifiestan como ideología, produciendo las formas más crueles del despotismo, la barbarie «ilustrada».

1. Introducción

Voy a presentar brevemente el doble contenido de mi artículo: 1) Por una parte, trataré un tema, que no es sólo el título de una de las obras más iluminadoras de T. Adorno y J. Horkheimer (**La Dialéctica de la Ilustración**), típico de toda la Escuela de Frankfurt: la Barbarie se reproduce también en el seno de la Ilustración, o lo que es lo mismo: la Ilustración degenera. Este tema, por sí mismo, es una buena introducción al sentido de todo el ciclo; 2) Por otra parte, me referiré a un segundo tópico: cómo ve el continuador contemporáneo de la Escuela de Frankfurt, J. Habermas, la transición de las sociedades tradicionales («altas culturas», como dicen los alemanes, o «grandes civilizaciones», como decimos nosotros) a las sociedades industriales del capitalismo desarrollado (o avanzado y «tardío»). Este segundo tema tiene evidentes conexiones estructurales con el primero.

2. El escándalo de la barbarie «ilustrada» en el siglo XX

Para comprender un tanto intuitivamente qué intenta pensar la Escuela de Frankfurt bajo el título *Dialéctica de la Ilustración*, o lo que es lo mismo «Emancipación y Barbarie» (Progreso y Barbarie, Modernización y Barbarie) lo más socorrido es partir de la consabida evocación a **Auschwitz**: de los seis millones de judíos con los

* Profesor de Teología Fundamental en la Universidad de Comillas.

que—la nación considerada entonces la más culta y civilizada de la tierra, Alemania—practica un bárbaro **Holocausto**, el primero de los grandes genocidios del siglo XX, usando para ello de los métodos más sofisticados de la Ciencia y la Técnica moderna. Pero no se trata tan sólo de esto. A pesar de que tanto T. Adorno como J. Horkheimer son judíos y que, por tanto, la experiencia del nazismo y su terror es para ellos algo decisivo y de primer plano, el coraje ético y la lucidez de estos hombres les hace ver en el nacimos sólo un **ejemplo** de lo que puede ser y ha comenzado ya a ser la razón barbarizada (o la barbarización de la razón en pleno siglo XX).

Y a nosotros, que vivimos más tardíamente que ellos, no es fácil ver la cosa en su cruel objetividad y efectividad. Es cierto que las fuerzas de la razón y la emancipación fueron sometidas en la Alemania del III **Reich** a la barbarie. Pero nosotros hemos visto además las más diversas alianzas entre razón y mito realizando la Barbarie. Hemos visto las fuerzas de la Ilustración aliadas en el Japón con el **mito tradicional** del imperio nipón, y sojuzgadas por él hasta la alienación colectiva y la liquidación de todo un pueblo. Hemos visto a las fuerzas de la Ilustración volver a aliarse en la Rusia de Stalin con los **nuevos mitos**, tomando la revolución soñada por la Ilustración como pretexto y como mito, para una nueva barbarie: barbarie de la que la izquierda progresista y revolucionaria ha tomado conciencia con lentitud y dolor, pero barbarie que ningún hombre que hoy piense con lucidez y coraje puede permitirse desconocer. Esa palabra sagrada de la Ilustración que es «la revolución a hacer»—esa «revolución» que era la gran protesta activa de la razón práctica—nosotros la hemos visto vivida y prostituida como mito bárbaro y mágico del siglo XX, prostituida a pretexto de dominación por Rusia, la que debiera ser patria «de los proletarios de la tierra», la Rusia—para emplear el lenguaje de la izquierda extraparlamentaria—«social-imperialista».

Pero este «uso bárbaro» de la razón no es sólo cosa de «orientales» (Japón y Rusia). Nosotros hemos podido también asistir a la «victoria» de la razón occidental en Hiroshima con la bomba atómica; hemos visto a la razón sometida de nuevo, bajo el pretexto de la defensa de la civilización occidental y cristiana, a convertirse en **razón asesina**, la razón degradada a instrumento brutal de la pura victoria fáctica de unos hombres sobre otros (¡y para qué vamos a hablar del Vietnam!). Y refrescando dolorosamente nuestra reciente memoria colectiva, si reflexionamos sobre las condiciones del llamado «desarrollo industrial» en las décadas de los 50 y los 60 y aun los 70—al hilo, por ejemplo, de estudios como los de Berger-Berger-Kellner (**Homeless Mind**, 1973) y Berger (**Pyramides of Sacrifices**, 1974) *—vemos cómo persiste en

* La traducción castellana de ambos libros aparecerá próximamente en la Editorial «SAL TERRAE».

las postrimerías del siglo XX el uso barbarizante de lo que había sido el mito y la utopía de la razón ilustrada: ¡el progreso! Brasil (en la derecha) y China (en la izquierda) pueden ser buenos ejemplos (pero sólo ejemplos) de una razón que ni sabe, ni puede, ni quiere medir los **costos humanos** del progreso; de una razón que, con el pretexto y el mito del progreso, somete a las multitudes humanas al hombre y/o a la opresión política genocidas (unas someras cifras, si hubiera espacio para ello, harían presente que no se trata de ninguna clase de «caricatura»).

Esta realidad cruel (y, en cierto sentido, desesperanzante) de la recaída de la razón en la barbarie—que podría glosar contemporáneamente un título tan sugestivo y amenizador como el que nos ha ofrecido recientemente J. Muguerza con su estudio **La razón sin esperanza**—es la que da origen hacia los años 40 (aunque ellos hubieran empezado antes ya) a la meditación de la Escuela de Frankfurt y sobre todo de T. Adorno y J. Horkheimer, que trata de investigar qué ha pasado con esa **Ilustración**, soñada como el reino de la luz y de la libertad por los europeos, qué ha hecho posible dentro de su tradición, aunque sea en forma espúrea, tradiciones de barbarie, tradiciones de involución. Para decirlo con el lenguaje de aquel gran crítico que fue nuestro Goya: ¿por qué «el sueño de la razón engendra monstruos»? Este es el tema que preocupa a estos hombres, que subyace a ese libro extraordinario tan difícil de sintetizar—y desde ahora renuncio a ello—que se llama **Dialéctica de la Ilustración** y escribieron indistinguiblemente T. Adorno y J. Horkheimer.

Para comprender de forma más analítica el planteamiento del problema, tratemos de reformularlo desde la perspectiva de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt (aunque esa generación sea una especie con un solo individuo: J. Habermas): cómo plantea él el posible extravío de la razón, dentro del cuadro teórico de referencia de la definición que hace del tránsito de las sociedades tradicionales a las sociedades que llamamos del «capitalismo avanzado o tardío».

3. **Sistemas institucionales y subsistemas técnicos.** **Comportamientos simbólico-comunicativos y** **estratégico-técnicos**

Voy a introducir algunas nociones, sobre las que me parece práctico reflexionar, porque se hará un uso abundante de ellas en ésta y otra colaboraciones.

Lo primero que expone es la **distinción**—presente en todos los pensadores de la Escuela de Frankfurt, pero que explicará de manera sistemática J. Habermas—entre las **ciencias instrumentales** y la **praxis comunicativa** (que comportan un saber propio). O,

si se prefiere, la distinción entre los comportamientos de carácter **técnico**—bien sea meramente instrumental, bien estratégico-técnico—y los comportamientos de carácter **comunicativo**, interaccional o simbólico.

Los comportamientos de carácter técnico, para Habermas, son aquellos que están referidos al pensar instrumental o a la planificación estratégico-instrumental. Con un ejemplo sobre cada una de estas dos clases de comportamiento técnico, se puede clasificar esto. Un **comportamiento de carácter instrumental** es aquél que da lugar a reglas de tipo técnico: «Si procedes de esta definida manera, con este equipo de instrumentos, se consiguen los efectos A, B y C». Lo que se puede expresar también de la siguiente manera: «Para conseguir los efectos A, B y C, debes usar de tales instrumentos de tal manera.» Este es el saber instrumental o el comportamiento instrumental de tipo técnico, que está sometido a reglas técnicas y a verificaciones de carácter empírico y fácil.

Más complejos son los **comportamientos** que Habermas llama **estratégico-técnicos**. Expresado de manera muy abstracta, significa lo siguiente: **dado un sistema de preferencias**, para lograrlas como objetivos finales, hay que poner estratégicamente unas determinadas acciones y usar de unos determinados complejos instrumentales. Digámoslo ahora de manera concreta. Y para ello, expresemos primero qué son **preferencias**. Supongamos que los hombres no irracionales, en nuestro mundo de hoy, desean no sólo libertad sino también igualdad; no sólo igualdad sino también libertad. Como es muy difícil—quizá incluso imposible—lograr los ideales de libertad e igualdad al mismo tiempo, tienen lugar **preferencias** fundadas en motivaciones de tipo ético, político u otro (p. ej. motivaciones surgidas de la reflexión sobre los **costos humanos** de una u otra vía). El **esquema socialista** prima o prefiere los valores y objetivos igualitarios, tratando de conseguir desde ellos y más tardíamente los valores de la libertad. O al revés. El **esquema neocapitalista o neoliberal** prima o prefiere los valores de la libertad, desde los que pretende llegar posteriormente a una igualación social mayor. Se llama **preferencias** a la selección de estos objetivos últimos, no sólo porque son alternativos, sino porque la razón de selección de unos en vez de otros o no es racional o es muy difícil de verificar empíricamente que lo sea. Ahora bien, supuestos unos u otros valores y objetivos como **preferidos**, de esa preferencia si ha de ser realizada y no sólo proclamada retóricamente, deriva toda una estrategia en el quehacer político, social, económico, que va necesariamente ligada con esa preferencia. Y el éxito de la **realización** de tal preferencia, aunque complejo de verificar, sí que está sometido a reglas de verificación. Por lo menos, si contamos con fases suficientemente prolongadas de tiempo histórico, se puede comprobar si la estrategia planificada es o no favorable a la realización

de la preferencia. Por tanto, mientras la preferencia misma—o el sistema de preferencias— es injustificable por la **razón técnica**, supuesta la preferencia, el haz de estrategias, el haz de medios, el haz de comportamientos que poner para realizar los valores u objetivos sociales escogidos, no es ya opcional o lo es mucho menos, pues su libertad es al mismo tiempo coartada por los condicionamientos escogidos al escoger la preferencia y por el sistema instrumental implicado en su realización. Ciertas estrategias resultarán incoherentes con el valor u objetivo preferido; otras podrán ser coherentes pero, quizá, ineficaces para su realización.

Hay que recordar que Habermas llama «acción técnica o comportamiento instrumental» (o también **praxis técnica o instrumental**) tanto a la mera acción instrumental como a la compleja acción estratégico-técnica.

Ahora bien; existen otros comportamientos humanos que—aunque también últimamente impliquen técnicas—no se definen prioritariamente por su carácter instrumental; es a lo que Habermas llama **acción comunicativa o simbólica**, especialmente ligada al lenguaje y al **ethos** humano en cuanto autorreflexivos.

Al «otro» humano, efectivamente, no puedo acercarme puramente como a un efecto de mi acción o mera causa mecánica, de ella, sino que me comunico con él o bien padezco, padecemos, los efectos de nuestra incomunicación. Esa comunicación puede ser libre o estar forzada, puede ser íntegra o estar desgarrada. En todo caso, los hombres interactúan a través de una praxis comunicativa o del **déficit** de ella. En esa comunicación interhumana lo que los hombres se comunican ante todo no son reglas técnicas sino símbolos que se refieren a sus expectativas éticas, cosmovisionales y religiosas. La misma palabra griega «símbolo» va ligada a la semántica de la intercomunicación. «Bolos» en griego es el «anillo». En aquellas culturas primitivas donde los medios de comunicación no sólo eran escasos sino terriblemente lentos, cuando alguien se hacía amigo de alguien en un largo camino, deseaba transmitir a sus hijos esa amistad. Entonces se partía el anillo de cualquiera de los dos, se rompía por la mitad, y cada uno de los que habían llegado a ser amigos se llevaba la mitad. De esta manera, el hijo de cualquiera de ellos podía ser reconocido por el otro, juntando las dos mitades: «sím-bolo». Esto apunta hacia lo que aquí está en cuestión.

El hombre se comunica con el otro hombre sus ideales de vida, sus pautas de comportamiento, sus esperanzas, sus sentimientos, y eso es algo que primariamente no puede ser comprendido por las reglas del saber técnico, sino por la **hermenéutica**, e. d. por el arte de la interpretación. Es decir, por la capacidad de comprensión del sentido y de la solidaridad (o del sinsentido y la in-

solidaridad). Como veremos en seguida, este **intercambio simbólico** entre los hombres está muy lejos de constituir tan sólo una actividad intimista. Sobre ella se fundan tanto los procesos de liberación como los procesos de dominación. Porque, en definitiva, toda sociedad humana se edifica sobre pautas morales y éstas sólo son transmisibles a través de la **praxis comunicativa** y no admiten el género de verificación de las reglas técnicas.

4. Análisis de J. Habermas del tránsito de las grandes civilizaciones (las «Hochkulturen») a la sociedad industrial

4.1. **Las características de las altas culturas.** Habermas parte de una caracterización simplificada de estas grandes civilizaciones respecto a las sociedades arcaicas. Las características más importantes—tal como las describe en su notable librito «**Técnica y Ciencia como Ideología**»—serían estas tres: 1) Comienza a darse un **excedente económico**; comienzan a no ser sociedades de puro **uso** de bienes, sino que con el excedente económico comienza a producirse una **sociedad acumulativa**; 2) Ese excedente es redistribuido de manera desigual, no por los méritos de los individuos, sino por grupos humanos o por clases (campesinos, nobleza, reyes); 3) La sociedad tradicional, en principio, es una sociedad bastante cohesionada y eso significa que la mentada desigual redistribución del excedente es **legitimada** por algo en que todos creen: sea un mito religioso, una religión de carácter metafísico, o bien una ética que participa de ese carácter metafísico de la religión. Hay que notar que, aunque Habermas sea un ateo consciente y explícito, en este momento no está diciendo que la única función de la religión sea ésa. Está diciendo que el mito religioso, la religión con presupuestos de carácter ontológico o metafísico, cumple en la sociedad tradicional un papel importantísimo, como es el de mantener a esa sociedad cohesionada a pesar de una redistribución desigual del excedente económico. Y esto es lo que, en la terminología de las Ciencias Sociales, recibe el nombre de **legitimación**. La religión tradicional legitima el reparto desigual del excedente económico que ya comienza a tener una sociedad tradicional.

Así, p. ej., en la Biblia (Libros Sapienciales), se dice: «No te preocupes, los ricos no se llevarán su riqueza más allá de la muerte.» Este «dicho popular» del que la Biblia hace sabiduría religiosa cumple quizá profundamente otros fines, pero también cumple con este importantísimo: hacer que en el seno de una sociedad fatalmente desigual el «pobre» se reconcilie con el destino del rico.

4.2. **El desbordamiento de las instituciones tradicionales por los subsistemas técnicos.** También en las sociedades tradiciona-

les existe técnica y «comportamientos técnicos». ¿Qué es lo que caracteriza a la «técnica» de las sociedades industriales respecto a la de las sociedades tradicionales? La relación de los subsistemas técnicos al sistema global de la cultura. Subsistemas como el militar, el económico, en cierto sentido el educativo, pueden adquirir gran desarrollo también en el interior de una sociedad tradicional. **Pero ciertamente** no de tal forma que su desarrollo pudiera implicar el poner en cuestión los grandes sistemas simbólicos, que son los que dan cohesión a esa sociedad.

Un ejemplo típico de esta limitación del autodesarrollo de los subsistemas técnicos dentro de la sociedad tradicional es el caso de **Galileo**, que tuvo que prestarse a un «renuncio» cuando su interpretación científica de la astrofísica topa con los símbolos bíblicos; o (mejor dicho), no propiamente con los símbolos bíblicos sino con la interpretación simbólica que de esos signos bíblicos hacía la sociedad histórica en la que él vivía. Galileo acepta «forzadamente»—es una **praxis comunicativa forzada**—que, para vivir en su sociedad, aunque privadamente pudiera descubrir muchas cosas, públicamente debía aceptar el control de los grandes poderes simbólicos que tienen a su cargo la cohesión de esa sociedad. Otro ejemplo sencillo podría ser la **usura**, como comportamiento técnico que da lugar a la práctica económica de prestar dinero en su **valor estimado**. Evidentemente que también en la Edad Media se da una estimación racional de lo que vale el dinero prestado en determinadas circunstancias. Pero no se permitía que la mera racionalidad económica pusiera en cuestión los sistemas simbólicos en que estaba basada la comunicación y, por tanto, el consenso en la sociedad tradicional.

¿Cuándo se hace posible por primera vez—según Habermas—que los subsistemas de acción técnica (ciencia y praxis militar, p. ej., sistema escolar, planificación familiar, la economía, el derecho) rompiendo el secuestro de las cosmovisiones simbólicas, se emancipen? Cuando también se hace posible técnicamente implementar un desarrollo, de esos mismos sistemas, permanente indefinito, permanentemente nuevo. ¿Y cuándo sucede esto? Con ese doble acontecimiento, a la vez técnico y económico, que supone el capitalismo. Con el «**technologically induced economic growth**», como les gustaría decir a **Berger-Berger-Kellner** (1). Sólo entonces se hace posible históricamente un desarrollo de los subsistemas técnicos no censurados, no controlados por las representaciones simbólicas que mantienen la cohesión de la sociedad tradicional. Pero, cuando esos subsistemas efectivamente despegan para un desarrollo no-limitado, ponen también en cuestión el derecho de las tradiciones de carácter religioso, de carácter ético-simbólico, para configurar la vida social. Mas ese derecho es pues-

(1) BERGER, P., BERGER, B., KELLNER, H., *The homeless Mind*, Vintage Books, 1973.

to en cuestión fácticamente, por el imparable desarrollo de los subsistemas técnicos. Según Habermas—quien por lo demás sigue en esto las líneas más caracterizadas de la clásica sociología alemana de la secularización—desde ahora las grandes tradiciones simbólicas del pasado, si perviven, perviven como «poderes de fe» de los individuos o de los grupos, privatizados, pues, pero no como «poderes públicos» capaces de configurar un género de sociedad. Pero, incluido en este grave proceso se encuentra un decisivo interrogante: ¿cómo encuentra sentido y solidaridad el nuevo género de sociedad, si el desarrollo técnico abandona para siempre las configurantes tradiciones simbólicas?

4.3. **La ideología liberal.** El capitalismo liberal, como primer fruto de la nueva época, contesta a tal interrogante de manera absolutamente optimista. El propio capitalismo liberal como sistema lleva consigo la pretensión de que ahora ya no es necesario para la organización de la sociedad ningún principio exterior a la propia y espontánea organización económica de esa misma sociedad. No es necesario el recurso a ninguna clase de tradiciones simbólicas de la Humanidad, sean religiosas, éticas o metafísicas. Porque para organizar la sociedad económica basta el «libre cambio», ese hecho económico elemental, a la vez espontáneo y ético (fundador de libre convivencia). Ese hecho elemental de carácter técnico, en cuanto económico, conlleva la legitimación única de su propia «naturalidad»: «Yo te doy a ti lo que tu artículo vale; tú me das a mí lo que merece, lo que yo te doy a cambio.»

Pero ocurre que lo que aquí se compra y se vende es el trabajo humano. El capitalista, detentador de la gran máquina industrial (la herramienta tecnológica que, sin competencia posible, surge en el XVIII europeo) dice realmente, a través de la ideología del libre cambio: «Yo te doy para que puedas justamente vivir; te doy lo que para mí vale tu trabajo: dame tú tu trabajo.» El capitalismo no quiere caer en la cuenta de que, bajo el aparente hecho económico sobrio y elemental, se oculta una ideología: una forma violentada de comunicación, un pacto despótico.

Las cosas, pues, no son tan simples como las vio el optimismo primero de la ideología liberal. Habermas sigue bastante fielmente a Marx en su teoría de las crisis cíclicas a las que el capitalismo está sometido inexorablemente. Más aún, la posterior evolución económica y política le parece a Habermas que ha confirmado que el capitalismo se autodestruiría si no fuera por la continua acción correctora de un Estado que ha tomado a su cargo la perpetuación del sistema. La acción estatal correctiva de la crisis estructural del capitalismo tiene tres vectores más importantes: a) dulcificación y aminoración de las crisis; b) corrección de la inflación y del paro; c) aminoración continua de las desigualdades sociales producidas por el sistema. Ahora bien, si el Estado tiene que intervenir para que el capitalismo no se destruya—contra los pre-

supuestos del capitalismo liberal—también es cierto que este capitalismo tardío, balanceado por la ayuda y la corrección estatal, persiste y, a juicio de Habermas, con vida bastante notable y duradera—contra los presupuestos del marxismo clásico.

4.4. **Los costos morales y políticos de la persistencia del capitalismo.** Ahora bien, la creciente intervención estatal induce serios problemas, por dos razones fundamentales. Desde el punto de vista del sistema económico prevalente, e. d. del capitalismo, la creciente intervención estatal (o del sistema político-administrativo), representa una crisis de la **racionalidad económica**, tal como el capitalismo la concibe. Efectivamente, al intervenir el Estado en función de los intereses generales de la sociedad, quedan disminuidos y contrariados los intereses particulares de los capitalistas. La racionalidad autónoma del sistema económico en su especificidad capitalista queda desmochada y perennemente amenazada. Pero algo paralelo sucede desde el punto de vista del sistema social y cultural: la perenne corrección por parte del Estado de la irracionalidad latente y rebrotante de la economía capitalista, da lugar o bien a una crisis de lealtad y de **legitimación** del conjunto del sistema o bien a una crisis de **sentido** (o a la conjunción creciente de ambas crisis).

Efectivamente, como el capitalismo sigue siendo real y últimamente contradictorio, el Estado sólo puede seguir consiguiendo la lealtad y adhesión de las masas, mediante el acentuamiento del carácter **tecnocrático** de la acción política, e. d. por el acentuamiento del carácter científico y técnico de los problemas y las soluciones políticas a plantear y resolver, lo que supone que tales problemas y soluciones—por principio—quedan secuestrados a la discusión pública, a la discusión moral y política de qué género de sociedad es el conveniente y digno del hombre. Pero esta tecnocratización de la acción política equivale a una despolitización de las masas en las sociedades capitalistas avanzadas; más aún, a una represión tecnocrática de la esfera de la moralidad del pueblo. Esta represión de la esfera moral sólo es posible porque el Estado logra la adhesión y la lealtad desencantada de las masas mediante las **gratificaciones generalizadas de la sociedad de consumo**.

El viejo esquema, pues, de la «barbarie» despótico-ilustrada queda revalidado. El «renuncio» a la discusión pública y a la calidad moral se consigue por la socialización del «Pan y Circo». En una palabra: la cohesión de la gran sociedad tradicional, montada sobre tradiciones simbólicas de carácter religioso, ético, metafísico, tiende a ser sustituida en las sociedades del capitalismo tardío por una cohesión lograda a través de la pragmática racionalidad del éxito: por el aseguramiento del trabajo, por el incremento de la seguridad social, por la socialización del espectáculo, e. d. por los «valores» del consumo. Pero el logro de la lealtad popular a

través de estos procesos de satisfacción hedónica supone un enorme «costo». Este a su vez tiene que ser endosado al sistema económico que aumenta así su irracionalidad.

5. La «barbarie» ilustrada

Esta forma de conseguir la necesaria **legitimación** o, lo que es lo mismo, una dosis suficiente de adhesión—aunque sea desencantada—popular al Estado, sin la que el Estado sería incapaz de corregir las contradicciones del capitalismo, es evidentemente **ideológica**. No responde a los intereses profundos de la razón, que—para toda la Escuela de Frankfurt—siguen siendo los ideales de una verdad y veracidad, de una justicia y de una libertad públicas. Tal legitimación es sólo una terapia de fármacos. Las masas son drogadas, con una droga a veces sutil, pero efectivamente droga.

Este resultado nos permite volver con mayor comprensión—tanto global como analítica—al tema central de este escrito: la presencia titánica de la barbarie en pleno siglo XX o, si se prefiere, en sus postrimerías. La primera generación de la Escuela de Frankfurt hace una apuesta llena de coraje y lucidez para conseguir que las grandes tradiciones simbólicas del pasado, los mitos religiosos, éticos y metafísicos, sean sustituidos por una tradición (a crear) de sentido y solidaridad. Pues lo que ellos ven con claridad es que no se trata tan sólo de sustituir aquellos grandes mitos que dieron su cohesión social a las sociedades tradicionales sino que hay que preguntarse críticamente con qué y cómo son sustituidos; la apelación tan sólo a la ciencia y a la técnica es ideológica; los nuevos mitos—los mitos modernos—pueden a su vez amaestrar a esa ciencia y esa técnica produciendo las formas más crueles del despotismo, la barbarie «ilustrada». Hay sin duda que apostar por la razón y la libertad. ¿Pero de qué razón y de qué libertad se trata, y cómo se legitiman éstas?

Para referirme a los grandes cuadros plásticos creados por Adorno y Horkheimer en su **Dialéctica de la Ilustración**, es de una belleza estremecedora e inquietante el capítulo que refiere el regreso de Ulises a Itaca. Volviendo de Troya a Itaca, hacia la patria, Ulises representa **al hombre en la búsqueda de la razón con raíces**, y en su regreso bordea de continuo la brutalidad deshumana del mito: Calypso, el Cíclope, Scylla y Caribidis, etc. Pero en su llegada a Itaca, Homero nos canta algo terrible. El hombre que regresa a la búsqueda del hogar de la razón, desencantado del **epos** mítico, se venga de las **hetairas**, que han entretenido a los pretendientes de su esposa durante su ausencia, colgándolas de la chimenea hogareña. El canto homérico comenta: «Un estremecimiento que duró sólo un segundo.» Adorno y Horkheimer comentan incisivamente el comentario. El hombre de la razón bus-

cada, se venga de la pasada sinrazón con un nuevo desmán brutal: la razón recae en la barbarie.

Los tres primeros autores de la Escuela Crítica de Frankfurt, al incitarnos a una apuesta llena de lucidez y coraje para que la raza humana recupere la historia del sentido y de la solidaridad en los nuevos contextos industriales o postindustriales, no nos aseguran de que ello vaya a acontecer por no sé qué automatismo de la historia. Nos vacunan contra los automatismos. Por el futuro hay que apostar. Esta advertencia queda radicalizada en el último Horkheimer al que, por lo mismo, algunos consideran ya senil. Yo no lo estimo así. En el último Horkheimer, sobre todo en su famosa entrevista en el *Spiegel*, se encuentra aquella enigmática afirmación en que se dice que **toda política que no vuelve a ser metafísica y teológica** no va hacia la liberación del hombre. No se trata de ninguna apologética oscura y clandestina de la «restauración». Es una neta advertencia de que la razón política deja de serlo cuando no vive de la razón global, que prohíbe toda reducción del hombre con el pretexto de guiarlo más seguramente. El peligro de recaer en sociedades, si no de tipo totalitario, sí de tipo autoritario muy fuerte, está ahí. Y los símbolos tradicionales que han dado cohesión a la existencia social, en definitiva, pueden ser sustituidos por la fuerza de la represión tan sofisticada como se quiera, pero en definitiva represión. Una política no enraizada en la búsqueda de sentido acaba siendo represiva.

6. La alternativa de Habermas: la sociedad moralizada

En este punto hay una clara diferencia entre Habermas y la generación anterior de la Escuela de Frankfurt. Creo que es innegable que la primera generación, compuesta por autores judíos, conserva una sintonía radical con el mundo de la religión bíblica, una sintonía de marcado carácter escatológico y redentivo (tal sintonía no sólo me resulta «simpática» en cuanto cristiano, sino que encuentro en ella como intelectual una cuestión abierta irreprimible). Habermas es más de una pieza, más coherentemente, un «hijo de la Ilustración». Marxista crítico, pero marxista. Un intelectual que cree que el divorcio entre política y religión, entre política y cultura sólo se explica porque la religión realmente ha muerto.

Habermas cree que la Humanidad puede y debe recuperar el control de la dialéctica de la Ilustración. No es fácil y, sin embargo, es posible. ¿Cómo? Apunto una indicación sumaria. Para Habermas, el hombre que es trabajo, es de manera definitoria «lenguaje». Y en el lenguaje está siempre latente la irreprimible fuerza de la razón. Su reproche a Marx en el último libro que ha publicado, **Para la reconstrucción del materialismo histórico**, es que Marx, que ha visto muy claramente el carácter económico de la familia,

no le ha dado suficiente importancia a la familia como fenómeno **comunicativo**. De esta manera vuelvo a recuperar las dos categorías que expuse al principio. Pero el lenguaje que define lo que el hombre es y puede ser, sólo es posible por una anticipación de la situación ideal del diálogo: por una anticipación de una sociedad justa, libre, veraz y «facedora de la verdad», única en la que el «lenguaje» como comunicación entre los hombres, deja de ser violencia.

Aunque no lo hayamos conseguido hasta ahora, aunque estemos sometidos a la experiencia traumática de múltiples fracasos, el hombre sigue hablando porque a la vez anticipa y espera una sociedad donde la verdad, la justicia y la libertad posibiliten la comunicación verdadera. Mientras tanto el diálogo humano sufre violencia y, por tanto, bulle irredento. Es, pues, en las mismas condiciones transcendentales del hombre como lenguaje, donde Habermas cree encontrar la irreprimible dialéctica hacia un consenso de la razón.

Hay en esta visión algo de muy verdadero, aunque resulta al mismo tipo utópico-idealista y, por tanto, demasiado formalista. Creo que hay que preguntar más reciamente por las **condiciones materiales** de los procesos políticos que lleven a una sociedad de más verdad, justicia y libertad y, al mismo tiempo, por las **condiciones ontológicas** de ese mismo proceso, si es que éste no ha de resultar «decisionista» (pregunta que me vuelve a acercar, por encima de Habermas, a Adorno y Horkheimer).

Dicho de otra manera, desde Kant (y Habermas sigue muy ligado a Kant) se pregunta siempre por el **deber ser**; pero para mí y para muchos otros conmigo, la pregunta del «deber ser» se frustra últimamente siempre cuando no va acompañada por la pregunta por lo **que es**, por la pregunta por la realidad o por el ser. Dicho muy provocativamente: esta visión del problema me acerca a los planteamientos del primer Zubiri y de un Heidegger demasiado desconocido en España. Las preguntas por el **deber ser** del hombre pasan por las preguntas por el ser y el poder ser, por la clásica pregunta kantiana en torno «a qué podemos esperar». La medida de nuestra alienación no viene dada sólo por la represión de la esfera de la moralidad, sino antes incluso por la represión de la pregunta por la esfera del ser y del poder ser. Incluso tiende a creer que la represión de la esfera de la moralidad tiene sus raíces en la represión de la esfera del ser y el poder ser, represión que hace posible las condiciones históricas funcionalistas y pragmatistas en que surge la moderna sociedad industrial (tanto capitalista como socialista).

Evidentemente que esto tiene que ver con lo que clásicamente se ha llamado religión, y con el pensamiento religioso. No se trata de hacer al final, como un prometedor «happy end», apolo-

gética. Pero he de reconocer que la falta de vigor contemporánea en el encaramiento teórico del problema religioso del hombre, como problema **de las raíces del ser del hombre**, me tiene profundamente insatisfecho. Esa insatisfacción, ya lo he dicho antes, no sólo me acerca a muchos temas de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, sino también a los temas clásicos de E. Bloch como pensador pariente. Con ello quiero acabar: sospecho que no todo son ganancias en los nuevos planteamientos de la Escuela Crítica de Frankfurt revalidado por J. Habermas. Hay algo profundo que me temo que se haya perdido. Para tratar de aludirlo, citaré un texto conclusivo de Adorno: «la experiencia de que el pensamiento que no se decapita a sí mismo desemboca en trascendencia, hasta llegar a la idea de la constitución de un mundo, en el que no sólo se haya abolido todo el dolor, sino en el que el irremediablemente pasado pueda ser remediado» (**Negative Dialektik**, Suhrkamp, 1966, pág. 393). La razón, ciertamente, no puede andar ligeramente por los caminos del deseo. Pero nunca llega a sí misma mientras no trata de otear, para andarlos, los caminos de la esperanza. Mientras tozudamente no insiste en dar con la razón de la esperanza.

La ciencia y la técnica como ideología *

Por Augusto HORTAL **

La ciencia y la técnica en las sociedades de capitalismo avanzado no son sólo las fuerzas productivas que garantizan la viabilidad real del sistema económico, sino que proporcionan también la ideología que encubre, legitima y hace aceptable el sistema vigente de explotación económica y dominación social.

La ciencia y la técnica configuran nuestro modo de vivir. Nuestra sociedad no se entiende ni se sostiene sin ellas. Ellas configuran nuestra esperanza de vida, nuestra concepción del mundo, nuestra movilidad física, nuestro nivel de consumo, etc. Nuestro mundo cultural y nuestras mismas ideas sobre el hombre están hondamente impregnadas por los conocimientos científicos y técnicos. Sólo el avance científico y técnico nos garantiza poder seguir o tener que seguir viviendo como vivimos... para bien y para mal.

Acabar con la ciencia sería volver a formas insoportables de vida en muchos aspectos. Incluso contra los excesos de la ciencia y de la técnica (llámense destrucción del medio ambiente o deshumanización de la sociedad) no tenemos más remedio que utilizar la ciencia y la técnica. El idilio de un mundo precientífico, que nunca existió en el pasado, tiene que quedar para la nostalgia legítima de los poetas y para la denuncia de los inconformistas, válida como correctivo pero inviable como alternativa.

Ciencia, técnica y sociedad

Cuando se habla con científicos dedicados a la investigación y a la enseñanza de ciencias puras (no aplicadas), es muy corrien-

* El texto reproduce sustancialmente el de la conferencia que con el mismo título tuvo el autor en los ciclos sobre la Escuela de Frankfurt organizados por la Universidad de Comillas (Mayo 1978) y por el Club Politeia (enero febrero 1979). Agradezco cordialmente al Club Politeia la rapidez y precisión de la transcripción hecha, que me ha permitido utilizarla en la redacción definitiva que aquí se presenta.

** Profesor de Ética en la Universidad de Comillas.

te escuchar de sus labios una negativa rotunda a que se considere **per modum unius** la ciencia con la técnica. La ciencia, nos dicen, busca el saber y se desentiende de sus aplicaciones; por eso la ciencia debe ser absuelta de las repercusiones sociales que su aplicación técnica pueda originar. Veamos qué hay de verdad en estos planteamientos.

Durante muchos siglos la técnica se desarrolló independientemente de la ciencia. La **téchne** griega o la **ars** latina eran algo así como una habilidad adquirida para dominar determinados campos de la actividad humana artesanal, artística o de otro tipo. La medicina, por ejemplo, tenía más de técnica que de ciencia, era una acumulación de experiencia activa en la aplicación de determinados remedios sin entrar demasiado a profundizar en la fisiología, en la bioquímica, etc. La ingeniería, la arquitectura, etc., descansaban también en gran parte sobre esos mismos presupuestos artesanales, gremiales, no estrictamente científicos. Y es que el espíritu griego, del que ha surgido mucho de lo que el espíritu occidental ha sido a través de los siglos, no concebía que pudiese haber ciencia estrictamente hablando (**episteme**), sino de las cosas inmutables, de las cosas que necesariamente son como son. Sobre las cosas que cambian puede haber arte, pero no ciencia. El griego concibe la teoría, la vida teórica (**bíos theoretikós**) como la dedicación cuasi-religiosa a la contemplación de la realidad por sus causas necesarias, independientemente de todo uso y aplicación.

La ciencia moderna nace en ambiente racionalista. Salvo raras excepciones, los grandes científicos del comienzo de la Edad Moderna—Descartes, Gassendi, Newton, etc.—no están interesados en desarrollar una ciencia aplicable. Recordemos que es la astronomía, la menos manipulativa de las ciencias, la primera que hace grandes avances. Lo que buscan estos científicos es una explicación deductiva de la realidad, sin atender a la posible relevancia técnica de sus construcciones sistemáticas. Galileo Galilei incorpora un **ethos** experimental que poco a poco va a ser decisivo para el avance científico, pero que durante mucho tiempo no se ve como contrapeso sino como complemento del deductivismo racionalista, al margen de todo pragmatismo. Tan sólo F. BACON, autor que hay que situar en el ambiente de los ingenieros renacentistas del siglo XVI, puede ser considerado como precursor del pragmatismo científico («saber es poder»). Durante varios siglos permanece su pragmatismo como algo marginal a las corrientes del desarrollo científico. Sólo en el siglo XIX pasa a ser figura central por su afinidad con los nuevos planteamientos de la ciencia.

La revolución industrial lleva consigo y tiene en su raíz el desarrollo de una tecnología que aprovecha los conocimientos científicos. Inicialmente la ciencia sigue su curso, independiente. Pero

a medida que los progresos técnicos de la revolución industrial van teniendo éxito y van siendo aceptados, ese éxito revierte sobre la misma ciencia que cada vez se legitima más ante la sociedad precisamente por sus contribuciones tecnológicas. En el siglo XIX predomina la legitimación tecnológica de la ciencia.

Tras el desencanto que trae consigo el siglo XX con la guerra bacteriológica y química, con la bomba atómica y con el problema ecológico, es cuando algunos científicos empiezan a abogar por una distinción tajante entre ciencia y técnica. El científico se desentiende de aquello que otros hacen con su ciencia, y pretende entroncar con el ideal griego de la ciencia pura. Pero ya es tarde, y sólo lo logra al nivel de su conciencia individual y de sus motivaciones personales. Si nos atenemos a lo que hoy es la ciencia en las sociedades industriales avanzadas, podemos decir que el interés tecnológico ha institucionalizado la investigación científica al servicio del avance tecnológico. La curiosidad y el amor a la ciencia pueden ser los móviles personales de uno o de muchos científicos, pero la actividad de la inmensa mayoría de ellos está en función de los intereses institucionales. La sociedad proporciona los fondos de financiación, las estructuras de plausibilidad y el control social del rendimiento de la actividad científica en atención al avance tecnológico mediato o inmediato que espera obtener.

Por eso, ateniéndonos al fenómeno sociológico global, a lo que es la ciencia en nuestra sociedad (no necesariamente a las motivaciones personales de este o aquel científico) existe plena continuidad entre ciencia y técnica; ambas son muy interdependientes entre sí tanto por su localización social como por la función que desempeñan. Ambas son las fuerzas productivas más caracterizadoras del sistema económico en que vivimos. Nuestra sociedad puede ser llamada de capitalismo avanzado atendiendo a las relaciones de producción, y sociedad científico-técnica si nos atenemos a las fuerzas productivas como elemento caracterizador.

Concepto de ideología

«Ideología», en nuestro lenguaje corriente, suele ser un término bastante anodino. Solemos hablar de «ideología» para referirnos a determinada manera de pensar, a un conjunto de ideas programáticas compartidas por un grupo; ideas que a su vez caracterizan a dicho grupo.

En su origen el concepto de ideología es bastante más polémico, peyorativo; tiene una dimensión de denuncia, y la crítica de las ideologías, según eso, es una forma de lucha política. En este sentido denunciador y crítico entiende el término «ideología» toda

la tradición marxista no dogmática, empezando por Karl Marx y terminando por la Escuela de Frankfurt.

La ideología es un mecanismo de legitimación del poder. Allí donde se ejerce el poder llana y simplemente no hay, propiamente hablando, ideología. La ideología pretende convencer, no le basta con vencer. No se trata, por supuesto, de convencer con razonamientos válidos y datos objetivos, sino de convencer a base de encubrir y legitimar con apariencias una realidad social que se disfruta ventajosamente. También puede consistir la ideología en autoengañarse buscando compensaciones ilusorias a la situación de desventaja que se padece. Para que haya ideología tiene que haber unas relaciones de poder opacas, enmascaradas. La ideología legitima y encubre una situación de dominación social.

Por tanto, cuando los autores de la Escuela de Frankfurt hablan de la ciencia y la técnica como ideología de la sociedad de capitalismo avanzado esto es lo que nos quieren decir. La ciencia y la técnica ejercen en nuestra sociedad la función encubridora y legitimadora de la dominación social existente.

Esto no debe entenderse como reduccionismo pragmatista de la verdad científica. La verdad científica no es reducible a la función social que esa verdad puede ejercer en un determinado contexto social. Los autores de la Escuela de Frankfurt no denuncian la verdad o falsedad de esta o aquella afirmación científica, de este conjunto de afirmaciones científicas, sino el papel que ese conjunto de afirmaciones científicas (presumiblemente verdaderas y comprobadas) están ejerciendo de hecho en nuestra sociedad.

Comprobar la verdad o falsedad de una afirmación científica es una cosa y, otra distinta constatar la función que dicha afirmación o el conjunto de las ciencias desempeña en la sociedad actual. Lo que aquí se cuestiona es el mismo planteamiento de la ciencia. Escribe Horkheimer:

«El aspecto ideológico de la ciencia suele ponerse de manifiesto más que en el hecho de contener afirmaciones erróneas, en su falta de claridad, en sus perplejidades, en su lenguaje encubridor, en sus planteamientos y métodos, en la dirección de sus investigaciones y, sobre todo, en todo aquello ante lo que cierra los ojos. (1).

La ciencia y la técnica como ideología

Horkheimer y Marcuse denunciaron ya en los años 30 el larvado carácter político de la ciencia y de la técnica en la sociedad

(1) «Bemerkungen über Wissenschaft und Krise» (1932), en: *Kritische Theorie* I, p. 6.

de capitalismo avanzado. La afirmación es particularmente grave, teniendo en cuenta la tradición de pensamiento ilustrado y marxista en que se sitúan los autores de la Escuela de Frankfurt.

La ciencia y la técnica se abren camino en la Edad Moderna prometiendo liberar al hombre de todas sus servidumbres, de las servidumbres naturales como la enfermedad y la escasez, y de las servidumbres sociales como la opresión y los prejuicios. Y ahora resulta que, andando el tiempo, la ciencia y la técnica han pasado a ser un instrumento más de destrucción de la naturaleza y de dominación del hombre por el hombre. La ciencia y la técnica ya no son ilustración, impulso crítico y liberador, sino instrumento de destrucción y de opresión.

Mientras existía una denominación directa de unos sobre otros, existía la esperanza de transformar esas situaciones de dominación e irse liberando. Cuando los mismos instrumentos de liberación, los productos del ingenio humano, se vuelven contra el hombre, parece imposible liberarse sin destruir aquellos mecanismos que nos son indispensables para seguir viviendo. Estamos en la situación del aprendiz de brujo que sabe desencadenar, pero no controlar los poderes conjurados.

En perspectiva marxista, la denuncia del carácter ideológico de la ciencia y de la técnica en nuestra sociedad es todavía más dramática. El materialismo histórico nos presenta la historia como una sucesión de etapas caracterizadas por un tipo de fuerzas productivas y una forma de configurarse las relaciones sociales. Existe una correspondencia dialéctica (de contradicción dinámica tendente a la superación) entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En esta relación dialéctica el papel decisivo en la dinámica histórica corresponde al desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, al trabajo humano y todas las técnicas instrumentales y organizativas que lo potencian. No será posible detener el progreso histórico porque las fuerzas productivas se seguirán desarrollando y terminarán por hacer saltar todas las configuraciones sociales, todas las relaciones de producción que dividan la sociedad en clases.

Esta fe progresista es la que se resquebraja en su núcleo al detectar el carácter ideológico de la ciencia y de la técnica, las fuerzas productivas más caracterizadoras de nuestro sistema económico. La afirmación es grave: la revolución marxista que se había quedado sin sujeto revolucionario con la integración de las clases asalariadas en el sistema de producción y de consumo, pierde ahora su más fiel aliado, el último que le quedaba y que hasta ahora había sido el decisivo: las mismas fuerzas productivas. Hasta ahora las fuerzas productivas habían ido superando todos los estancamientos clasistas en las relaciones de producción; al llegar a la sociedad de capitalismo avanzado, esas mismas fuerzas

productivas en forma de tecnología y ciencia terminan por ser opresoras, mantenedoras del sistema de dominación. La ciencia y la técnica ya no son ilustración, liberación de servidumbres y prejuicios, impulso crítico y revolucionario que arremete contra unas relaciones de producción ya caducas, sino factor de legitimación de la organización social existente.

* * *

Las grandes sociedades tradicionales (el imperio persa, el romano, etc.) se caracterizan, según Habermas, por tener un poder central y mitos compartidos que legitiman el orden social y con él el reparto desigual de los bienes de esa sociedad entre las diferentes clases. Se trata, pues, de una legitimación mítica, pero directa, del poder político. Por su mismo carácter esa legitimación se impone a los individuos: a éstos no se les pregunta si ese poder es legítimo o no, sino que esa legitimidad le viene al poder «desde arriba», los reyes son «herederos de los dioses» o «reyes por la gracia de Dios», los profetas son «ungidos por el Señor», etc.

Con el desarrollo científico y técnico—sigue afirmando Habermas—, en la sociedad de capitalismo naciente, van perdiendo vigencia los mitos; va ganando terreno cada vez más lo que es producción humana, y lo que es hacer depender las relaciones sociales del control humano. La sociedad moderna no legitima el poder político sacralizándolo, sino «desde abajo», por elección. El poder no tiene un origen divino, sino que se basa en el pacto social; se ejerce por delegación de los ciudadanos y en su nombre.

El orden social tiene una forma de legitimación parecida. La ideología propia de la sociedad capitalista naciente—en el estadio liberal del capitalismo—es la del intercambio igualitario y libre. Las relaciones sociales, incluyendo las laborales y mercantiles, se tratan de presentar como intercambio igualitario y libre. Y esta idea oculta y legitima la dominación social existente. Según esta ideología todos somos libres e iguales para ofrecer nuestros productos y adquirir los de otros en el mercado. Venderemos y compraremos, según eso, el precio que libremente estipulemos. La oferta y demanda libres darán la resultante de los precios del mercado. La legitimación no viene, tampoco aquí, «desde arriba», sino que está vinculada al mismo proceso de trabajo social. Nos hemos puesto de acuerdo, sea en el pacto político sea en el intercambio comercial. Es, por tanto, una legitimación «desde abajo», que depende de los mismos actores sociales.

La obra de Marx tiene como uno de sus ejes fundamentales la crítica de esta ideología. Muestra cómo en una sociedad en que existen propietarios de los medios de producción (capitalistas) y asalariados, el intercambio libre e igualitario sólo es aparente. Se trata en realidad de un intercambio desigual y forzoso para los

que no tienen otra cosa que llevar al mercado que su propia fuerza de trabajo. La igualdad y la libertad—según Marx—sólo son un manto ideológico con el que se enmascara la desigualdad y la dependencia.

La estabilidad del sistema capitalista en su fase liberal, está amenazada, por una parte, por sus crisis cíclicas, y por otra, por el progresivo proceso de empobrecimiento de la clase asalariada. Para Marx, ambas amenazas terminarían por dar al traste no sólo con la forma de producción capitalista, sino con toda forma de explotación. Lo que de hecho ha ocurrido es que la clase asalariada, lejos de empobrecerse progresivamente, ha ido viendo crecer su capacidad adquisitiva. Y este hecho, lejos de perjudicar, ha beneficiado al capital que ha visto incrementado así en intensidad sus mercados, y ha ganado la lealtad de los asalariados al sistema. Por otra parte, ha ido creciendo el papel económico del Estado como estabilizador del sistema, atenuando las crisis y supliendo los desequilibrios. Nada de esto ha sido posible sin el avance tecnológico basado en los conocimientos científicos.

Con estas transformaciones fundamentales que acabamos de esbozar tenemos caracterizado el nuevo sistema económico: la economía social de mercado, o, como prefieren decir los autores de la Escuela de Frankfurt: el capitalismo avanzado. Los rasgos decisivos son el incremento del intervencionismo estatal, dirigido a asegurar la estabilidad del sistema, y una creciente interdependencia entre investigación y técnica, que hace de la ciencia la primera fuerza productiva.

En esta nueva situación la ideología ya no consiste en ocultar y legitimar la desigualdad entre las clases, manteniendo la apariencia de igualdad y libertad en los intercambios. La desigualdad entre capital y asalariados se ha hecho patente; es un hecho que la ideología ya no puede enmascarar. Esto hace necesarios nuevos tipos de legitimación tanto del poder político como del sistema social. La ciencia y la técnica desempeñan esta función en las sociedades de capitalismo avanzado. Ellas no son sólo las fuerzas productivas que garantizan la viabilidad real del sistema económico, sino que proporcionan también la ideología que encubre, legitima y hace aceptable el sistema vigente de explotación económica y dominación social.

La ciencia y la técnica crean y mantienen la expectativa de que se van a poder cumplir las diferentes aspiraciones de los grupos sociales, a pesar de que éstas sean antagónicas. Todo problema pasa a ser cuestión técnica, soluble a corto, medio o largo plazo. Si el capital tiene que seguir percibiendo beneficio (sin lo cual dejaría de invertir y dejaría de ser capital), si a la vez los asalariados deben aumentar su capacidad adquisitiva; si además el aparato estatal debe intervenir cada vez más y tener recursos

fiscales propios, tiene que haber una potenciación institucionalizada de las fuerzas productivas. Eso es lo que en parte logran la ciencia y la técnica, y en parte prometen más allá de sus propios logros. Se crea entonces el espejismo del desarrollo tecnológico ilimitado y la promesa implícita de que en el futuro podrán ser satisfechas las apertencias de las personas y de los grupos que están en la escena social.

La lealtad al sistema no necesita apelar a mitologías impuestas desde arriba, ni responde a una confianza en una básica igualdad de oportunidades, sino que se basa en la promesa de progreso y mejora para los diferentes grupos que aceptan el sistema. Toda alternativa global, al carecer inevitablemente de la instrumentación tecnológica de la que dispone el sistema social vigente, aparece como una aventura descabellada, como sueño romántico al margen del realismo que impone la viabilidad técnica de nuestros proyectos.

Sólo el crecimiento de las fuerzas productivas, y la misma institucionalización de ese crecimiento, hace posible financiar a la vez el beneficio del capital, el creciente consumo de las masas asalariadas y el aparato burocrático estatal. Todo eso y la misma estabilidad política dependen del desarrollo tecnológico y científico, y la lealtad de los distintos grupos queda garantizada por las promesas de progreso social que encierra el desarrollo tecnológico.

El precio que se paga a cambio es el de la progresiva tecnificación de la sociedad en todos sus niveles. Los problemas sanitarios, los problemas de escolarización, de crecimiento de las inversiones, de disminución del paro..., todos son, en apariencia, problemas técnicos. El mismo mercado, que pretendía ser la expresión objetiva de las necesidades y deseos de la población, es también objeto de programación tecnológica. La publicidad y el marketing crean mercados y amplían los existentes. El individuo humano termina por desear lo que la sociedad le ofrece, y no se le ocurre demandar lo que ella no le puede dar.

La misma política, bajo los efectos de la tecnificación de la vida social, pasa a ser una tarea eminentemente técnica. El Estado acumula cada vez más funciones correctoras de los errores y desequilibrios del sistema. Desempeñar esta función con éxito es, cada vez más, un conjunto de problemas técnicos. La política consiste en administrar el sistema, corrigiendo sus desequilibrios, y en fomentar el progreso tecnológico. La democracia mantiene sólo la ilusión de elegir entre distintos líderes. Pero lo que unos y otros han de hacer es administrar el sistema de forma que crezca el producto nacional bruto, que se reparta, que haya beneficios. Más que alternativas de programas políticos propiamente dichos, lo que existen son alternativas de equipos gestores.

La tecnocracia es, pues, la forma natural del estado en la sociedad de capitalismo avanzado. Los mejores gestores serán los técnicos que obtengan mejores resultados. Y esos resultados se definen en términos de beneficio abstracto, de consumo y seguridad. La tecnificación de la política es la solución para todo. El planteamiento técnico de la convivencia termina haciendo desaparecer el planteamiento comunicativo. La vida social es un conjunto de problemas técnicos.

La ciencia (no sólo la técnica) está implicada en todo este proceso ideológico en cuanto que ella es, y está institucionalizada para ser, la condición de posibilidad del desarrollo tecnológico. Aparte de esto, la ciencia reviste su propia forma de ideología. La forma propia de ideología de la ciencia en la sociedad de capitalismo avanzado es el positivismo. El positivismo consiste en desligar a la ciencia de toda referencia al contexto social en el que nace y al que trata de servir, reduciéndola a ser una colección de datos y correlaciones sobre hechos, lo que permite la manipulación tecnológica, pero no permite en cambio cuestionar la misma configuración social en la que vive, el marco de referencia que desde esa misma sociedad le viene impuesto.

* * *

Frente a esto la teoría crítica de la sociedad trata de recuperar la visión crítica del quehacer científico, resituándolo en su contextualidad social, y preguntando por la configuración histórica que actualmente tiene y los factores determinantes de esta configuración. Desde esta perspectiva, la ciencia y la técnica de nuestra sociedad, que se presentan a sí mismas como el máximo exponente de racionalidad (y racionalización), quedan desenmascaradas como formas recortadas y problemáticas de esa racionalidad.

Con ello no se trata de poner en duda esta o aquella afirmación o conjunto de afirmaciones de la ciencia. No se trata de establecer nuevos presupuestos lógicos o metodológicos. Se trata de recuperar el sitio de la ciencia, que nació al servicio de la emancipación natural y social de los individuos y está pervirtiendo ésta su función. La ciencia no es un producto del capricho humano, ni siquiera un instrumento neutral al servicio de los intereses establecidos, sino un intento de potenciación racional de los intereses constitutivos de la especie humana: dominio de los procesos naturales para protegerse de ellos y ponerlos al servicio del hombre y comunicación interhumana libre de opresión.

Sólo en la medida en que la ciencia reconstruye su arraigo constitutivo en estos intereses, podrá servir al proceso de emancipación.

Perspectiva española

El contexto español da un trasfondo de ironía a las ideas que hemos expuesto. Entre nosotros no es ciencia y técnica (especialmente propia) lo que sobra, como para ponerse a criticarlas. Más que de los efectos ideologizadores de la ciencia habría que hablar de los residuos arcaicos y de las dependencias foráneas que no permiten prosperar un movimiento serio de institucionalización de una ciencia y de una tecnología propia. Los caciquismos que anidan en tantas esferas de la ciencia institucional española, los nepotismos ideológicos en la promoción de científicos, la aspiración al funcionariado como meta profesional que garantiza seguridad y **status** al margen del rendimiento profesional, la envidia, la miopía de las élites que están más dispuestas a favorecer la colonización de la tecnología extranjera y la fuga de cerebros que a crear condiciones de rentabilidad a largo plazo, etc. Todo esto, al hablar de la situación real de la ciencia en España (o por mejor decir, de la ciencia española), debería tener más relieve e importancia que las ideas recogidas aquí sobre el papel ideológico de la ciencia y de la técnica en el capitalismo avanzado.

Sin embargo, lo anterior no es todo. En España, como dice Menéndez Pidal, se dan a la vez los frutos precoces y tardíos. Estamos de vuelta antes de haber ido. Nos interesamos por la crítica ideológica de la ciencia y de la técnica antes que por la institucionalización del desarrollo científico y técnico. Hemos tenido tecnocracia antes de tener desarrollo tecnológico. El cientismo precede a una infraestructura científica seria. Hay positivismo antes que ciencias positivas.

Entre nosotros también han hecho acto de presencia los nuevos tipos de legitimación. Somos una curiosa mezcla de feudalismo y capitalismo no ya avanzado sino caduco y decadente. Estas discronías, esta peculiar simultaneidad del atavismo y la precocidad puede ser también una oportunidad que aprovechar. El hecho de llegar tarde a la evolución tecnológica podría servirnos, tal vez, para ahorrarnos las enfermedades infantiles del desarrollo tecnológico; podríamos, al menos, ahorrarnos los encandilamientos del neófito. A esto se añade nuestra progresiva integración en el marco de influencia de las sociedades técnicamente avanzadas. Desde esta perspectiva, no es superfluo hacerse eco de la crítica que la Escuela de Frankfurt hace del papel ideológico de la ciencia y de la técnica en nuestra sociedad.

Si se exceptúan las generaciones más jóvenes, muchos españoles de los que actualmente viven han podido tener experiencia directa de las distintas formas de legitimar el poder político y el sistema social. El intento del régimen que nace de la victoria en la guerra civil es retomar la historia desde donde « se desvió », restaurar un tipo de legitimaciones tradicionales, religiosas, « desde

arriba». La guerra civil se denomina «cruzada», el Jefe del Estado es «caudillo de España por la gracia de Dios», y los Principios Fundamentales del Movimiento lo presentan como responsable «ante Dios y ante la Historia», a la vez que pretenden dar poder regulador suprahistórico a las ideas religiosas del catolicismo. La legitimidad no se construye «desde abajo», sino que viene dada «desde arriba»; a los individuos sólo toca aceptarla.

Después de otros retoques parciales de legitimación aconsejados por la evolución política internacional, al final de los años 50, se emprende el empeño de cambiar la legitimación «desde arriba», recogiendo y codificando las expresiones de las que nos acabamos de hacer eco, con un nuevo tipo de legitimación. Salvando el mínimo inalterable al que hay que atenerse para mantener la continuidad de la pretensión inicial, se busca liberalizar otra zona, tomar contacto con los procesos de modernización de la producción, dejar que entren los mercados internacionales, buscando proporcionar a los españoles esas formas de legitimación, «desde abajo», que responden a las promesas de consumo creciente y seguridad.

Este intento dio resultado, aunque terminó cuestionando el equilibrio que inicialmente se buscaba. Las luchas reivindicativas, tanto de tipo social como de tipo político, durante la década que va de 1965 a 1975, pueden considerarse como resultado de la expansión progresiva del sistema de legitimación «desde abajo», que va desplazando al sistema de legitimación «desde arriba». Y la misma transición, desde la muerte de Franco hasta la aprobación de la Constitución, no sería en esta perspectiva sino la consolidación jurídica de ese nuevo sistema de legitimación.

Esto es importante a la hora de diagnosticar las raíces que tiene el nuevo sistema en la mentalidad de la población. El sistema vigente de legitimaciones gira más en torno al consumo individual y la seguridad personal que en torno a las libertades públicas o el régimen de partidos. En el momento que se ve amenazado el consumo, el puesto de trabajo o la seguridad pública, está en peligro la lealtad al mismo sistema. Surgen entonces expresiones tales como «Con Franco vivíamos mejor», «Esto con Franco no pasaba», etc., que no están comparando regímenes políticos entre sí, sino situaciones personales.

Desde esta perspectiva las alternativas de gobierno, más allá de las retóricas y de los personalismos, son la gestión pragmática del presente (política de centro-derecha, la haga quien la haga) o una gestión que va buscando una posible superación del marco referencial de reivindicaciones y de condicionamientos actuales (política de centro-izquierda, difícil de predecir si es posible que alguien la haga y que se la dejen hacer). Una y otra opción tienen que ser o, al menos empezar siendo, gestión técnica del bienestar

social. La inseguridad, el desempleo, la pérdida de la capacidad adquisitiva de los asalariados y del beneficio por parte del capital, hace surgir enseguida las nostalgias del pasado autoritario y la búsqueda de nuevos «padres». Por si fuera poco, las dependencias tecnológicas, científicas, financieras, estratégicas y culturales hacen que dichas opciones queden mediatizadas por el contexto internacional.

No están las situaciones en la era tecnológica para grandes aventuras políticas. ¿No hay alternativa? Es muy difícil encontrarla. La dirección de búsqueda, siguiendo la inspiración de los autores de la Escuela de Frankfurt, debe tomar distancia con respecto al exclusivismo del interés técnico, del interés de dominación que se articula unilateralmente en el proceso científico y técnico, y desarrollar en cambio el interés comunicativo y con él el emancipador.

Las zonas de intercomunicación personal, que son abundantes y densas entre nosotros, pueden ir adquiriendo relevancia política. Aquellos problemas de convivencia que no quedan integrados en la gestión tecnocrática del Estado ni en la oferta y demanda del mercado, deben tener cauces sociales y adquirir relevancia política. Pero no hay que ser ingenuos; en la medida en que esos intereses se abran camino con éxito, podrán mercantilizarse, tecnificarse, pasar a ser plataformas del aparato político.

A esta luz hay que ver también lo que se desprende del enfoque presentado, para la política cultural y científica. La cultura, tanto la enseñanza, como la vida cultural en general, y la ciencia como parte integrante de ella, no debe estar exclusivamente al servicio de la tecnificación del mundo. No debe ser mero instrumento de acceso al mundo de la producción material y del consumo, sino también acceso a la participación comunicativa en el universo social en que vivimos. La ciencia debería huir de la servidumbre tecnocrática, sin caer por eso en la privatización ni en la politización inmediateista. Necesitamos en España urgentemente una ciencia robusta, institucionalmente libre de lacayismos, que sea instancia que sabe articularse públicamente sin someterse a los inmediateismos políticos de los intereses del capital o de la Administración.

Marxismo y freudismo en la Escuela de Frankfurt

Por Enrique MENENDEZ UREÑA *

En su recepción de Freud, Habermas subraya las dos líneas de crítica que el mismo Freud hizo a Marx: su reduccionismo económico y su optimismo superficial. Habermas corona, a su vez, lo ya iniciado por Adorno y Horkheimer y continuado genialmente por Marcuse: la crítica del cientismo larvado de la interpretación que Freud hizo de su Psicoanálisis y el esfuerzo por rescatar de éste último su substrato eminentemente crítico y socio-histórico.

INTRODUCCION

En un pasaje de su genial estudio *Eros y Civilización*, Herbert Marcuse, haciendo sin duda un paralelismo con la consagrada ruptura de la herencia de Hegel en una derecha y una izquierda, habla también de una derecha y una izquierda freudiana. Carl Jung sería el gran representante de la derecha, mientras que Wilhelm Reich encabezaría la representación de la izquierda (1). Recogiendo y ampliando esta división marcusiana, Helmut Dahmer ha hablado de una primera y una segunda generación dentro de la izquierda en la herencia de Freud. S. Bernfeld, E. Fromm y O. Fenichel vendrían a unirse a W. Reich en las filas de la primera generación, mientras que el propio Herbert Marcuse, junto con sus compañeros de la *Escuela de Frankfurt* (Adorno, Horkheimer y Habermas), constituirían la segunda generación de la izquierda freudiana (2).

Coincidiendo ambos grupos en el intento de relacionar a Freud con Marx, al Psicoanálisis con el Materialismo Histórico, a la Psicología con la Sociología, la primera generación de la izquierda freudiana no supo libe-

(*) Doctor en Ciencias Económicas, Filosofía y Teología. Profesor de Teoría de la Sociedad en la Universidad Comillas.

(1) H. MARCUSE, *Eros and Civilization*, Vintage Books, pág. 218.

(2) H. DAHMER, *Libido und Gesellschaft*, Frankfurt, 1973, págs. 11 y sgs.

rarse de la tendencia hacia una interpretación *cientista* del Psicoanálisis (3), mientras que la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt ha pretendido reganar, incluso frente a inconsecuentes interpretaciones del mismo Freud, su carácter hermenéutico-crítico y el substrato eminentemente socio-histórico de la teoría freudiana de la cultura.

En este artículo vamos a centrar nuestra atención en esos dos puntos más significativos de la recepción de Freud por la Escuela de Frankfurt: en su puesta en relación con Marx y en el enfoque socio-histórico y hermenéutico-crítico de su obra. Para ello vamos a dividir el resto del artículo en dos partes. Comenzaremos estableciendo una primera relación entre Marx y Freud con independencia de la recepción de ambos por la Teoría Crítica. Ese primer enmarque del tema nos permitirá comprender mejor, en un segundo paso, el significado de la recepción de Freud por la Escuela de Frankfurt, y, más concretamente, por Jürgen Habermas.

MARX VISTO POR FREUD

La inserción de Freud dentro de la gran tradición del pensamiento filosófico-histórico moderno es ya lugar común para muchos autores (4). Ese es el suelo común que une la teoría de la cultura de Freud con el materialismo histórico de Marx. En un pasaje de *La Ideología alemana* de Marx leemos:

«La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, aparece desde el primer momento como una doble relación; por un lado como una relación natural, por otro lado como una relación social; social en el sentido de que tiene lugar una acción conjunta de varios individuos, sean cuales fueren la forma, las condiciones y la finalidad de esa acción. De aquí se sigue que una forma determinada de producción, o un grado de desarrollo industrial, está unida siempre a una forma determinada de acción conjunta o grado de desarrollo social» (5).

En *El futuro de una ilusión* encontramos el siguiente texto de Freud:

«La cultura abarca, por un lado, todo el saber y el poder que han adquirido los hombres para dominar las fuerzas de la Naturaleza y para arrancarle los bienes necesarios para la satisfacción de sus necesidades; y, por otro lado, todas las instituciones que son ne-

(3) Así, p. ej., leemos en un pasaje de Fromm: «El psicoanálisis es una psicología materialista y científiconatural» (*Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, 1970, pág. 9).

(4) Véase, p. ej., la magnífica contribución de O. MARQUARD, «Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts», en O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt, 1973.

(5) *Marx Engels Werke* (MEW), editado por Dietz Verlag, Berlín Oriental, 3, páginas 29 y sgs.

cesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí, particularmente el reparto de los bienes producibles» (6)

Tanto Marx como Freud piensan por lo tanto el desarrollo histórico de la sociedad humana, de acuerdo con la tradición de pensamiento en la que están inmersos (7), como un progreso en las ciencias naturales y en su aplicación técnica y económica, por un lado, y, por otro lado, como un progreso en la forma en la que los hombres conciben moralmente y organizan políticamente sus relaciones entre sí. Pero el peso específico que encuentra cada uno de esos dos carriles del desarrollo de la sociedad humana en cada uno de nuestros dos autores es diverso. En Marx, cuya teoría de la sociedad está indisolublemente ligada a la Economía, el peso específico cae sobre el desarrollo de las fuerzas productivas, como aparece ya explícitamente expresado en el texto citado más arriba. En Freud en cambio, cuya teoría de la cultura es inseparable de su Psicología profunda, el peso específico recae sobre el desarrollo de las relaciones de los hombres entre sí. Freud mismo cayó en la cuenta de esta importante diferencia entre su concepción sociocultural y la concepción marxiana. En este apartado vamos a centrarnos en la crítica que Freud hace a Marx a este respecto, porque ello nos servirá para entroncar con la consideración de la relación entre el marxismo y el freudismo en la Escuela de Frankfurt (8).

En su *Nueva Serie de Lecciones de Introducción al Psicoanálisis* (1933) escribe Freud:

«Lo fuerte del Marxismo no está ciertamente en su concepción de la historia y en la subsiguiente predicción del futuro, sino en la aguda demostración del importante influjo que ejercen las relaciones económicas de los hombres sobre sus actitudes intelectuales, éticas y artísticas. El Marxismo puso al desnudo una serie de relaciones y condicionamientos que hasta entonces habían permanecido totalmente ocultos. Pero no se puede aceptar que los motivos económicos sean los únicos que determinan el comportamiento de los hombres en la sociedad» (9).

En este pasaje Freud critica directamente el economicismo de la interpretación marxista de la sociedad humana. Reconociendo la importancia enorme que tienen las relaciones económicas en la estructuración de las restantes relaciones de los hombres entre sí, y muy especialmente las relaciones económicas *capitalistas* en la perversión de las mismas, Freud rechaza como un nuevo e ilusorio idealismo la pretensión de que la base económica

(6) *Sigmund Freud Gesammelte Werke* (FGW), editado por Anna, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris y O. Isakower. Fischer Verlag, XIV, 326.

(7) Un apretado resumen de las características generales más importantes comunes a toda esta tradición de pensamiento puede encontrarse en mi artículo «Raíces filosófico-culturales del Materialismo Histórico», *Fomento Social*, enero-marzo, 1979.

(8) Para una ampliación del tema de la relación entre Marx y Freud puede verse el Capítulo IV de mi libro: *La teoría de la sociedad de Freud*, Madrid, 1977, Tecnos.

(9) FGW XV, pág. 193.

de la sociedad sea el condicionante más decisivo de la agresividad de unos hombres contra otros (10).

En otro pasaje de la *Nueva Serie de Lecciones* leemos:

«El Marxismo, que originariamente nació como una ciencia, y que se apoyó en la ciencia y en la técnica para su realización, ha producido paradójicamente una censura mental tan implacable como lo fue tiempo atrás la religiosa. Se prohíbe toda investigación crítica sobre la teoría marxista, la duda sobre su exactitud se persigue igual que la Iglesia Católica persiguió la herejía en tiempos pasados. Las obras de *Marx* han venido a suplantar a la Biblia y al Corán como fuentes de revelación, aun cuando no parecen estar más libres de contradicciones y oscuridades de lo que están esos antiguos libros sagrados» (11).

Freud escribe esta durísima repulsa del marxismo soviético de su tiempo en el contexto de una crítica al idealismo marxista consistente en creer que, tras la supresión del capitalismo, la implantación de un orden económico y político comunista traería consigo indefectiblemente la desaparición de la opresión de unos grupos humanos por otros. Precisamente el grueso calibre idealista de tamaña ilusión exige la movilización de semejante censura represiva para poder seguir subsistiendo. Freud pensaba que la agresividad humana es indestructible y que ha de descargarse necesariamente *ad extra* o *ad intra*. Y así creía que lo que mantenía unidos a los comunistas soviéticos no era fundamentalmente su ideal común de convivencia fraterna en una sociedad sin clases, sino la desviación de sus tendencias agresivas hacia un enemigo exterior común: me pregunto preocupado escribe Freud, «qué es lo que comenzarán a hacer los soviéticos una vez que hayan exterminado a sus burgueses» (12).

Resumiendo entonces esta doble crítica de Freud a Marx, podríamos decir: Freud critica el *economismo* y el *optimismo idealista* de la concepción marxista de la historia de la sociedad humana, aun cuando reconozca a la vez los grandes méritos de un pensador como Marx, que abrió a la investigación científica un campo que hasta entonces había permanecido oculto.

MARXISMO Y FREUDISMO EN LA TEORIA CRITICA

La crítica a la razón positivista materializada en nuestras sociedades superindustrializadas constituye un núcleo central (probablemente *el* núcleo central) de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Adorno y Horkheimer, en su obra conjunta *La Dialéctica de la Ilustración* (13), denunciaron la transformación diabólica de un tipo de razón que, tras haber *liberado* al hombre a través de la desmitologización del mundo en el que

(10) Véase *El malestar en la cultura*, FGW XIV, págs. 472 y sgs. y 504.

(11) FGW XV, pág. 195.

(12) *El malestar de la cultura*, FGW XIV, pág. 474.

(13) *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947.

vive, se volvió contra ese mismo hombre despiadadamente para hacerle esclavo del monstruo técnico-económico por ella engendrado. Herbert Marcuse llevó adelante esta crítica de Horkheimer y Adorno con su tesis acerca del carácter político-opresor de la técnica en nuestras sociedades desarrolladas (14). Y Habermas, finalmente, vino a coronar ese núcleo crítico central con su concepción de la ciencia y de la técnica como ideología (15).

Esta misma secuencia escalonada de los grandes nombres de la Escuela de Frankfurt se repite en su recepción de la obra de Freud. Adorno y Horkheimer se esforzaron por lograr una mediación entre Psicología y Sociología, entre las categorías marxistas y las categorías freudianas (16). Marcuse intentó llevar adelante esa mediación en su original interpretación crítica de la obra de Freud (17). Y, finalmente, Habermas coronó el intento de Marcuse incorporando de una manera más sistemática en su Teoría un Psicoanálisis iluminado desde dentro en su enorme potencial crítico-social (18). Dado el reducido espacio de que disponemos en el presente artículo vamos a limitarnos a decir dos palabras sobre Marcuse y a presentar algo más extensamente la recepción de Freud por el último gran representante de la Escuela de Frankfurt.

En su interpretación crítica de la obra freudiana Herbert Marcuse ha intentado fundamentar cómo «su aparente concepción puramente biológica es, en el fondo, una concepción sociohistórica» (19). Marcuse critica el larvado *cientismo* de la autointerpretación que Freud hace de su propia obra y la visión sociocultural terriblemente pesimista que va encajada en esa interpretación: según Freud el desarrollo cultural del hombre estaría inescapablemente unido a una fuerte represión y a una inexorable dialéctica autodestructiva (20). Marcuse quiere mostrar desde dentro del mismo Freud que la enorme represión ligada al desarrollo cultural hasta el momento presente es históricamente contingente, y que es posible el establecimiento futuro de una cultura sustancialmente no represiva. El desarrollo de esta última crítica interna de Marcuse a Freud aparece a la vez indeleblemente marcado por la huella marxista. Si Marcuse tamiza el reduccionismo económico de Marx con la concepción psicológico-biológica de Freud, tamiza también el pesimismo y biologicismo de Freud con la concepción socio-económico-histórica de Carlos Marx (21).

(14) Sobre todo en : «Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers» (1964) y *One dimensional man*, Boston, 1964.

(15) *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt, 1968.

(16) Véase, p. ej., M. HORKHEIMER, «Geschichte und Psychologie» (1932); T. W. ADORNO, «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie» (1955).

(17) *Eros and Civilization*, Boston, 1955; «Trieblehre und Freiheit» (1956), y «Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse» (1956), ambos publicados en *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt, 1968.

(18) *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968; *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Materialien*, Frankfurt, 1970; «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en *Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze I*, Tübingen, 1970.

(19) H. MARCUSE, *Eros and Civilization*, O. c., 5; *Psychoanalyse und Politik*, O. c., 5; *Kultur und Gesellschaft* 2, 85.

(20) H. MARCUSE, *Eros and Civilization*, O. c., 6, 49 y 76; *Psychoanalyse und Politik*, O. c., 23 y sgs.

(21) Véase sobre todo: *Psychoanalyse und Politik*, O. c., págs. 27 y sgs. y 35 y siguientes.

La recepción de Freud por Habermas apunta hacia unas conclusiones muy semejantes a las de Marcuse: también Habermas hace una crítica interna del cientismo larvado de la autointerpretación freudiana del psicoanálisis y de la visión pesimista en ella encajada, y también Habermas corrige a Marx con Freud y a Freud con Marx. Pero los caminos seguidos por Habermas son muy distintos de los seguidos por Marcuse. Habermas abordará a Freud desde el punto de vista del Psicoanálisis comprendido como un análisis del lenguaje (22).

El Psicoanálisis, escribe Habermas en su obra central *Conocimiento e interés*, «ofrece puntos de vista teóricos y reglas técnicas para una interpretación de conjuntos simbólicos» (23). Ahora bien, el psicoanálisis no puede equipararse a una hermenéutica ordinaria, sino que se ocupa de la interpretación de un tipo muy específico de textos: de conjuntos simbólicos «en los que un sujeto se engaña a sí mismo sobre su propia identidad» (24). Se trata de descifrar textos neuróticos sistemáticamente mutilados en una forma inconsciente por su propio autor, que se han hecho por tanto ininteligibles incluso para él mismo, y que sólo pueden ser descifrados si se llega a descubrir «el sentido de la mutilación misma» (25). Ese sentido está anclado en la biografía del sujeto mismo, de tal manera que su descubrimiento constituye *a la vez* un conocimiento del texto lingüístico mutilado y una ampliación del propio conocimiento del sujeto sobre la verdad de su vida: la represión que sufre la gramática del síntoma neurótico es expresión de la represión que está sufriendo el enfermo en su propia vida. De aquí que la recomposición del texto mutilado suponga la autoliberación de la represión que destroza la vida del paciente. A esta recomposición y autoliberación llega el enfermo a través de una *autorreflexión* crítica sobre su propia vida, alentada por la comunicación intersubjetiva con el médico (26). Habermas subraya cómo tanto el *origen* de la neurosis de transferencia cuanto su *proceso curativo* están encajados en la dimensión *comunicativa* o intersubjetiva del enfermo. Freud, sin embargo (y ésta es la crítica de Habermas al *cientismo* de Freud), obsesionado por la idea de encuadrar el Psicoanálisis dentro de las filas de las Ciencias de la Naturaleza, reinterpretará inconsecuentemente el modelo teórico *comunicativo*, obtenido de su experiencia clínica, en el sentido de un modelo *energético*: la neurosis podría entonces ser *manipulada tecnicísticamente*; el proceso curativo comprendido como un proceso crítico de *autorreflexión* tendría que dar el paso a un proceso curativo de tipo *farmacológico* (27).

Habermas continúa su recepción de la obra de Freud considerando cómo este último trasvasa su instrumental teórico psicoanalítico a una interpretación del desarrollo histórico de la cultura humana, y cómo encuadra entonces la comprensión de las relaciones de los hombres entre sí

(22) J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, O. c., pág. 7.

(23) *Erkenntnis und Interesse*, O. c., TPA.

(24) *Ibid.*, 267.

(25) *Ibid.*, 265 s.

(26) *Ibid.*, 282 y 319.

(27) *Ibid.*, 277-286, 190 s.

(la dimensión «comunicativa», en la terminología más propia de Habermas) reguladas institucionalmente, en el marco o forma de una *comunicación mutilada* a semejanza de la comunicación mutilada del enfermo neurótico. Este encuadre permite «comprender el origen de las instituciones y el puesto que ocupan las ilusiones, es decir, el poder y la ideología. Freud es capaz de penetrar en una dimensión en la que Marx no llegó a calar a fondo (28). Habermas recogerá e incorporará en su teoría esta aportación freudiana para superar en su propio marxismo el reduccionismo económico que aquejara al Materialismo Histórico de Marx (29), no sin antes haber criticado la segunda «caída» de Freud: el trasvase a la teoría de la cultura de su inconsecuente reinterpretación *cientista* del psicoanálisis (30). Para terminar este apartado vamos a comentar brevemente esa superación freudiana del reduccionismo económico de la concepción de Marx, tal como es vista por Habermas.

Tanto Marx como Freud, veíamos más arriba, conciben la historia de la sociedad humana como un doble desarrollo en la dimensión técnico-económica del dominio del hombre sobre la Naturaleza externa y en la dimensión moral-política de las relaciones de los hombres entre sí. Pero mientras que Marx, subraya Habermas, ve en la producción por el hombre del primer *instrumento de trabajo*, es decir, en la transformación del comportamiento puramente *adaptativo animal* en su comportamiento de *acción instrumental racional* orientada a resolver el problema básico de la hostilidad de la Naturaleza externa, el hecho fundamental y más significativo para comprender al hombre y a su historia, Freud, por el contrario, ve el hecho fundamental para esa comprensión en la configuración por el hombre de una *familia* como *lugar socializador*, es decir, en la transformación del comportamiento puramente *instintual animal*, o sea, en las relaciones de los individuos entre sí como *acción comunicativa racional* orientada a resolver el problema de un ser constitutivamente dotado de unos potenciales impulsivos que apuntan más allá de las posibilidades reales de su satisfacción.

Estos distintos enfoques de partida de Marx y de Freud hacen que, para el primero, el problema antropológico fundamental sea el de la *organización del trabajo*, mientras que para Freud ese problema básico sea el del *desarrollo de las instituciones* político-morales-religiosas. Esto origina a su vez el que Marx conciba la represión institucionalizada de unos hombres por otros *únicamente* como una represión *específica de clase* determinada por unas relaciones históricas concretas de producción, mientras que Freud sitúe la represión institucionalizada en un nivel antropo-

(28) *Ibid.*, 341

(29) La teoría crítica de la sociedad de Habermas podría considerarse como un intento de reconstrucción del materialismo histórico. Véase mi artículo «Capitalismo avanzado y Teoría Crítica», en *Fomento Social*, abril-junio, 1979. Para un estudio más completo de este tema véase mi libro *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, 1978, Tecnos.

(30) *Erkenntnis und Interesse*, O. c., 346.

lógico mucho más profundo: las instituciones que regulan la dimensión comunicativa humana han de incorporar un cierto grado de represión de los excedentes instintuales no satisfactibles socialmente en un momento histórico dado. Esta represión incide sobre *todos* los miembros que componen la sociedad (aun cuando *adicionalmente* una *clase* social determinada y privilegiada pueda repartir esa represión desigualmente de forma que a unos les toque un *plus* y a otros un *minus*). Esas instituciones político-morales-religiosas son *represivas*, y pueden ser concebidas como una *comunicación mutilada* (en paralelismo con la neurosis), por tanto excluyen dogmática o afectivamente (como opuesto a racional o discursivamente) de la interpretación social pública la legitimidad del derecho a satisfacer un cierto número de necesidades o apetencias. La mutilación represiva del *texto moral-político-religioso institucionalizado* en una determinada sociedad es expresión de la *represión real* sufrida en la vida de los individuos que componen esa sociedad.

Finalmente, aun cuando tanto Marx como Freud ven en el desarrollo de la ciencia, de la técnica y de su aplicación económica, el dispositivo que impulsa la *autorreflexión crítica* a nivel histórico-universal sobre las instituciones ideológicas represivas, y el consiguiente «descargue» del grado de represividad en ellas incorporado, la concepción de Freud es más pesimista que la de Marx. Por cuanto Marx ha situado el origen de la represión institucionalizada en un nivel antropológico mucho más *superficial* que Freud (en el nivel económico de las relaciones de producción), puede *prometer* que el desarrollo de las fuerzas productivas, que agranda incesantemente el señorío del hombre sobre la hostilidad de la Naturaleza externa, llegará a liberar algún día no muy lejano a la sociedad humana de toda institución represiva (lo cual ocurrirá con la implantación de la sociedad *sin clases*, de la sociedad comunista). Freud no podrá, en cambio, hacer esa promesa. Su visión del futuro se moverá entre un pesimismo grande y una tímida esperanza de que el hombre logre algún día construir una sociedad con un *mínimo* de represión institucionalizada y fundamentada ya *racionalmente* en una dimensión comunicativa plenamente liberada de toda mutilación «neurótica» (31).

Hemos visto, pues, que la recepción crítica de Freud por Habermas, en lo que afecta a su relación con el marxismo, ha venido a subrayar las dos líneas de crítica que el mismo Freud hizo a Marx: su *reduccionismo económico* y su *optimismo superficial*. Y hemos visto también que esa recepción ha venido a coronar lo ya iniciado por Adorno y Horkheimer y continuado genialmente por Marcuse: la crítica del *cientismo* larvado de la interpretación que Freud hizo de su Psicoanálisis, desde el punto de vista de la teoría o de la metodología de las ciencias, y el intento de

(31) Véase para estos últimos párrafos: *ibíd.*, 32 y sgs. Para la comparación de Marx y Freud, en lo que afecta a los niveles de «superficialidad» y de «profundidad» en los que asientan uno y otro el gran problema de las relaciones de los hombres entre sí, es muy interesante e iluminador añadir la teoría de la sociedad de Kant a esa comparación: véase mi libro *La Crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión. Kant predecesor de Marx y de Freud*, Madrid, 1979, Tecnos.

rescatar su substrato eminentemente *crítico y socio-histórico*; eso es precisamente lo que ha permitido a Habermas incorporar el Psicoanálisis en su teoría crítica de la sociedad, de una forma coherente y muy sugerente, como un correctivo a un materialismo histórico marxiano concebido dentro de unos límites demasiado estrechos (32).

(32) La incorporación del Psicoanálisis en la teoría de Habermas le abre también la puerta a su «teoría de la competencia comunicativa». Pero el tratamiento de este tema cae fuera de los límites de este artículo.

¡PARA UNA NUEVA SITUACION DE IGLESIA,
UNA NUEVA REVISTA!

Con un consejo de redacción abierto, formado por sacerdotes y seculares, teólogos y filósofos, universitarios y obreros, hombres de distintas procedencias y significaciones, y en colaboración con las redacciones alemana, francesa, italiana, flamenca, norteamericana y yugoslava, entre cuyos miembros figuran algunos de los más destacados teólogos y pensadores católicos actuales (H. U. von Balthasar, Ratzinger, K. Lehmann, J. Ladrière, H. de Lubac, M. J. Le Guillou, J. H. Walgrave, P. Schmidt, E. Coreco, V. Melchiorre, G. Ruggieri, J. H. Wright, V. Peter, S. Bagaric, etc...), a partir del mes de enero de 1979 comenzó a aparecer la edición española de la

Revista Católica Internacional

Communio

Los tres primeros números estarán dedicados a los temas

1. La identidad cristiana

con artículos de: H. U. von Balthasar, F. Mussner, R. Blázquez, O. González de Cardedal, Carlos Díaz, R. Buttiglione, Una comunidad de obreros cristianos, A. Pérez Laborda.

2. La confesión de la fe

con artículos de: J. Ratzinger, H. de Lubac, X. Pikaza, T. Malagón, Félix García, A. Pérez de Laborda, Una religiosa contemplativa, W. Congdon, K. Lehmann, J. M.^o González Ruiz.

3. Pertener a la Iglesia

con artículos de: H. Schürmann, J. Martín Velasco, J. Ratzinger, Antonio Andrés, Hermanos de Foucauld, Javier Elzo, O. Costa de Beauregard, J. M.^o Garrido, A. Iniesta.

Communio aparece seis veces al año

El precio de la suscripción anual durante el período de lanzamiento (hasta el 30 de abril de 1979) será de 1.000 pesetas para España o el equivalente a 1.200 pesetas para el extranjero.

Solicite información y suscríbase dirigiéndose a nuestras oficinas.

EE Ediciones Encuentro, S. A.
Urumea, 8 - tel. 411 03 03 - Madrid-2

Perspectivas futuras de la democracia en la sociedad industrial

Por César SANCHEZ AIZCORBE (*)

«Para hacer de contrapeso a una tecnocracia creciente, es preciso inventar formas de democracia moderna, no sólo dando a cada hombre la posibilidad de informarse y expresarse, sino también comprometiéndolo en una responsabilidad común.»

«Las democracias cerradas son también democracias enfermas.»

1. A LA BUSQUEDA DE SOLUCIONES DEMOCRATICAS: PRINCIPIOS DOCTRINALES Y CONCRECIONES POLITICAS

Un escepticismo a veces profundo se ha difundido no sólo en las regiones trilaterales (1), sino también—por ejemplo—en América Latina, respecto de la viabilidad práctica de la democracia. Sin embargo, no siempre las razones esgrimidas obedecen a una lógica intrínseca propia de la democracia. El asunto se complica en la medida en que los condicionamientos económicos y culturales influyen recíproca y reactivamente sobre los políticos, en el contexto de un escenario mundial dominado por una interdependencia efectiva. No pretenderemos, por tanto, en el estrecho margen de esta exposición formular un marco analítico integral para el encuadre de soluciones. Nos parece, en cambio, suficiente—y más necesario aún—señalar algunos grandes rumbos con el fin de orientar en sus inicios una reflexión, que luego habrá de ser profundizada y completada. Hemos elegido para ello cuatro grandes tópicos: 1.º la soberanía popular y la realidad participativa; 2.º los roles del Estado; 3.º los modelos societarios, y 4.º la repercusión y el condicionamiento internacionales de los procesos sociales.

Sobre temas tan vastos, como es obvio, sólo nos será posible plantear

(*) Profesor de Filosofía Social en la Facultad de San Miguel de Buenos Aires.

(1) Véase: CÉSAR SÁNCHEZ AIZCORBE, *La crisis de la democracia en la perspectiva trilateral (Europa, Estados Unidos, Japón)*, en «Revista de Fomento Social», número 133, enero-marzo 1979, pp. 69 y sgs.

muy brevemente algunas cuestiones teórico-metodológicas que iluminen las zonas grises, donde comienzan a deslizarse los errores y los prejuicios, y despejen vías más productivas para el pensamiento democrático.

1.1 SOBERANÍA POPULAR Y REALIDAD PARTICIPATIVA

«La idea de colocar en la colectividad el fundamento de la autoridad que la gobierna—señala Georges Burdeau—, es tan antigua como el pensamiento político. Con todo, la democracia, si bien supone de manera necesaria el origen popular del poder, no puede contentarse únicamente con una mera afirmación del mismo que corriera el riesgo de ser sólo platónica. Durante siglos, teólogos y publicistas han enseñado que el pueblo era el portador originario del poder; sin embargo, la existencia de monarquías absolutas no se vio comprometida por ello. En verdad, sólo se da una democracia auténtica cuando el pueblo, en su carácter de soporte del poder político, se emplea incluso en ejercerlo directamente, o por lo menos en controlar su ejercicio» (2).

El texto que acabamos de citar resume la problemática teórica y el desafío práctico planteados por la soberanía del pueblo como principio fundante del pensamiento democrático. En realidad, la historia de la democracia—como se ha esforzado también Burdeau por presentarla—no consiste en otra cosa que en la evolución progresiva desde una democracia gobernada—en cuyo seno sólo era legítima la voluntad de «la nación» formulada por sus representantes—a una democracia gobernante, donde coexisten dos voluntades: la del grupo, imperativa fuera de todo encuadramiento jurídico, y la de los gobernantes (3).

La democracia, régimen político y forma de vida social, se halla incorporada dentro de un movimiento histórico indiscutible hacia el logro de una mayor intervención real del pueblo en la gestión del bien común. En su Carta Apostólica al Cardenal Maurice Roy, con ocasión del LXXX aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*, observaba S.S. Pablo VI lo siguiente: «Al mismo tiempo que el progreso científico y técnico transforma continuamente el ambiente de los hombres, sus modos de conocimiento, de trabajo, de consumo y de relación, aparece también como un hecho, que el hombre—en las condiciones de vida actuales—es movido por una doble aspiración, la cual se acrecienta en la medida en que su conocimiento y educación se desarrollan, a saber: la aspiración al logro de la igualdad y la aspiración a participar. Ambas son formas de la dignidad y la libertad humanas» (4). Y, poco más adelante, agregaba: «La

(2) Cf. BURDEAU, *La Démocratie. Essai Synthétique* (París. Seuil, 1966, pág. 35.

(3) Cf. BURDEAU, *La Démocratie*, pp. 43, 45-54. El tema del tránsito de la democracia gobernada a la democracia gobernante, y la naturaleza propia de cada uno de estos dos modelos de democracia, ha sido analizado muy ampliamente por el autor en su *Traité de Science Politique*, tomos V, VI y VII de la 1.^a edición, o tomos VI (en dos volúmenes), VII y VIII de la 2.^a edición.

(4) Cf. PAULI PP. VI, «Epistula Apostolica Octogesima Adveniens», núm. 22. Para las referencias a los documentos de Pablo VI nos hemos servido de la edición bilingüe (original latino y traducción alemana) editada por ARTHUR UTZ y BRIGITTA

doble aspiración a la igualdad y a la participación busca promover un tipo de sociedad democrática» (5). A lo cual el Papa añadió incluso una proyección política específica: «El paso (de la sola dimensión económica) a la dimensión política expresa una demanda actual de los hombres en pro de una mayor participación en las responsabilidades concretas y en las decisiones» (6). Notemos, por último, que Pablo VI había aludido también —en otro pasaje de su Carta— a la debilidad ideológica subyacente al sistema «democrático autoritario», «el cual manifiesta, asimismo, la dificultad encontrada para resolver el gran problema humano de convivir en la justicia y la igualdad» (7).

Si de lo dicho, en forma breve—por fuerza de las circunstancias—, procurásemos extraer algunas perspectivas orientadoras, quizá llegaríamos a los resultados siguientes:

Primero: que la única vía históricamente fundada para resolver el problema participativo no está en la restricción ni en la ascesis política propiciadas por las corrientes autoritarias. La democracia se basa en la soberanía popular real. Los déficits, los errores e incluso los excesos observados en este campo, no tienen que hacernos caer en la tentación de pensar en restringir las iniciativas populares, sino más bien inducirnos a canalizarlas y organizarlas. La actual sobrecarga del sector público o el crecimiento desmedido de burocracias estatales paralizantes, encuentran una de sus causas en el recurso «fácil» de atajar desde arriba lo que podría resolverse mucho mejor coordinando desde abajo.

Segundo: la participación política no es un paso posterior al desarrollo económico, ni mucho menos un proceso automático por el cual se llegaría a ella desde una mayor industrialización. Señalaba Huntington en un estudio reciente: «la participación política y la igualdad socioeconómica interactúan entre sí. Pero, contrariamente a las asunciones del modelo liberal, el flujo de influencia causal es más fuerte desde la participación política hacia la igualdad socioeconómica que en la dirección contraria» (8).

Tercero: en el estado actual de la evolución democrática, corresponde muchas veces a las élites políticas el percibir su gran responsabilidad en la concreción de un modelo participativo más adecuado. Para ello resulta indispensable un diálogo más abierto y menos atado a intereses. Permítansenos citar al respecto nuevamente, a Huntington: «Con el trascurso del tiempo, la naturaleza y el nivel de la participación política en una

GRÄFIN VON GALEN (Hrsg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung* (Aachen, Sientia Humana Institut, 1976), Band I. La traducción española que ofrecemos en el texto es nuestra, y ha sido establecida sobre la base del original latino y de las traducciones, tanto alemana, como francesa e italiana.

(5) Cf. PAULI PP. VI, *Epistula Apostolica Octogesima Adveniens*, núm. 24.

(6) *Ibid.*, núm. 47.

(7) *Ibid.*, núm. 37.

(8) Cf. SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON y JOAN M. NELSON, *No easy choice. Political participation in developing countries* (Cambridge-Mass.-London, Harvard University Press, 1976), p. 78.

sociedad son condicionados por los procesos de desarrollo socioeconómico. En las fases tempranas de modernización, existe un conflicto entre los objetivos de equidad socio-económica y de participación política, mientras que en las etapas tardías se da un conflicto entre crecimiento económico y participación política. Es un hecho que ciertos países han sido capaces de equilibrar y encuadrar dichos objetivos conflictivos, pero en la mayor parte de los países en vías de desarrollo las élites políticas dominantes deben elegir entre los diversos objetivos y los distintos medios para lograrlos. Las opciones realizadas por esas élites forman, a su vez, el contexto para las opciones efectuadas en niveles más bajos. Las opciones de las élites con respecto a la prioridad relativa del crecimiento económico, equidad socio-económica, estabilidad política y otros objetivos, afectan sustancialmente a los costos y beneficios que obtendrían los otros grupos e individuos en el caso de recurrir a la participación, ya sea como a un medio, ya sea como a un fin». (...) «Debido a este efecto de arrastre, las opciones y actitudes de las élites con respecto a la participación y a otros objetivos constituyen los determinantes más poderosos de la extensión y de la naturaleza de la participación política en una sociedad durante un período cualquiera, y el contexto grupal en que el individuo se desenvuelve resulta normalmente más importante que sus particulares características sociales antecedentes para determinar el fin y la naturaleza de su participación» (9).

Nos parece oportuno subrayar aquí la importancia de una coincidencia entre teoría democrática y metodología del análisis político. A pesar de la buena voluntad de quienes las originaran, no pocas entre las derivaciones elitistas de la democracia han sucumbido ante la marea de regímenes autoritarios (10). La teoría no posee sólo un valor heurístico, sino debe cumplir además una función normativa respecto de la observación. De no ser así, podría acaecer que una metodología política—supuestamente neutral en el nivel teórico—involucrara, en su percepción de los hechos y en su formulación de hipótesis, resabios doctrinales con efectos aún más deformantes que los achacables a la investigación política conducida bajo la perspectiva explícita de una teoría auténticamente democrática. Sería recomendable, sobre el particular, una lectura atenta del prefacio de Sheldon S. Wolin a la obra de Peter Bachrach sobre «La teoría del elitismo democrático» (11), en el que se nos alerta con clarividencia respecto del peso histórico inherente a tales equívocos.

(9) Cf. HUNTINGTON y NELSON, *No easy choice. Political participation in developing countries*, pp. 168-169.

(10) Vale la pena recordar, en este sentido, el papel ambiguo desempeñado por las críticas que en su momento hicieron al funcionamiento de la democracia, tanto WILFREDO PARETO, cf., *Transformazione della democrazia* (Roma, Giovanni Volpe, 1975; ed. original publicada en 1921), como ROBERT MICHELS, cf., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (Stuttgart, Alfred Kröner, 1957—3.ª edición—; la 1.ª edición apareció en 1911, la 2.ª en 1925), entre muchos otros. La necesidad de un Estado fuerte y eficaz movió a estos pensadores a buscar soluciones para los problemas de su tiempo en variantes elitistas de la democracia. En Alemania, adquirieron gran relieve las críticas de CARL SCHMITT; sobre ellas véase el interesante artículo publicado por ROBERT LEIGHT, «Ein Staatsrecht ohne das Recht», en el *Süd-deutsche Zeitung*, del 8-9 de julio de 1978.

(11) El prólogo aludido de SHELDON S. WOLIN, no lo hemos encontrado en la

Ahora bien, la sola mención de tan complejo asunto nos sugiere avanzar en el itinerario que nos propusiéramos, abordando ya otro de los tópicos enunciados al comienzo de este artículo, a saber: los roles del Estado.

1.2 LOS ROLES DEL ESTADO: ¿COMPATIBILIDAD O INCONSISTENCIA?

Si en algún tema se agudiza la dificultad teórica de comprensión y se oscurece el discernimiento metodológico, tanto en los niveles de la ciencia propiamente dicha, como en las esferas de la acción política, ello ocurre precisamente en la discusión contemporánea sobre el *Estado* democrático.

A la complejidad propia de la evolución de la teoría del Estado, se han añadido las implicaciones contenidas en la polémica sobre la diferenciación entre sociedad y Estado (12), las innovaciones producidas por el llamado Estado Social (13) o por el Estado del bienestar (*Welfare State*), que no es exactamente lo mismo (14), y—finalmente—la problemática generalizada bajo el nombre de la «gobernabilidad», término con el cual se hace referencia al quehacer del gobierno o del sector estatal de una nación (para otros, sector público) (15).

Todos estos aspectos están relacionados entre sí (16), pero no todos ellos han sido acreedores de la misma atención cuando se habla de la crisis de la democracia, especialmente en las sociedades industriales (17). En la actualidad, se alude con un énfasis cada vez mayor a lo que serían los problemas inherentes «a los conflictos de intereses y a la estructura conflictiva de una sociedad» concebida en el estilo de las democracias oc-

edición inglesa de la obra de BACHRACH. Ignoramos si se hallaba en el original americano. En cambio, lo hemos hallado en la traducción alemana de BACHRACH, *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft* (Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1970), pp. 5-10.

(12) Acerca del tema, consúltese la interesante compilación preparada por ERNST WOLFGANG BOECKENFOERDE (Hrsg.), *Staat und Gesellschaft* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976).

(13) Sobre la naturaleza del Estado social, véase la compilación publicada por ERNST FORSTHOFF (Hrsg.), *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968).

(14) Sobre la noción de «Welfare State», cf., HARRY K. GURVETZ, *Welfare State*, en SILLS (ed.), «International Encyclopedia of the Social Sciences», vol. 16, páginas 512-521. También puede consultarse el trabajo más desarrollado de HANS PETER WIDMAIER, *Sozialpolitik im Wohlfahrtsstaat* (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1976).

(15) Sobre la problemática de la gobernabilidad resulta sugestivo un diálogo testimonial, cf., HELMUT SCHMIDT, «Von den Schwierigkeiten des Regierens heute», en *Herder Korrespondenz* 32 (1978), Heft 7, pp. 338-344. Se trata de una entrevista al Canciller federal.

(16) Sobre el conjunto de la problemática del Estado industrial, cf., ERNST FORSTHOFF, *Der Staat der Industriegesellschaft* (München, C. H. Beck, 1971—2.ª ed.—).

(17) Véase el trabajo de WILHELM HENNIS, *Zur Begründung der Fragestellung*, en la obra editada por el propio HENNIS más PETER GRAF KIELMANSEGG y ULRICH MATZ (Hrsg.), *Regierbarkeit. Studien zu ihrer Problematisierung* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1977), Bd. I, pp. 9-21.

cidentales (18). Sin embargo, incluso en estas últimas, parecen aún más urgentes los debates no sólo sobre las competencias que deben atribuirse al sector estatal (esto es, al gobierno) dentro de la sociedad, sino también aquellos otros sobre la división de poderes dentro del Estado (equilibrio interno dentro del sector público y control externo) y sobre lo que podría englobarse bajo el apelativo de «hiperburocracia» de los organismos del sector público.

La discusión sobre las competencias del sector público estatal se ha incrementado en la medida en que el Estado democrático, con el transcurso del tiempo y a veces por situaciones meramente coyunturales, ha continuado en la línea tendencial—hasta hoy irreversible—de una absorción creciente de funciones. Sobre el hecho se han dado distintas explicaciones, que no son incompatibles, y que si se integraran en síntesis menos tendenciosas que las producidas por algunos analistas proclives al marxismo (19), podrían originar un proceso teórico importante, capaz de gravitar en la búsqueda de soluciones. Señalemos dos ejemplos ilustrativos de la absorción de funciones operada por el Estado, a saber: 1.º la ingerencia creciente de los gobiernos en el comercio internacional—que obedece a razones históricas determinables—, y 2.º la asociación político-administrativa entre el Estado y lo que Galbraith denominara «sistema industrial» (20).

La sola mención de estos dos casos basta para calibrar la magnitud de los riesgos que se corren: si el Estado, en cuanto núcleo institucionalizado de poder, concreta en torno a sí, o se identifica con las grandes estructuras productivas del sector económico, nos hallamos a un paso de la dominación totalitaria de hecho. ¿Qué diferencia existiría entonces—al cabo de un tiempo—entre el colectivismo burocrático soviético y el nuevo Estado industrial de las democracias trilaterales?

Dos vías de reflexión, ambas necesarias, pueden sugerirse en esta materia: una, más especulativa, sobre los fines del Estado y sobre las razones de su extrapolación en una política de poder (21); otra, más bien práctica, referente a las tareas concretas del Estado, a las cuales hay que redimensionar—en términos de rol (22)—y equilibrar—en términos de

(18) Cf. KURT SONTHEIMER, «Ist unsere Demokratie überfordert?», en «Aus Politik und Zeitgeschichte»—*Beilage zur Wochenzeitung das Parlament*—, 17 dezember 1977, p. 9.

(19) Citemos como ejemplo de análisis sesgado el estudio de GEORG VOBRUBA, «Staatseingriff und Oekonomiefunktion. Der Sozialstaat als Problem für sich selbst», en *Zeitschrift für Soziologie* 7 (1978), Heft 2, pp. 130-156.

(20) Cf. sobre el particular: JOHN ZYSMAN, «The State as Trader», en *International Affairs* 54 (1978), pp. 264-281; HEIDRUN ABROMEIT, «Zum Verhältnis von Staat und Wirtschaft im gegenwärtigen Kapitalismus», en *Politische Vierteljahresschrift* 17 (1976), pp. 2-22, y GALBRAITH, *The New Industrial State*, pp. 297-316 (corresponden a los capítulos 26 y 27).

(21) Cf. ULRICH MATZ, «Der überforderte Staat: Zur Problematik der heute wirksamen Staatszielvorstellungen», en HENNIS, KIELMANSEGG y MATZ (Hrsg.), *Regierbarkeit*, Bd. I, pp. 82-102.

(22) Cf. KURT EICHENBERGER, «Der geforderte Staat: Zur Problematik der Staatsaufgaben», en HENNIS, KIELMANSEGG y MATZ (Hrsg.), *Regierbarkeit*, Bd. I, páginas 103-117.

poder (23)—. Y en esto último conviene ser precavido, porque los grupos de interés más ruidosos en sus lamentos con respecto a la concentración estatal, suelen hallarse no lejos de una cúspide, que, aun cuando censuran, contribuyeron a formar. El predominio del monopolio productor de materias primas, dentro del frágil marco de un Estado pequeño y menos evolucionado, encuentra su paralelo en la impresionante convergencia que existe entre los grandes consorcios «privados» y el sector público de las sociedades industriales. No será posible, sin duda, hallar una respuesta integral al problema de las competencias crecientes del Estado, permaneciendo en la esfera del análisis exclusivamente político. Los intereses económicos en juego son apreciables. Por eso volveremos brevemente sobre este asunto cuando hagamos, más adelante, referencia explícita a los «modelos de democracia».

En lo que concierne no sólo a la división de los poderes del Estado, medida clásica para salvaguardar la democracia, sino también el equilibrio entre ellos y los demás actores sociales capaces de ejercer un control real con respecto al gobierno, cabe subrayar el sensible deterioro experimentado durante esta época de crisis democrática. Los tratadistas que se han ocupado de los regímenes políticos, señalan con mucha precisión la dificultad real de mantener vigente ya sea el esquema pergeñado por Montesquieu, ya sea el modelo adoptado por la Constitución de los Estados Unidos (24). El ritmo intenso de los procesos sociales tiende a dislocar los mecanismos previstos para regular y controlar el poder. La estrategia de la división se ha visto muy comprometida en los hechos. Sobre el particular, observa Burdeau: «La búsqueda de la concentración del poder resulta evidente en el desarrollo de la vida política, en cuyo discurso se ha traducido mediante la polarización de las tendencias en torno a un número restringido de imperativos fundamentales. Pero también ha sido claramente discernible en la organización constitucional. Tres categorías de instituciones tenían tradicionalmente como objeto y como efecto el dividir la expresión de la voluntad popular soberana: el bicameralismo, el federalismo y la separación de los poderes en el sentido estricto de una fórmula de gobierno. Las tres se hallan en regresión. O, por lo menos, pues la observación merece ser matizada, están descalificadas a raíz del clima general de la democracia gobernante» (25).

A continuación, Burdeau se esfuerza por mostrar cómo el tránsito hacia un poder popular más «real» en las democracias occidentales, ha tenido por consecuencia un proceso de centralización del poder, pues el pueblo quiere que su voluntad sea eficaz (26). Tal eficacia, empero, sólo se logra aparentemente cuando el poder se halla concentrado. Esto último, sin embargo, tiene un precio muy caro en la actualidad: el caer en

(23) Cf. GALBRAITH, *Economics and the Public Purpose*, pp. 312-343. Corresponde a los capítulos 29, 30 y 31.

(24) Cf. BURDEAU, «Le Pouvoir», en *Encyclopédie Française*, tomo X, pp. 129-134. Consúltese también PETER SCHNEIDER, *Recht und Macht* (Mainz, v. Hase und Koehler, 1970), pp. 171-205.

(25) Cf. BURDEAU, *Traité de Science Politique* (1.^a ed.), tomo VII, p. 163.

(26) *Ibid.*, pp. 235-236.

manos de los técnicos, quienes son los únicos capaces de obtener con eficiencia lo que se desea o hace falta. Desembocamos así, por tanto, en los resultados siguientes, que propondremos con las mismas palabras del autor: «Si las observaciones precedentes son fundadas—señala Burdeau—, no parece dudoso que la subordinación de las funciones a las exigencias técnicas conduzca a un desplazamiento del centro de la autoridad real. El poder cae en las manos de quienes son capaces de ejercerlo, aun cuando legalmente la decisión emane de los órganos constitucionalmente cualificados» (27).

Estas observaciones nos colocan en el núcleo gravitatorio de lo que constituye el desafío planteado por la centralización. La metodología para responder a él es compleja, pues los mecanismos jurídico-políticos del poder se revelan insuficientes, si no van instrumentalizados por sus correlatos técnicos, y éstos se hallan fuera del campo propio de la política. Por esta razón, sólo podría superarse la tendencia centralizadora en la medida en que se actuara simultáneamente sobre los sectores técnicos y burocráticos, con el fin de lograr de su parte niveles aceptables de eficiencia dentro de marcos menos centralizados y más beneficiosos, en cambio, para un clima de participación social popular.

Sucede en este campo algo parecido a lo que ocurre en el sector económico con los grandes monopolios: éstos producen más barato que un conjunto disperso de pequeñas o medianas unidades. Sin embargo, los costos sociales y políticos de la concentración pueden llegar a ser aún más grandes que las ganancias obtenidas mediante una economía de escala.

Finalmente, nos corresponde ahora atender al tercero de los debates que determináramos como más urgentes en torno a los roles del Estado, esto es, al síndrome producido por la «hiperburocracia». Esta no se constituye como una función, sino como la resultante de distintas funciones. Sin embargo, el imponente aparato burocrático de que se halla dotado hoy un Estado democrático industrial desempeña de hecho también un rol: es, por así decirlo, el cuerpo ejecutivo y la masa política del núcleo tecnocrático que usufructúa el poder. Sirve como espacio social y como instancia de mediación instrumental. Provoca y aplaca conflictos, aligera o perturba los trámites según las circunstancias...

Sobre el síndrome burocrático, se han planteado recientemente dos estrategias distintas de superación, que responden a dos enfoques diversos con respecto al análisis de la problemática en juego. La primera de ellas podríamos identificarla en los trabajos de Michel Crozier sobre «El fenómeno burocrático»—publicado en 1963—y sobre «La sociedad bloqueada», aparecido en 1970 (28). En el último de sus libros, el autor citado condensa la cuestión burocrática en un capítulo titulado: «acerca

(27) *Ibid.*, p. 452. Sobre el problema tecnocrático en el contexto de la democracia, cf., RAYMOND BOISDE, *Technocratie et Démocratie* (Paris, Plon, 1964).

(28) Cf. MICHEL CROZIER, *Le Phénomène bureaucratique* (Paris, Seuil, 1963); *La société bloquée (ibidem)*, 1970.

del malestar de la administración» (29). Para Crozier, las características esenciales del *modelo burocrático francés* son su centralización extrema y su fuerte estratificación jerárquica. Se impone, pues, el renovarlo según los lineamientos de una concepción administrativa más flexible y moderna, y a la luz de las experiencias aportadas por la sociología de las organizaciones. Sin embargo, esto no sería suficiente sin una revisión de los vínculos que existen entre la administración pública y el sistema político, porque este último suele protegerse al abrigo de la malla impenetrable constituida por aquélla.

La segunda estrategia de superación ha sido planteada de una manera muy clara en Alemania por Ulrich Lohmar, en una obra titulada «La burocracia de Estado» (30), que viera la luz en el correr de 1978. Para el profesor Lohmar la situación se plantea en términos de una verdadera «lucha de clases»: «Vemos—señala el autor—que el sector público (esto es, la burocracia de Estado) ha escenificado una lucha de clases reglamentada contra el sector privado de la sociedad, al cual acorrala marcialmente con todos los medios a su disposición» (31). Ante un diagnóstico así formulado, uno puede ya intuir las líneas de solución que habrán de sugerirse: limitar «desde arriba» (Parlamento) la naturaleza de las funciones pertinentes al sector público, desgravar las cargas públicas que pesan sobre los grupos productivos del sector privado, desarticular la rígida estructura piramidal de la burocracia del Estado, establecer sistemas de información que permitan un control más rígido por parte de la opinión pública respecto del sector burocrático estatal, etc. (32).

Resulta casi instintivo el asimilar las propuestas de Crozier al contexto francés y el referir las sugerencias de Lohmar al medio político alemán. Sin embargo, los cuadros descritos por ambos son típicos en un sentido más amplio que el concerniente a solos sus propios países. Es probable que la terapia adecuada a la curación del síndrome burocrático exija recurrir alternativamente a los remedios inspirados por uno y otro autor.

1.3 ESTRUCTURA COMPLEJA DE LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA: EL CRECIMIENTO ECONÓMICO Y SU RELACIÓN HISTÓRICA CON LA REALIDAD POLÍTICA. LOS «MODELOS» DE DEMOCRACIA

Tanto lo que hemos expuesto al hablar de la soberanía popular, como lo dicho con referencia a los roles del Estado, nos decubren un nivel de realidad más profundo, inherente al análisis efectuado sobre la sociedad democrática. Los problemas de la democracia no surgen sólo como si fueran el producto exclusivo del sistema político de una nación, y, por ende, no pueden resolverse tampoco en la esfera específica de las estructuras políticas. La democracia, que se ha constituido de hecho y simultáneamente en un régimen de gobierno y en una forma de la vida social, ha implicado

(29) Cf. CROZIER, *La société bloquée*, pp. 93-126.

(30) Cf. ULRICH LOHMAR, *Staatsbürokratie* (München, Wilhelm Goldmann, 1978).

(31) *Ibid.*, p. 130.

(32) *Ibid.*, pp. 144-149.

transformaciones sustantivas de las relaciones económicas, y ha sido—a su vez—condicionada también por estas últimas. La tendencia no es nueva. Ya en 1848, escribía James Mill en su «Economía Política»: «Acercas de los trabajadores, por lo menos en las naciones más avanzadas de Europa, debe considerarse como cierto que el sistema patriarcal o paternal de gobierno es ya algo a lo cual no se sujetarán de nuevo.» Y agregaba luego: «Las clases trabajadoras han asumido sus intereses en sus propias manos, y muestran de manera constante que—según su pensamiento—los intereses de sus patrones no son idénticos con los suyos, sino opuestos a ellos.» De lo cual concluía, con el lenguaje propio de su época: Cualquiera que sea el consejo, la exhortación o la directiva que se pronuncien con respecto a las clases trabajadoras, deberán tender en adelante a dialogar con ellas como con iguales, y serán aceptados sólo con los ojos bien abiertos. La perspectiva que nos depara el futuro depende del grado en que dichas clases se transformen en seres racionales (33).

El proceso político democrático avanzó en Occidente con el mismo paso con que se pugnaba por ensanchar paralelamente la participación económica. Leslie Lipson sintetiza la perspectiva histórica del problema planteado por esta convergencia en los términos siguientes: «La clave del problema es ésta. Se dio una incongruencia entre las exigencias políticas de la revolución democrática y los resultados económicos de la Revolución Industrial. La primera postuló la supresión del privilegio como un principio de gobierno. Todos los adultos tenían derecho al sufragio en los mismos términos. Cada persona debía poseer sólo un voto. Cada voto habría de contar con el mismo valor. Cuando los votos se computaran, prevalecería la mayoría. Pero traducir esto en la realidad económica no era lo mismo. En la economía, la riqueza se acumuló desigualmente, las rentas no se distribuyeron por igual. Pocas personas poseyeron y recibieron una participación que fue desproporcionadamente amplia. Una gran mayoría de seres humanos no poseía nada, y ganaba sólo poco. Democracia en su sentido integral significa la transferencia del poder a estos últimos mediante el peso de los números—siempre asumiendo que las campañas electorales sean libremente desarrolladas, los votantes no intimidados, la elección honesta—. Si los pobres ganaran el control del gobierno, ¿no lo usarían para mejorar su posición económica? ¿Podría sobrevivir el privilegio económico a la desaparición del privilegio político? La sociedad hubiera difícilmente continuado su existencia como una casa dividida contra sí misma, con la política de igualdad en la planta baja y la economía de la desigualdad en los pisos superiores. Presumiblemente, algo debía abortar. Si los que se beneficiaron de la desigualdad económica habían de conservar sus privilegios, o bien debían resistir contra la introducción de la democracia plena, o bien—si se la introducía—debían relegar luego sus instituciones a la fachada exterior y reducir sus procesos a un simulacro. Alternativamente, para que prevaleciera la democracia genuina, tenían que ser asaltadas las ciudadelas del poder económico y ser subordinadas al Estado, y el Estado mismo ser luego sujeto al control popular» (34).

(33) La cita de JAMES MILL la hemos tomado de MACPHERSON, *The Life and Times of Liberal Democracy*, p. 45.

(34) Cf. LIPSON, *The democratic civilization*, pp. 206-207.

La lógica es clara. Lipson estudia luego lo que acaeció realmente en cinco países contrastables entre sí: Inglaterra, los Estados Unidos, Francia, Alemania e Italia. Ni hace falta que lo sigamos en su itinerario, ni el tiempo nos lo permitiría hacerlo aquí y ahora. Conocemos lo suficiente como para saber que hubo transacciones y ajustes, que surgieron «modelos» distintos en cada país y también diversos dentro de cada nación, según las épocas.

La economía industrial se ha caracterizado por un dinamismo asombroso. La política democrática se acomodó a ella, e inclusive llegó hasta modificar sus ritmos.

Pues bien, este es el punto central: percibir que hay «modelos» de democracia, que dichos modelos son diversos y que resultan de un proceso histórico, cuyos efectos no están predeterminados.

La reflexión sobre los modelos nos parece muy importante. Conviene, sin embargo, formular con relación a ella algunas advertencias. Siempre se ha tendido a construir tipologías, tanto acerca de las democracias, como respecto de los regímenes políticos. Burdeau diferencia, por ejemplo, a las democracias entre «gobernadas» y «gobernantes» (35), y a los regímenes políticos entre monocráticos y deliberativos (36). Otros autores han preferido clasificaciones diversas. Con todo, al hablar de modelo pensamos en algo distinto. Nos referimos más bien a los intentos de Robert Dahl o de Macpherson. Este último autor acota lo siguiente: «Uso el término modelo en un sentido amplio, para significar una construcción teórica tendente a mostrar y explicar las relaciones reales, que subyacen a las apariencias, existentes entre los fenómenos estudiados o en la constitución de un fenómeno dado.» Y luego añade: «En las ciencias sociales, que conciernen a fenómenos cambiantes dentro de límites históricos y variables de conformidad con la voluntad del hombre, los modelos pueden tener dos dimensiones adicionales. Primero, pueden referirse a explicar no sólo la realidad subyacente de las relaciones pasadas o predominantes entre seres humanos intencionada e históricamente influenciadas, sino también la probabilidad o posibilidad de futuros cambios en dichas relaciones.» «La segunda dimensión adicional de los modelos en la teoría política es de índole ética, una preocupación por lo que es deseable o bueno o correcto. Los modelos sobresalientes en la ciencia política, por lo menos desde Hobbes en adelante, han sido ambas cosas: explicativos y justificativos o posulatorios» (37).

Creemos que el planteo de Macpherson es correcto, y—de hecho—corresponde a los intentos conocidos en la materia. Es indudable que nuestra exposición va a quedar incompleta en muchos aspectos de la crisis

(35) Consúltese la nota núm. 3.

(36) Cf. BURDEAU, «Le Pouvoir», en *Encyclopédie Française*, tomo X, pp. 134-140. Véase también JIMÉNEZ DE PARGA Y CABRERA, *Los Regímenes Políticos Contemporáneos. Teoría general del régimen*, pp. 123-160.

(37) Cf. MACPHERSON, *The Life and Times of Liberal Democracy*, pp. 2-4. Acerca de DAHL, véase Rev. de F. S., núm. 133, pág. 82, n. 9.

democrática, lamentablemente también lo será así con relación a los modelos de democracia. Exponerlos y discutirlos requeriría una ocasión «ad hoc». Por el momento, es suficiente notar que el camino de las soluciones pasa por los modelos y que en toda discusión sobre la democracia, cada uno de los interlocutores intervinientes en ella, actúa bajo la óptica de un punto de vista «modelado».

Debemos, en cambio, agregar algo sobre el crecimiento económico», pues desempeña hoy el papel del *enfant terrible* en la configuración de los modelos democráticos. Sin una visión del crecimiento económico, tampoco existe una perspectiva concreta y actual de la democracia.

Ahora bien; la controversia sobre el crecimiento económico resulta abrumadora por la calidad y cantidad de las intervenciones (38), por las enormes discrepancias que separan a los contendientes en el diálogo (39) y por la rapidez con que las distintas posiciones se rectifican a sí mismas —con el transcurso del tiempo (40)—. A ello se agrega incluso el carácter pluridisciplinar de las investigaciones. Ante un cuadro tan desalentador para el ciudadano común, urge, sin embargo, reaccionar. Una primera línea de acción consiste en informarse y asumir una perspectiva crítica. Otra tarea necesaria reside en ampliar la base de la discusión. Quisiéramos citar un solo ejemplo: la contribución de Fred Hirsch sobre «los límites sociales del crecimiento». Señala en ella su autor: «El primer paso fundamental lo constituyen ciertamente un diagnóstico y un reconocimiento. Este

(38) Mencionemos, a título de ejemplo significativo, las contribuciones más importantes en esta materia, a saber: DENNIS L. MEADOWS, DONELLA MEADOWS, ERICH ZAHN y PETER MILLING, *The Limits to Growth* (New York, Universe Books, 1972); MIHALLO MESAROVIC y EDUARD PESTEL, *Menschheit am Wendepunkt*—2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage—(Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1974); AMÍLCAR O. HERRERA (ed.), *Catastrophe or New Society?* (Ottawa, International Development Research Center, 1976); DENNIS GABOR, UMBERTO COLOMBO, ALEXANDER KING y RICCARDO GALLI, *Das Ende der Verschwendung*—Zur materiellen Lage der Menschheit. Ein Tatsachenbericht an den Club of Rome—(Reinbek bei Hamburg, Rowolt, 1978); HANS CHRISTOPH BINSWANGER, WERNER GEISSFERGER y THEO GINSBURG (Hrsg.), *Der Nawu-Report: Wege aus der Wohlstandsfalle* (Frankfurt am Main, S. Fischer, 1978). No todas estas contribuciones se presentan como modelos en un sentido estricto, pero operan dentro de dicha problemática en un sentido amplio.

(39) Los modelos han dado lugar a una polémica de primera importancia, que ciertamente no se puede separar hoy del futuro de las democracias. Citemos algunos trabajos destacables: WILLEN L. OLTMANS (Hrsg.), *Die Grenzen des Wachstums. Pro und Contra* (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1974); HORST E. RICHTER (Hrsg.), *Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell* (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1974); JAN TINBERGEN (ed.), *Wir haben nur eine Zukunft. Reform der internationalen Ordnung* (Opladen, Westdeutscher Verlag, 1977); UDO ERNST SIMONIS, «Kriterien qualitativen Wachstums», en *Vorgänge* 15 (1978), núm. 2, páginas 34-38; THRODOR STROM, «Ziele der Menschheit»—Ethische Urteilsfindung im Horizont des Club of Rome—, en *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 22 (1978), Heft 3, páginas 214-228; GUY POQUET, «The limits to global modelling», en *International Social Science Journal* 30 (1978), núm. 2, pp. 284-300.

(40) Quizá el caso más típico en esta materia lo constituye el Club de Roma, cuyos aportes sucesivos hemos reseñado en la nota núm. 182. Las rectificaciones, en muchos casos, obedecen no sólo a problemas de índole teórico-metodológica, sino también a la nueva información que sobre la temática se ha ido acrecentando. Véase, por ejemplo, el artículo de JEREMIAH NOVAK, «A New Perception of World Hunger», en *America* 138 (1978), núm. 3535, pp. 378-381.

libro ha argumentado que la extensión del bienestar a través del crecimiento económico se halla sujeta a límites sociales que son desatendidos por los análisis corrientes. En el largo plazo, el desafío que se nos plantea consiste en superar dichos límites. Lo inmediatamente posible y necesario reside en disminuir el daño producido por el haber relegado su existencia. Este daño asume la forma de una frustración de expectativas, cuando los frutos aguardados del crecimiento se niegan a aparecer. Ello implica también una pérdida potencial de recursos afectados a una competencia, que no puede lograr beneficios adicionales. La desatención de límites sociales tiene ciertamente un costo distinto del generado a través de las restricciones impuestas por los límites mismos (41).

Séanos permitido añadir, finalmente, que el crecimiento económico debe encuadrarse dentro de la problemática aún más amplia del desarrollo. Pablo VI ha señalado sobre el particular, lo siguiente: «El desarrollo del cual hablamos no persigue únicamente el crecimiento económico. El verdadero desarrollo debe ser integral: es decir, que ha de atender a todos los hombres y a todo el hombre. Por lo cual, con razón ha afirmado un experto en la materia: 'descartamos la separación entre la economía y lo humano, esto es lo concerniente a la cultura—de la cual aquélla forma parte—. En nuestra opinión, es el hombre quien debe ser principalmente atendido, todo hombre, toda comunidad de hombres, y también la entera sociedad humana'» (42).

1.4 IMBRICACIÓN SUPRANACIONAL DE LOS PROCESOS SOCIETARIOS NACIONALES: SU INCIDENCIA SOBRE LA CRISIS DEMOCRÁTICA

Podría afirmarse, asimismo, que otra de las dimensiones graves del problema del crecimiento económico se halla configurada por la repercusión externa de cualquier modelo económico nacional adoptado sobre el particular. Así como la democracia política se conecta mediante una relación histórica intrínseca con el crecimiento económico, este último—a su vez—se halla imbricado de una manera similar en un nivel supranacional de interacciones recíprocas.

Inevitablemente, sobreviene la necesidad de recurrir al término «interdependencia», cargado hoy con los sabores ideológicos de una contienda que excede el marco de las preocupaciones científicas. Para evitar equívocos en tan delicada cuestión, resulta indispensable aclarar que no todo uso del vocablo «dependencia» puede reducirse miméticamente a una proclividad teórica marxista. Citemos como ejemplo a la obra de Harold Brookfield

(41) Cf. FRED HIRSCH, *Social Limits to Growth* (Cambridge-Mass.-Harvard University Press-Twentieth Century Fund, 1976), p. 180. Además de los aspectos sociales, deben tenerse en cuenta las implicaciones políticas en los niveles decisionales. Cf. KLAUS TRAUBE, *Müssen wir umschalten?*—Von den politischen Grenzen der Technik—(Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1978). Véase el comentario de KLAUS VON DONNANYI, «Die Knechtschaft der Macher», en *Der Spiegel* 32 (1978), núm. 23, páginas 174-177.

(42) Cf. PAULUS VI, «Litterae Encyclicae Populorum Progressio», núm. 14.

sobre *El desarrollo interdependiente* (43). Permítasenos referir algunas de sus conclusiones. Afirma Brookfield: «La adopción de una definición holística del desarrollo tiene corolarios importantes. No sólo es entonces el desarrollo algo independiente del crecimiento económico, y capaz, por tanto, de dimensiones positivas y negativas, o incluso generador de una pobreza persistente en un área, mediante ciertos procesos relacionados con otros que—a su vez—produjeron riqueza en un área distinta, sino también aun el desarrollo que elevó la renta real de todo el mundo podría disminuir el bienestar social, causando muy específicamente el deterioro del medio ambiente. Además, el precio de las ganancias de las presentes generaciones podría llegar a ser pagado mediante la escasez sobreviviente a quienes todavía no han nacido, dado que los recursos de todo tipo son derrochados, tanto para satisfacer necesidades actuales, como para generar otras nuevas en nombre del *progreso*.» Y agrega, poco más adelante: «Es una leyenda popular el que la condición *desarrollada* de los países avanzados se debe a causas internas. A dicha leyenda, muy difundida—por cierto—, la sustenta otra leyenda, acerca de la cual he disentido, a saber: aquélla por la que se considera al *subdesarrollo* como a un proceso discreto. El asunto ha sido bien expresado, desde el punto de vista de los *países desarrollados*, por R. T. Averitt: 'Toda economía desarrollada—señala Averitt—se caracteriza por una cerrada interdependencia estructural. Aunque ninguna economía nacional puede esperar el ser autosuficiente en recursos, las naciones avanzadas son generalmente capaces de proporcionarse el conjunto de su demanda doméstica de bienes manufacturados. Tienden hacia la autosuficiencia económica, mientras que las naciones subdesarrolladas tienden hacia la dependencia. La mayor parte de la riqueza y de la renta mundial es generada por las economías altamente diversificadas de los Estados Unidos, Europa Occidental, Japón y la Unión Soviética; estas áreas tienen como denominador común una estructura económica relativamente completa'.» Sobre lo cual, comenta Brookfield: «Esta es una filosofía conveniente desde distintos puntos de vista. Permite a los teóricos de los países avanzados buscar explicaciones en sus propias virtudes domésticas e ignorar el impacto del crecimiento de los países avanzados sobre el resto del mundo. Invita a los teóricos de los países dependientes a enfatizar las incapacidades que los hacen sufrir, y a buscar causas en las maquinaciones de las grandes compañías transnacionales o, menos específicamente, en el *capital*. En síntesis, estimula el pensamiento por compartimentos estancos.» Concluye más adelante nuestro autor: «Nuestras ganancias, en los países avanzados, se han basado tanto en la

(43) Cf. HAROLD BROOKFIELD, *Interdependent Development* (London, Methuen and Co., 1975). La posición de este autor nos resulta muy aceptable. Conviene tener en cuenta también las observaciones recientes formuladas por OSVALDO SUNKEL, «La dependencia y la heterogeneidad estructural», en *El Trimestre Económico* 45 (1978), número 177, pp. 3-20. Otros puntos de vista han sido expresados en distintos ensayos. Entre los más recientes: PHILIP J. O'BRIEN, «A critique of Latin American theories of dependency», en la obra colectiva editada por I. OXAAL, T. BARNETT y D. BOOTH (ed.), *Beyond the sociology of development* (London-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1975), pp. 7-27, y JOHN W. SLOAN, «Dependency Theory and Latin American Development: Another Key Fails To Open the Door», en *Inter-American Economic Affairs*, 31 (1977), núm. 3, pp. 21-40. Téngase presente la distinción entre «interdependencia» y «dependencias».

ampliación de la explotación de recursos, como en nuestro creciente dominio de la tecnología. Las verdaderas ganancias reales de nuestras clases trabajadoras, así como de nuestros capitalistas, descansa sobre una *dependencia* de dimensiones mundiales. De hecho, en el sentido amplio de la economía interdependiente, somos nosotros quienes tendemos más fuertemente—en los países avanzados—hacia la dependencia, dado que la habilidad para proveerse en la esfera de las *demandas domésticas básicas* constituye algo más característico de las naciones *subdesarrolladas*, que nuestro. Esta inversión de una concepción generalmente sustentada se sigue lógicamente desde el momento en que abandonamos la compartimentalización irreal de nuestro pensamiento» (44).

Recapitemos ahora el sentido de estas referencias, por cuya longitud nos excusamos. Brevemente, un par de preguntas: ¿Manifiesta la crisis democrática de las naciones avanzadas una interacción con la crisis política del Tercer Mundo? ¿Pueden las naciones menos desarrolladas afrontar las secuelas de la crisis democrática trilateral, si se las exporta en términos de «crecimiento»?

Hace ya catorce años, un estudioso tan avezado de la civilización democrática como ha sido Leslie Lipson, observó la obsolescencia, no de la democracia, sino de la unidad democrática de gobierno, es decir, del Estado-Nación (45). La tendencia a una interacción mundial mayor entre las naciones le movió a sugerir un cambio en el carácter de la política democrática, transformándola en algo más amplio que la discusión sobre los problemas gubernamentales propios del ámbito nacional. Lamentablemente, el sentido contemporáneo de crisis, en lugar de abrir perspectivas, muchas veces acorrala las vías de la razón y las vuelve aún más estériles. Resultan entonces necarios una purificación de la conciencia política y un compromiso democrático, fundados sobre el conocimiento de las condiciones reales para una reforma de la democracia actual, en beneficio del hombre todo y de todos los hombres.

2. LOS CONDICIONAMIENTOS DE LA RENOVACION DEMOCRATICA: ENTRE EL CENTRO Y LA PERIFERIA

Llegados ya casi al término del camino proyectado en el comienzo de esta exposición, larga con respecto a las circunstancias en que se ha desenvuelto y breve si atendemos a la naturaleza del tema, juzgamos conveniente evaluar la marcha cumplida.

Nuestro objetivo consistió en analizar la crisis de la democracia en la sociedad industrial, con la mira puesta también en el Tercer Mundo y en el futuro del conjunto. Tuvimos, pues, que situar primero los términos de la cuestión, porque sobre ellos se ha venido acumulando un material

(44) Cf. BROOKFIELD, *Interdependent Development*, pp. 199-201.

(45) Cf. LIPSON, *The democratic civilization*, pp. 587-589.

vasto, discordante (46). Debimos luego escoger un rumbo, y optamos entonces por el síndrome de la crisis trilateral, visto a la luz de un informe cualificado, pero parcial, cuyos límites destacamos. Finalmente, reflexionamos sobre las vías de solución, tomando como referencia cuatro aspectos cruciales de la problemática en juego.

Tenemos, al cabo de dicho trayecto, la convicción de haber dejado muchos elementos de la crisis fuera de nuestra perspectiva. Tal proceder nos resultó inevitable, ante las dimensiones de una realidad muy compleja y de una literatura especializada exhuberante. Sin embargo, se perfila—a través del itinerario efectuado—un marco analítico y crítico. Los ejes del mismo se resumen en la afirmación de la forma de vida democrática como núcleo de convergencia para una sociedad más humana y en la definición de su factibilidad—tanto para las sociedades industriales, como para las pre y las post-industriales— a partir no sólo de modelos operativos debidamente fundados, sino también de opciones éticas que conciernen al ser del hombre.

El dinamismo, a veces confuso y en otros casos violento, de la crisis democrática, plantea—con todo—un desafío tan riesgoso y difícil de superar, que puede llegarse, en la emergencia, a perder el sentido de las prioridades y a relegar la vigencia de los verdaderos valores. Por este motivo, resulta necesario esclarecerse respecto de aquéllas y asegurarse con referencia a estos últimos.

En los tiempos que corren, los conflictos de las sociedades democráticas, que se manifiestan mediante un debilitamiento del principio de la soberanía popular y a través de un entorpecimiento de las mediaciones institucionales adecuadas para canalizar la participación del pueblo en la vida política, han acarreado también graves consecuencias. La pobreza, la disparidad en el crecimiento, las desigualdades del desarrollo, constituyen así el reverso de dicha sintomatología política. Pero más allá del síndrome y de su reverso, las causas reales del problema residen, en último término, en una negación—impuesta y/o aceptada—del ejercicio de las libertades y de los deberes sociales de la persona, en cuanto miembro activo y responsable de la comunidad política.

En el estado presente del mundo, no debe olvidarse que la supresión del hambre y de la indigencia, a causa de las cuales padece alternativamente la mitad de la población terrestre (47), constituye un objetivo prioritario indiscutible para las sociedades democráticas. Sí, en una época de fronte-

(46) Se refiere el autor a la introducción de su amplio estudio mecanografiado, una de cuyas partes ahora publicamos. (*N. de la R.*)

(47) Sobre la pobreza y la indigencia, así como sobre sus alcances, cf., HARLAN CLEVELAND, «Growth for Whom?», en la obra editada por A. J. DOLMAN y J. VAN ETTINGER (ed.), *Partners in Tomorrow* (New York, E. P. Dutton, 1978), pp. 142-148; RICHARD R. FAGEN, «Equity in the South in the Context of North-South Relations», en la obra escrita conjuntamente con A. FISHLOW, C. F. DÍAZ-ALEJANDRO y R. D. HANSEN, *Rich and Poor Nations in the World Economy* (New York, McGraw-Hill/Council on Foreign Relations, 1978), pp. 163-214, y la nota «The not-impossible dream», en *The Economist* 268 (1978), núm. 7042, pp. 63-65.

ras nacionales precarias, la solidaridad entre los pueblos se debilita, nos hallaríamos ante el peligro de ilusionarnos con un recurso a regímenes imperiales y/o despóticos, fascinados quizá por su orden y su efectividad. La tutela de la vida, frente a la agresión de la miseria, se convierte así en el desafío mayor que afrontan las sociedades industriales democráticas, pero no sólo ellas.

Por otra parte, el estímulo para la voluntad de actuar, se afina allí donde los hombres reconocen los valores en juego, tal como ha sucedido históricamente en el proceso de consolidación de las democracias. Estas nacieron bajo el impulso de divisas muy simples, tales como la igualdad, la libertad, la justicia. Lo característico de estas dimensiones de valor, que se fundan en el amor y la solidaridad, reside en su aspiración universalizante. Las democracias cerradas son también democracias enfermas.

«Hoy los hombres aspiran—señalaba Pablo VI—a liberarse de la necesidad y de la dependencia. Pero esta liberación comienza por la libertad interior que deben encontrar con respecto a sus propios bienes y poderes, y no se la logrará sino mediante un amor trascendente del hombre y, por consiguiente, a través de una disponibilidad efectiva para el servicio. De lo contrario, sucede con demasiada frecuencia, que las ideologías, aun las más revolucionarias, no conducen más que a un cambio de amos. Instalados a su turno en el poder, los nuevos amos se rodean de privilegios, limitan las libertades y dejan instaurar otras formas de injusticia» (48).

Y, al evaluar los riesgos políticos de hoy, Pablo VI señaló: «Para hacer contrapeso a una tecnocracia creciente, es preciso inventar formas de democracia moderna, no sólo dando a cada hombre la posibilidad de informarse y expresarse, sino también comprometiéndolo en una responsabilidad común» (49).

Esta es, pues, la tarea de la hora, la que nos concierne como filósofos, científicos, teólogos y... sobre todo y simplemente, como hombres de nuestro tiempo.

Munich, verano 1978.

(48) Cf. PAULI PP. VI, *Epistula Apostolica Octogesima Adveniens*, núm. 45.

(49) *Ibid.*, núm. 47.

¡GRAN OPORTUNIDAD!

**Magníficos pisos populares
en zona céntrica de Madrid**

DELICIAS, 65

Y

**Pisos dobles, en la mejor área
residencial de Madrid**

SOTO DE LA MORALEJA



Para información y gestiones:

INMOTEC

Apolonio Morales, 10 - Teléfono 457 95 26

MADRID - 16

La juventud rural leonesa contra la sociedad tradicional

Por Prisciliano CORDERO DEL CASTILLO
Sociólogo

Con el presente estudio, realizado durante 1978 en la provincia de León y referido exclusivamente a la población rural, queremos dar a conocer qué hacen, cómo piensan, en qué emplean su tiempo libre, cuáles son sus valores y creencias, en definitiva, cómo son los jóvenes de los pueblos de León.

El estudio de la juventud es un tema de actualidad. La juventud existió siempre y la de hoy no es esencialmente distinta de la de ayer. Pero los jóvenes de hoy han sabido hacerse presentes en la sociedad, ocupar un primer puesto en los medios de comunicación, ponerse de moda. Los periódicos, las revistas, la radio, la televisión, el cine, todos hablan de la juventud y dan a conocer su modo de pensar y su sistema de vida.

Pero, como en todo sector social, también entre la juventud hay olvidados, como pueden ser los jóvenes rurales.

En este trabajo ofrecemos un estudio de campo de la población joven rural leonesa y su mundo-ambiente, en el cual analizamos:

- I. LOS JOVENES FRENTE A LA FAMILIA, AL MATRIMONIO Y AL SEXO.
- II. LOS VALORES CAMBIANTES DE LA JUVENTUD.
- III. TRABAJO Y TIEMPO LIBRE DEL JOVEN RURAL.
- IV. LA JUVENTUD FRENTE A LA RELIGION.
- V. CONCIENCIA SOCIAL Y PARTICIPACION POLITICA DE LA JUVENTUD.

La investigación fue realizada mediante una muestra tomada en la parte Nordeste de la provincia, comprendiendo una serie de pueblos de la Montaña, de las Riberas del Porma, Esla y Cea y de Tierra de Campos.

Para dar su exacto valor a nuestros resultados, creemos necesario comenzar haciendo una breve presentación de los jóvenes encuestados.

Primeramente diremos que, siguiendo una serie de complicados métodos científico-estadísticos, fueron entrevistados 608 jóvenes en representación de toda la juventud rural. De éstos, 303 son hombres y 305 mujeres, todos ellos comprendidos entre los catorce y los treinta años de edad y de estado soltero. Una prueba de que los entrevistados son representantes de los distintos tamaños de entidades de población existentes en la provincia es la tabla siguiente:

NUMERO DE HABITANTES DE LAS LOCALIDADES DONDE VIVEN LOS JOVENES ENTREVISTADOS:

I T E M S	NUMERO DE ENTREVISTADOS	%
Entidades menores de 100 habitantes	104	17,10
De 100 a 200 habitantes	95	15,62
De 201 a 500 habitantes	135	22,20
De 501 a 1.000 habitantes	21	3,45

NUMERO DE HABITANTES DE LAS ENTIDADES DONDE VIVEN LOS JOVENES ENTREVISTADOS:

I T E M S	NUMERO DE ENTREVISTADOS	%
De 1.001 a 2.000 habitantes	21	3,45
De 2.001 a 5.000 habitantes	74	12,17
De más de 5.000 habitantes	59	9,70
TOTAL	608	100,00

Una vez hecha esta breve presentación de la muestra o jóvenes entrevistados, pasamos a estudiar el primer apartado:

I. LOS JOVENES FRENTE A LA FAMILIA, AL MATRIMONIO Y AL SEXO

Aunque son tres temas diferentes los que analizamos en este apartado, están los tres fuertemente relacionados. El primero es la vida familiar del joven, su realización y sus frustraciones; en segundo lugar analizamos qué entiende el joven de los pueblos de León por matrimonio; finalmente intentamos conocer las actitudes de los jóvenes frente a la sexualidad.

I.1. JUICIO DE LOS JÓVENES SOBRE SU PROPIA FAMILIA:

Por ser la familia la base de la sociedad y la institución encargada de asegurar la estabilidad psicológica del joven, nos pareció oportuno comenzar analizando el grado de satisfacción que los jóvenes encuentran en su propia familia, para lo cual les preguntamos por el tipo de relaciones que mantienen normalmente con sus padres:

RELACIONES MANTENIDAS POR LOS JOVENES CON SUS PADRES:

ITEMS	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Prácticamente ninguna	5,0	8,1	6,5
No me comprenden	13,5	18,3	16,0
No les comprendo	3,0	4,2	3,6
Indiferencia	5,2	2,6	4,0
Amistad y confianza	65,0	57,3	61,1
Otras formas	6,0	5,2	5,5
No contestan	2,3	4,3	3,3

La familia rural leonesa sigue siendo mayoritariamente estable y armónica, predominando entre sus miembros las relaciones de amistad y confianza, lo cual ciertamente es muy positivo. Con todo, hay un porcentaje considerable de jóvenes que se sienten incomprendidos por sus padres. Y son concretamente las chicas las que más acusan esta incompreensión.

¿Qué es lo que está sucediendo a la joven campesina en el seno de su familia para sentirse discriminada? ¿Cuál puede ser la causa de su frustración en las relaciones familiares?

La familia rural siempre ha sido más permisiva con el hombre que con la mujer, por lo que éste siempre se ha sentido más libre dentro del ambiente familiar. Pero en la sociedad actual, los medios de comunicación social hacen que las mujeres de todos los ambientes, también del mundo rural, sientan la misma necesidad de libertad y autonomía frente a los padres. Sin embargo, muchas de las jóvenes de los pueblos de León se sienten todavía dominadas por las estructuras tradicionales de la familia, lo que puede estar produciendo en ellas ese mayor grado de frustración.

Con todo, los mayores y más fuertes problemas de los jóvenes con sus familias nacen por la diferencia ideológica entre padres e hijos y por la incompreensión de unos para con otros. Esto es, al menos, lo que dicen el 73,4 por 100 de los entrevistados.

En resumen, los jóvenes del mundo rural leonés han nacido y crecido en el seno de una familia con una serie de valores dignos de perpetuar, pero también con una serie de limitaciones frente a nuestra sociedad en cambio y con unas pautas de conducta hoy ciertamente insostenibles, que

cada día están haciendo más difícil la convivencia de padres e hijos y la estabilidad juvenil.

I.2. LOS JÓVENES FRENTE AL MATRIMONIO

En la familia moderna cada vez se está dando más importancia a la felicidad personal y a la realización de la pareja dentro del matrimonio. De aquí la necesidad que siente nuestra sociedad de buscar una solución para aquellas situaciones en las que estos aspectos se ven comprometidos o en grave peligro. La sociedad civil ha encontrado o creído encontrar en muchas naciones la solución a estas situaciones extremas en el divorcio.

Hasta el presente, nuestra sociedad confesional católica ha impuesto una concepción del matrimonio propia de la Iglesia Católica. Pero, dado el carácter pluralista que se está imponiendo en España, también en lo religioso, de ahora en adelante cada vez será más difícil imponer por la ley concepciones particulares a la totalidad de una sociedad, principalmente cuando esta sociedad está cambiando profundamente su concepción sobre el matrimonio. Este cambio de mentalidad se está registrando también entre la juventud rural:

¿QUE ES PARA TI EL MATRIMONIO?

ITEMS	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Un sacramento	42,0	45,0	43,5
Un contrato natural indisoluble	11,5	11,5	11,3
Contrato soluble en ocasiones	15,1	7,5	11,3
Una costumbre social	1,6	2,6	2,1
La convivencia de dos amigos			
Mientras dure al amor	22,7	27,2	25,0
Otras formas de entederlo	5,6	4,2	5,0
No contestan	1,6	1,9	1,7

La mayoría de los jóvenes del mundo rural leonés sigue admitiendo el matrimonio como un sacramento y, por consiguiente, sometido a la regulación que determine la Iglesia. Con todo, un 25 por 100 lo califica como la convivencia de dos amigos mientras dure el amor y otro 11,5 por 100 como un contrato que puede ser soluble en determinadas circunstancias.

De acuerdo con estos datos, la concepción que los jóvenes tienen del matrimonio tiende a basar la estabilidad de la pareja más que en la sacramentalidad o en la fuerza de un contrato civil, en el amor entre los cónyuges, valor que, como decíamos antes, poco a poco se va imponiendo en el sistema familia.

I.3. JUVENTUD Y SEXUALIDAD

Dada su importancia, el tema de la sexualidad merecería un tratamiento mucho más amplio y profundo, pero la falta de espacio nos obliga a presentarlo con esta brevedad.

La educación sexual en nuestra sociedad se ha hecho más a base de prohibiciones y tabúes, que a base de una formación positiva. Por consiguiente, no deben sorprender los resultados obtenidos, pues son el fruto que se podía esperar de los medios de educación empleados.

Los resultados de la investigación no quieren decir que la conducta sexual de los jóvenes sea la más idónea o la más sana desde el punto de vista psico-sexual o moral, sino que simplemente constatan hasta qué punto la juventud ha aceptado el mundo cultural sexual de los adultos o lo ha rechazado por no considerarlo como un valor propio.

La primera pregunta que nos introduce en el mundo sexual juvenil es: «¿Cómo juzgas tú las relaciones sexuales prematrimoniales?» Los resultados son ciertamente sorprendentes por el cambio de mentalidad que suponen frente a la moral tradicional en la que han sido formados y por las diferencias aparecidas entre el juicio de los hombres y las mujeres.

JUICIO DE LA JUVENTUD SOBRE LAS RELACIONES SEXUALES
PREMATRIMONIALES:

ITEMS	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Son pecado, son malas	28,5	30,1	19,1
Ni malas ni buenas, depende de casos	53,4	19,3	36,3
No son pecado, estoy de acuerdo con	15,5	48,8	31,9
No contestan	2,9	2,2	2,6

Globalmente considerados los resultados, el 36,3 por 100 de los jóvenes dudan que mantener relaciones sexuales antes del matrimonio sea pecado y, en todo caso, dependería de las circunstancias de cada caso y pareja. El 31,9 por 100, haciendo caso omiso de la moral tradicional dominante en el medio ambiente rural, acepta plenamente estas relaciones no considerándolas pecado. Por el contrario, un 29,1 por 100, siguiendo la moral de la Iglesia, considera estas relaciones pecaminosas y ciertamente no necesarias para conocerse las personas en profundidad.

Lo sorprendente de estos datos está en que sea la mujer precisamente la más avanzada y liberal frente a la moral tradicional.

Fácilmente nos encontramos ante una nueva reacción de la mujer frente a una sociedad machista, que condena las relaciones sexuales indistintamente, pero que a la hora de la verdad es mucho más indulgente con el hombre que con ella.

La sociedad tradicional y sus instituciones, principalmente la Iglesia Católica, han condenado las relaciones sexuales prematrimoniales y han intentado transmitir a la juventud el valor de la virginidad antes de llegar al matrimonio. Sin embargo, la juventud, al margen de la sociedad de los adultos, está creando sus propios valores, que determinen su conducta en este campo.

Todos estos cambios analizados van señalando la aparición de una nueva cultura característica de la juventud rural leonesa, con unos valores tomados del pasado y otros creados en el presente, en contra de las pretensiones de la sociedad tradicional y de sus instituciones.

II. LOS VALORES CAMBIANTES DE LA JUVENTUD

Hasta no hace muchos años la juventud se caracterizaba por la edad, distinción puramente fisiológica, pero hoy la palabra «joven» encierra un significado sociológico con rasgos bien definidos y característicos dentro de la sociedad.

Aunque la palabra «joven» comprende una realidad muy diversa: estudiantes y trabajadores, hombres del campo y de la ciudad, ricos y pobres, etc., no obstante, en todos los casos mantiene unos rasgos comunes: amor a la libertad, rechazo de la autoridad y de toda norma, espíritu emprendedor, lucha por una sociedad más justa, búsqueda del amor, etc.

Estos son los nuevos valores que están apareciendo entre los jóvenes de hoy. Esta es la realidad social que se está imponiendo también entre los jóvenes de los pueblos de León.

Se entiende por valor aquello que nos propone la sociedad como apetecible o deseable. Todo valor tiene como fin satisfacer las necesidades personales y sociales del individuo o del grupo; por consiguiente es valor «todo lo que interese a un sujeto humano» (Perry).

Aunque los valores no se identifican con la conducta, sin embargo son los que determinan nuestra manera de obrar, son una especie de guía de la conducta de cada individuo.

Pues bien; la juventud de los pueblos de León está rompiendo con los valores tradicionales para crear unos nuevos modelos de conducta.

Al preguntar a la muestra cuáles eran las notas que ellos juzgaban más importantes para ser persona y pedirles que eligiesen tres en orden de preferencia, han contestado:

VALORES MAS IMPORTANTES PARA SER PERSONA:

ITEMS	% MENCIONES
La amistad, el amor	59,2
La responsabilidad	43,7
La libertad	37,1
La honradez	34,3
La educación	32,0
La fe en Dios	28,1

Es interesante subrayar que entre los primeros valores de la juventud no aparece el dinero, la diversión, el confort, la propia felicidad, valores todos ellos dominantes en la sociedad de adultos, sino la amistad, el amor, la libertad, la responsabilidad, etc., valores mucho más humanos y cristianos que los anteriores.

La importancia concedida a los distintos valores es muy parecida entre los hombres y las mujeres, aunque ciertamente se dan algunas diferencias. Por ejemplo, los hombres son más sensibles a la libertad y a la responsabilidad, mientras que las mujeres citan con más frecuencia que ellos la amistad, el amor y la fe en Dios.

Dado que el sistema de valores es muy complejo y comprende una gama de cualidades, con una segunda pregunta quisimos saber cuál era el juicio de la juventud sobre varios de los objetivos presentados como deseables por nuestra sociedad.

De una lista de diez notas numeradas en la pregunta, han recibido una más alta valoración las siguientes:

VALORES	MENCIONES %
Tener una familia feliz	75,3
Estar en paz con la conciencia	56,0
Luchar por una causa justa	54,2
Ser libre	53,0
Tener fe en Dios	50,6

Nuevamente vuelven a quedar muy en segundo lugar los valores dominantes en la sociedad de adultos, tales como ganar mucho dinero, disfrutar de la vida, tener trabajo, etc.

También en esta valoración se registran notables diferencias entre los hombres y las mujeres, pudiéndose decir que en general son más sensibles las mujeres ante los valores espirituales, mientras que los hombres lo son ante los valores materiales.

Los valores más apreciados por la juventud están determinando lo que podría ser una sociedad en la que dominasen los jóvenes. Esta sociedad se

basaría en la familia, que a su vez descansaría en la felicidad de la pareja y en la tranquilidad de la propia conciencia. Sería una sociedad más justa, la libertad del individuo sería un valor absoluto y la fe en Dios sería también un valor dominante.

Teniendo en cuenta que todo sistema de valores es principio de actuación, habría que esperar de la juventud la instauración de esa sociedad ideal. Sin embargo, como ya dijimos anteriormente, el sistema de valores no se identifica con la conducta de los individuos.

La conducta viene motivada por los valores, pero también por la experiencia individual. Los jóvenes, al enfrentar sus valores a la realidad social, entran en crisis y sufren en sí mismos las consecuencias de las muchas contradicciones de nuestra sociedad.

Ante una realidad tan distinta a su mundo ideal, los jóvenes o bien aceptan los valores de la sociedad de consumo, renunciando a sus propios ideales y valores, o bien se enfrentan a esta sociedad convirtiéndose en desviados sociales, a quienes se margina o persigue por inconformistas.

Por consiguiente, aunque del sistema de valores de la juventud rural de León se podría esperar la aparición de una sociedad ideal, sin embargo, dado el peso de la sociedad dominante, lo más probable es que parte de esa juventud, con el paso de los años, pierda sus ideales e ilusión y se acomode a la sociedad consumista que un día criticó, mientras que otra parte, más fiel a sus principios, se resista a admitir los valores de nuestra sociedad burguesa y decadente e incluso luche en contra de ellos, viniendo a ser considerados peligrosos por y para el orden social establecido. Otros jóvenes, en fin, incapaces de conseguir ningún cambio con su resistencia, tendrán la tentación, como ya le está pasando a la juventud de la ciudad, de evadirse y olvidar la realidad social, encerrándose en el mundo ficticio de la droga o el alcohol.

La solución a este problema, presente no sólo en la sociedad rural leonesa, sino también en toda la sociedad española, no está en atacar la conducta inconformista de los jóvenes, ni en la evasión de la realidad, sino en aceptar los valores humanos que en el plano ideal profese la juventud, renunciando a los valores paganos de nuestra sociedad de consumo.

III. TRABAJO Y TIEMPO LIBRE DE LA JUVENTUD

III.1. TRABAJO

La provincia de León es predominantemente agrícola y ganadera, registrándose además en la parte Norte importantes explotaciones mineras y en las entidades mayores un pequeño sector de servicios.

Tanto la agricultura como la ganadería de la provincia hasta hace muy

pocos años se han mantenido en sistemas de explotación preindustrial. Pero, al registrarse en las últimas décadas una intensa emigración y, como consecuencia, una concentración de capitales, desde hace unos años a esta parte toda la provincia está entrando en un sistema económico de cambio, que exige la especialización en el trabajo y la mecanización del campo, con una consiguiente revolución cultural.

En las sociedades preindustriales el primer problema radica en procurarse el alimento diario, que es lo que han venido haciendo durante siglos las gentes del campo minifundista de León. Se producía todo aquello que se necesitaba para el consumo y a su vez se consumía sólo aquello que se producía.

Ahora bien, cuando el producto del trabajo agrícola y ganadero entra en una economía de cambio, las circunstancias del campesino cambian profundamente, pues el trabajador agrícola comienza a compartir muchas de las características de los trabajadores del sector industrial y de servicios, incluida la imagen que de sí mismo tiene como consumidor y productor dentro de una sociedad avanzada.

La situación ocupacional de los jóvenes entrevistados nos presenta ese momento de cambio en que se encuentra la sociedad rural leonesa:

OCUPACION DE LOS JOVENES ENTREVISTADOS:

I T E M S	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Trabajo en agricultura o ganadería	25,74	12,78	19,24
Comercio, banca, empleado en servicios	5,62	10,31	8,22
Trabajo en la mina	5,61	—	2,79
Otro tipo de trabajo, sus labores	13,53	20,00	16,77
Estudiante	32,34	43,60	37,99
Estudia y trabaja a la vez	14,19	7,86	11,01
No contestan	3,30	4,59	3,94
TOTALES	100,00	100,00	100,00

Por ser éste un estudio dirigido a los jóvenes a partir de los catorce años, nos encontramos con que el porcentaje mayor de la muestra lo forman los estudiantes (37,99 por 100), seguido de los que trabajan en la agricultura y ganadería (19,24 por 100) y luego de los que estudian y trabajan (11,01 por 100).

Existe también un porcentaje considerable de empleados en los servicios: Banca, comercio, oficinas, etc., y merece especial mención el 5,61 por 100 de hombres que trabajan en la minería. En el caso de las mujeres, aproximadamente el 20 por 100 trabajan en casa, en sus labores, ocupación que en el mercado de trabajo no es considerada como actividad laboral.

Aunque el índice tan elevado de estudiantes y los porcentajes de trabajadores de la industria y servicios nos pueden hacer pensar en una socie-

dad rural muy avanzada, sin embargo la situación laboral de la mujer y los porcentajes de trabajadores del primario nos vuelven a situar en una sociedad eminentemente rural, en la que las relaciones laborales, por ser familiares, suelen ser bastante satisfactorias.

En general podemos decir que la juventud encuentra satisfacción en su trabajo, como prueban estos datos:

SATISFACCION HUMANA EN EL TRABAJO:

ITEMS	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Mucha	48,8	42,9	45,8
Poca	28,7	30,1	29,4
Nada	6,9	11,1	9,1
No contestan	15,5	15,7	15,6

Además de estos datos, un ejemplo de satisfacción laboral lo encontramos en el testimonio de un joven, que dice: «Soy labrador y albañil y no me siento inferior a nadie. Cada uno en esta vida trabaja en lo que puede. Pero creo que todos somos necesarios para formar eso que llamamos sociedad.»

Por otra parte, en cuanto a las relaciones laborales o bien no son consideradas como tales, como sucede en el caso de los estudiantes y de los que trabajan en su casa, o son juzgadas como buenas, al tratarse en general de pequeñas empresas, muchas de ellas de tipo familiar. Únicamente se dan relaciones conflictivas en las empresas grandes, que son concretamente empresas mineras.

FILIACION SINDICAL:

El tipo de empresa dominante en el campo de León: la pequeña y privada empresa agraria, la política del pasado y la imposición de un sindicato vertical e inoperante durante muchos años, han incapacitado al joven trabajador rural para ver en la sindicación no solo un arma útil, sino también necesaria para reivindicar sus derechos.

La juventud rural no quiere sindicación ninguna, ya sea por falta de fe en los sindicatos, ya sea por falta de conciencia social. De hecho, solamente el 8,2 por 100 de los hombres y el 0,6 por 100 de las mujeres dicen estar sindicados. Pero este dato también muestra la falta de influencia y de organización de las centrales sindicales, pues ninguna de ellas logra agrupar a más del 3 por 100 de la juventud trabajadora del campo:

FILIACION A CENTRALES SINDICALES:

ITEMS	% TOTAL
A ninguna	96,7
CC. OO.	2,1
UGT	0,4
CSUT	0,3
UAGL	0,3
HSLG	0,1
UCL	0,1

En definitiva, en el mundo rural leonés, bien por dominar el tipo de trabajador autónomo, bien por tratarse de empleados de pequeñas empresas, muchas de ellas de tipo familiar, nos encontramos ante una juventud conservadora, individualista y carente de espíritu de lucha y de reivindicación, mentalidad típica, por otra parte, de las sociedades rurales.

III.2. TIEMPO LIBRE Y OCIO

Aunque existen muchas definiciones de ocio, una de las que ha tenido mayor aceptación en el campo de la sociología es la de Dumazedier, que dice: «Ocio es un conjunto de ocupaciones a las que el individuo puede entregarse de una manera completamente voluntaria, sea para descansar, sea para divertirse, sea para desarrollar su formación desinteresada, su participación social voluntaria, tras haberse liberado de sus obligaciones.»

En este sentido el ocio es parte de la civilización técnica y necesario para la realización del trabajador. Es una conquista de la clase trabajadora de la sociedad industrial.

No queremos decir que en la sociedad rural no haya existido tiempo libre y éste no se haya ocupado en diversiones. Pero en esta sociedad trabajo y diversión formaban parte de una misma unidad de vida.

Es en nuestros días cuando el mundo rural se incorpora al ocio entendido en sentido sociológico, y se debe precisamente a que el trabajo agrario, como vimos anteriormente, camina hacia una racionalización y a que la sociedad rural está cada día más penetrada de valores urbanos.

Ahora bien, el problema del ocio no se presenta de igual manera en la sociedad rural que en la urbana. Las necesidades de los jóvenes del campo suelen ser más reducidas, pero las facilidades de satisfacerlas son mínimas. Por otra parte, el tiempo libre en el campo es muy irregular, debido a las actividades laborales o ciclos de producción.

¿Cuáles son, pues, las posibilidades reales con que cuenta la juventud rural leonesa para disfrutar del ocio?

Hemos de comenzar diciendo que en la inmensa mayoría de las entidades rurales no existen más lugares de encuentro que la iglesia y la cantina, y esta última ni siquiera existe en todos los pueblos de la provincia, lo cual dificulta seriamente el disfrute del ocio en sociedad.

Concretamente, el 72,8 por 100 de los jóvenes entrevistados dicen que en su pueblo no existe ningún lugar de diversión, el 18,7 por 100 cuenta con alguno, pero muy pocos, y sólo un 5,2 por 100 de la muestra, perteneciente a las poblaciones mayores, tiene muchos lugares donde poder divertirse.

Las formas más comunes de consumo de ocio de la juventud rural de León son por orden de importancia:

ACTIVIDADES PREFERIDAS POR LA JUVENTUD PARA REALIZAR EN EL TIEMPO LIBRE:

I T E M S	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Reuniones con amigos y amigas	26,7	35,7	31,2
Lectura, oír música, tocar instrumentos	26,4	23,2	24,8
Ir al baile, discoteca	19,1	23,9	21,5
Ir al cine	6,9	7,5	7,2
Pasear	5,6	4,9	5,2
Bar, cafetería	4,2	—	2,1
Otras actividades varias	6,2	2,9	4,6
Descansar	1,6	0,4	1,0
No contestan	2,9	1,3	2,1

Se dan notables diferencias en el modo de emplear el tiempo libre los hombres y las mujeres, siendo éstas más inclinadas a las reuniones con los amigos/as y al baile, mientras que los hombres, por su parte, preferirían la lectura, la música, el bar, etc.

En los pueblos pequeños el ocio prácticamente quedaría reducido a los paseos a lo largo de la carretera y a las reuniones con amigos, además de las aficiones particulares: televisión, radio, etc. Como dice una joven de veinte años: «La única diversión que hay en mi pueblo es ir al pueblo vecino paseando o quedar en casa.»

El cine y el baile, actividades bastante frecuentes incluso entre los jóvenes de las entidades más pequeñas, exigen el desplazamiento a grandes distancias. Este sistema de ocupar el tiempo libre está imponiendo unas nuevas pautas de conducta totalmente revolucionarias, si las comparamos con las existentes hasta hace sólo unos años en los pueblos de León.

No sólo los chicos, sino también las chicas se trasladan muchos domingos a varios kilómetros de distancia para buscar su diversión, hacien-

do desaparecer pautas de conducta referentes a las relaciones entre los jóvenes, a la hora de retirarse para casa, a la sumisión y control de la autoridad paterna, etc.

Con todo, lo que con mayor insistencia aparece a lo largo de nuestro estudio es la falta absoluta de infraestructura del ocio en todo el mundo rural y la carencia de una política o planificación del mismo.

Si el ocio no sólo es un derecho de todo trabajador, sino también un valor en sí, habría que pedir a la sociedad en general y más concretamente a los organismos competentes que eliminasen esta situación discriminatoria en que se encuentran los jóvenes del campo leonés frente al tiempo libre y a su disfrute.

IV. RELIGIOSIDAD DE LA JUVENTUD RURAL LEONESA

El cambio social, que alcanza también a la sociedad rural leonesa, ha significado un ataque a la tradición y un poner en crisis las instituciones y valores que durante siglos han sido tenidos como válidos por la cultura rural.

Aunque todas las instituciones están pasando por estos momentos de crisis, se puede decir que la religión, por ser una institución básica en toda sociedad, es una de las más afectadas por el cambio social.

Los avances de la ciencia y de la técnica, al ir explicando situaciones antes interpretadas a la luz de la fe, han supuesto un retroceso cuantitativo de la religión y han llevado a sectores enteros de las sociedades creyentes al ateísmo, si no teórico, al menos práctico. El hecho de la pérdida de la fe se ha convertido en una de las notas características de nuestro siglo y en uno de los problemas más graves de nuestro tiempo a decir de Pablo VI en «Ecclesiam Suam».

Este fenómeno de la reducción de la fe se registra también en las comunidades rurales leonesas, y principalmente entre las generaciones jóvenes, aunque sea con menos insistencia que en la sociedad urbana.

En el presente apartado prescindimos de un análisis teológico de la fe y nos limitamos a examinar las creencias y la religiosidad de la juventud rural desde un punto de vista exclusivamente sociológico, teniendo en cuenta que las realidades de tipo trascendente, como son la fe y su vivencia, es difícil encasillarlas en números o tablas estadísticas. «Sólo Dios sabe hasta dónde cree el creyente y hasta dónde no cree el no creyente.»

En nuestro análisis partimos de la hipótesis de trabajo de que en la sociedad rural leonesa la fe no es fruto de una búsqueda comparativa entre diversas doctrinas, ni tampoco de una formación religiosa sólida, sino que se trata de un bagaje cultural transmitido de generación en generación.

Los jóvenes nacidos a la fe en estas circunstancias, no habiendo interiorizado nunca su propia fe, ante el secularismo ocasionado por el cambio social o ante cualquier otro enfrentamiento con sus creencias se refugiarán o bien en una fe sociológica, propia de la comunidad y del ambiente social más que de cada individuo, o bien entrarán en una crisis que puede llevarles a una creencia teórica y a una indiferencia práctica.

Otra de nuestras hipótesis fue que la juventud rural leonesa ha nacido en una familia profundamente religiosa y se ha formado en un ambiente también cristiano.

Estas hipótesis vienen confirmadas por nuestra investigación al ser el 81,1 por 100 de los mismos jóvenes entrevistados quienes califican a sus familias de «cristianos practicantes», un 11,3 por 100 de «cristianos indiferentes» y sólo un 3,1 por 100 dice que sus familias son «cristianos no practicantes» o «no cristianos».

Pero, aunque el ambiente familiar y el comunitario de cada entidad rural sea eminentemente religioso, ¿cuál es la religiosidad de la juventud? ¿Cuáles son los efectos que ha producido el cambio social entre los jóvenes del campo?

Según el testimonio de una muchacha de veintitrés años, se daría un rechazo generalizado de los valores y creencias de los mayores. Ella dice así: «Los jóvenes vemos en la religión que practican nuestros mayores mucha superficialidad. Nosotros buscamos algo más que unos ritos. Queremos que la religión sea algo personal. Nos damos cuenta que necesitamos de la religión, pero no aceptamos unas normas impuestas por los mayores.»

Refiriéndonos primeramente a la fe de los jóvenes, podemos afirmar que la inmensa mayoría de la juventud rural leonesa se confiesa creyente, un pequeño porcentaje tiene sus dudas y una minoría insignificante se declara atea:

PERSONALMENTE ¿CREES, DUDAS O NO CREES EN LA EXISTENCIA DE DIOS?

I T E M S	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Creo	82,8	89,5	86,1
Dudo	13,8	7,5	10,6
No creo	1,6	—	0,8
No contestan, faltan datos	1,8	3,0	2,5

A este alto porcentaje de fe en la existencia de Dios hay que añadir las imágenes con que más frecuentemente piensan en Dios: la de un «Padre que ama», el 70,3 por 100; la de un «Ser lejano», el 13,6 por 100, y la de un «Juez que premia y castiga», el 9,3 por 100, siendo más

inclinadas a verle como «Padre que ama» las mujeres y como Juez o Ser lejano los hombres.

En cuanto a su fe en otras verdades, aunque en general se puede decir que son creyentes la mayoría; sin embargo, descienden bastante los porcentajes, principalmente en las verdades referentes al más allá.

FE EN OTRAS VERDADES DE LA IGLESIA

I T E M S	CREO	DUDO	NO CREO
	—	—	—
Resurrección de Jesucristo	75,8	17,9	2,9
Existencia del cielo como premio	52,4	36,0	8,4
Existencia del infierno como castigo	35,8	41,2	19,2
La Iglesia es continuadora de la obra de Jesús	70,3	12,8	6,4

La juventud siente una especial repugnancia a admitir un castigo eterno, como demuestran estos datos y el razonamiento de un joven de veinticinco años, que parece recoger el pensamiento de la mayoría: «Si Dios es bueno y ama a sus hijos, no veo cómo puede castigarlos eternamente. Además, yo creo que estamos pagando bastante castigo aquí en la tierra. ¿No?»

La alta religiosidad de la juventud rural leonesa no sólo aparece en la adhesión a unas verdades de fe, sino también en la práctica de determinados actos de culto. Al preguntar a los jóvenes por su asistencia a misa, hemos obtenido estos resultados:

ASISTENCIA A MISA

ITEMS	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
	—	—	—
Nunca	3,9	0,6	2,3
Alguna vez, ocasionalmente	14,1	2,9	8,2
Alguna vez al mes	17,1	8,1	12,6
Todos los domingos	62,7	79,1	70,8
Varias veces a la semana	1,3	8,1	4,7
No contestan, faltan datos	0,6	1,6	1,1

El índice más alto se registra entre las mujeres, alcanzando hasta el 87,20 por 100 de aquellas que van todos los domingos a misa. La asistencia dominical de los hombres, por su parte, alcanza al 64,0 por 100. Porcentajes ambos muy elevados si los comparamos con la asistencia dominical de León ciudad o de cualquier otra ciudad y más aún si la comparación se hace sólo referida a la población joven.

A pesar del ambiente religioso de la familia y de las comunidades donde se mueve la juventud leonesa, a pesar de los altos porcentajes de

creyentes, a pesar del alto cumplimiento con el precepto dominical, sin embargo la juventud rural leonesa es muy indiferente en su religiosidad.

Es muy fácil decir que se cree e incluso creer en una serie de verdades religiosas en plan teórico; es fácil ir a misa los domingos, cuando ésta es la costumbre familiar, local y cultural de toda una comunidad, cuando éste es el único acto social que se celebra en muchos de nuestros pueblos, pero no es tan fácil vivir el compromiso de la fe cuando ésta ha sido heredada de los mayores como bagaje cultural y no ha sido interiorizada por los individuos.

¿A qué se debe la gran indiferencia frente a la religión que los mismos jóvenes reconocen tener? ¿Por qué, a pesar de los altos índices de fe y práctica cultural, no sienten interés ninguno ni cuentan con iniciativas en este campo?

Según opinión de la propia juventud, las razones de su indiferencia son:

RAZONES DE LA INDIFERENCIA DE LOS JOVENES FRENTE A LA RELIGION

ITEMS	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Falta de preparación religiosa	31,3	39,6	35,5
Hipocresía de algunos católicos	30,3	23,6	26,9
Antipatía a los curas	14,8	21,3	18,0
Las injusticias sociales	17,4	16,0	16,7
El cambio social, el secularismo	15,5	13,1	14,3
Dudas en la fe	8,25	5,2	6,7
No contestan, faltan datos	1,3	3,2	2,3

Destacan como razones: la falta de formación religiosa, que en parte les disculpa, acusando a los responsables de la formación religiosa en las parroquias, y en parte les acusa por no exigir esa formación a los responsables de la misma; la hipocresía de algunos católicos, que ciertamente es escandalosa, pero que no justifica la inconsecuencia de terceros con sus ideologías; la antipatía a los curas, que unas veces será justificada y otras se tratará de los prejuicios y estereotipos de nuestra sociedad anticlerical ya de siglos, lo cual ciertamente tampoco justifica el que los jóvenes no sean consecuentes con sus creencias religiosas, pues la religión es algo distinto e independiente de la conducta del sacerdote.

En consecuencia, nos encontramos con una juventud creyente e incluso practicante, pero poco formada y bastante indiferente; con una fe de masas, pero poco personalizada; con una religiosidad sociológica de tradiciones, normas y costumbres, pero poco familiarizada con el espíritu del Concilio Vaticano II.

V. CONCIENCIA SOCIAL Y PARTICIPACION POLITICA DE LA JUVENTUD

En este apartado final vamos a tratar dos aspectos importantes de la vida de la juventud. En primer lugar el que hace referencia a la conciencia social o sensibilidad ante los problemas más acuciantes de la sociedad en general y de la provincia en particular, y en segundo lugar las actitudes y participación en la política nacional.

Uno de los indicadores de desarrollo de los pueblos es su sensibilidad y participación de la población en la problemática socio-política. El grado de concienciación y participación de un pueblo en el campo político y socio-económico suele guardar una relación directa con el grado de formación cívico-social de los individuos y con el grado de democratización de la sociedad.

En nuestro caso se dan todos los condicionantes para que la juventud de León sea apolítica e indiferente ante los males de la sociedad. Aunque el nivel de estudios o formación no es muy bajo, la concienciación y el grado de democracia de nuestra sociedad han sido muy limitados. Por consiguiente, no sería de extrañar que nos encontrásemos con una juventud insensible y apolítica. Recordemos que durante muchos años nuestra sociedad no ha tenido organismos creadores de la conciencia social del pueblo y que la concienciación ha estado relegada a la voz profética de la Iglesia, que muchas veces permaneció callada, bien por comodidad, bien por miedo o ignorancia.

Cuando decimos que se dan todos los condicionantes necesarios para que la juventud de León sea apolítica, nos estamos refiriendo a los condicionantes buscados por el sistema socio-político dominante para dificultar la participación del pueblo. Pero, por otra parte, en la provincia de León se dan todos los condicionantes necesarios desde el punto de vista socio-político: falta de puestos de trabajo, rigidez en el empleo, bajos sueldos, alto índice de emigración, poca rentabilidad del trabajo agrario, falta casi absoluta de servicios, etc., para que la juventud sienta verdaderas inquietudes en el campo político y social.

V.1. CONCIENCIA SOCIAL

Para medir el grado de conciencia social de la juventud, se hicieron una serie de preguntas a la muestra sobre los problemas más graves de la sociedad. Partiendo de más a menos, preguntamos por los problemas más acuciantes de la humanidad, por los más graves que tiene planteados la sociedad española y por los problemas regionales.

Con sus respuestas los jóvenes nos descubren una visión muy peculiar y crítica de la sociedad. Según el parecer de los jóvenes rurales, España sufre los mismos problemas que la sociedad universal, de los que

destacan, entre otros: el terrorismo, la desigualdad de clases o mala repartición de la renta, las injusticias y el paro obrero.

En cuanto a los problemas regionales o locales, los jóvenes destacan por orden de importancia:

1. El paro o falta de trabajo y el trabajo mal pagado o subempleo.
2. La falta de servicios a nivel de individuos, de comunidad, de zona y de provincia.
3. El bajo nivel cultural, que es considerado por muchos la causa de la mayoría de los otros problemas.
4. Mas otra serie de innumerables problemas, que se siguen de los anteriores, tales como la emigración, la poca rentabilidad del trabajo agrario, la falta de comercialización de los productos del campo, el abandono administrativo, etc.

Al preguntarles por la solución a estos problemas, aparece un alto grado de desconfianza en la Administración a nivel nacional y provincial. Tampoco espera mucho la juventud de las autoridades del pueblo. Dentro del concepto de autoridad comprenden a las autoridades civiles: alcalde y junta vecinal, y a los profesionales del pueblo: sacerdote, médico, maestro, etc.

Sin embargo, un alto porcentaje de jóvenes, el 25,1 por 100, ve la solución de sus problemas en la unión de las autoridades y de los vecinos, y un número aún mayor, el 33,2 por 100, esperan la solución sólo de los vecinos unidos.

¿QUIENES DEBERIAN SOLUCIONAR LOS PROBLEMAS?

I T E M S	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Las autoridades locales: alcalde, sacerdote, maestro, médico	20,79	17,37	19,07
Autoridades y vecinos unidos	10,89	39,34	25,16
Los vecinos unidos	42,57	23,39	33,22
Las juntas vecinales	9,90	2,29	6,08
El Gobierno	4,29	4,91	4,66
Otros, otras soluciones propuestas	2,64	—	1,31
No contestan, faltan datos	8,91	12,13	10,52

Todos son conscientes, después de una larga experiencia de promesas no cumplidas, de que la solución a sus problemas no les va a venir de fuera, sino que está en ellos mismos o en nadie. Pero también todos ellos saben que se encuentran con un problema grave que impide o, al menos, hace muy difícil esta solución, y es el problema del individualismo de las gentes del campo.

V.2. ACTUACIONES Y PARTICIPACIÓN EN LA POLÍTICA

Teniendo en cuenta que la edad exigida para votar cuando estábamos realizando este estudio era de veintiún años y que la muestra está formada por jóvenes a partir de los catorce años de edad, la pregunta que hicimos a la juventud para conocer sus actitudes políticas fue: «¿Con qué partido político simpatizas más?» El abanico de posibles respuestas que ofrecimos en el cuestionario recogía todos los partidos políticos presentes en la Elecciones Generales del 15 de junio de 1977, más otros dos *items*: extrema derecha y extrema izquierda.

Obtuvimos como resultado que la juventud rural leonesa simpatiza en su mayoría con el socialismo, bien con el PSOE (el 34,3 por 100), o bien con el PSP (el 10,1 por 100). También aparece un porcentaje considerable de jóvenes, tanto de hombres como de mujeres, que simpatizan con UCD (el 20,8 por 100), mientras que el resto o no contesta o se reparte entre los partidos a la derecha y a la izquierda de éstos.

PARTIDOS POLITICOS Y NUMERO DE SIMPATIZANTES ENTRE LA JUVENTUD RURAL

ITEMS	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
PCE	5,6	3,2	4,4
FDI	0,6	0,6	0,6
PSP	10,8	9,5	10,1
AP	6,2	4,9	5,5
PSOE	33,9	34,7	34,3
DC	1,9	1,3	1,6
UCD	21,7	20,0	20,8
ASD	—	—	—
Extrema derecha	1,0	1,3	1,1
Extrema izquierda	0,6	0,3	0,4
No contestan	17,1	23,9	20,5

El bajo porcentaje de simpatizantes con partidos a la derecha y a la izquierda del gran bloque que pudiéramos considerar de centro, formado por los partidos socialistas hoy unificados y por la UCD, y, más aún, el mínimo porcentaje de simpatizantes con los partidos extremos, nos presenta una juventud políticamente equilibrada, con una mayor simpatía hacia el socialismo, desmintiendo, al menos para la juventud rural de León, el estereotipo de radicales que muchas veces se aplica a la juventud en general.

La participación política hoy está canalizada a través de los partidos y polarizada en torno a un tema de actualidad en la mayor parte de las regiones de España, el regionalismo. Sin embargo, León no ha tenido líderes políticos que hayan apoyado el regionalismo y por ello el pueblo ha permanecido indiferente ante este hecho.

Interesados por conocer el pensamiento de la juventud rural sobre el regionalismo, preguntamos a la muestra: «¿Crees que el regionalismo puede solucionar los problemas de nuestra provincia?» A lo cual un 43,9 por 100 contestó afirmativamente, un 27,1 por 100 lo cree poco efectivo, un 16,4 por 100 no cree en la eficacia de los regionalismos y el resto no contesta.

En general se da más interés por el regionalismo entre los hombres que entre las mujeres, pero hay que reconocer que el tema no suscita interés masivo entre la juventud, como sucede en otras regiones de España.

Esta falta de interés queda nuevamente constatada al no darse una conciencia clara de región.

¿CON QUIEN TE GUSTARIA QUE LEON SE UNIESE PARA FORMAR REGION?

I T E M S	NUMERO DE MENCIONES	%
Con Salamanca y Zamora	131	23,1
Con Castilla	124	20,3
Con Asturias	16	2,6
Con Asturias y Castilla	60	9,8
Con Valladolid y Salamanca	40	6,5
Con Asturias y Galicia	26	4,2
León solo	73	12,0
No contestan	138	22,6
TOTALES	608	100,0

La dispersión de las respuestas, las múltiples posibilidades señaladas para formar región y, sobre todo, ese alto absentismo—el 22,6 por 100 no contesta—ponen nuevamente de manifiesto la falta de interés y la carencia de regionalismo a nivel de la juventud.

CONCLUSION

Si tuviéramos que resumir en una frase lo que es la juventud rural leonesa, de acuerdo con los resultados de nuestro estudio, diríamos que es una juventud en cambio moderado, creadora de unos valores opuestos a la sociedad tradicional y portadora de otros heredados de los mayores y que han hecho propios. Es una juventud en búsqueda de su futuro.

Sisinio Nevares (1878-1946): Un doctrinario del catolicismo social español

Por Carlos GINER DE GRADO *

El significado histórico de S. Nevares:

1. **Su vocación social.** Su formación: influjo de Hitze y Vicent. Motivaciones objetivas y subjetivas. Primeras campañas.
2. **Su vida activa:** Valladolid. La obra de los Sindicatos católicos y la Casa Social Católica. Viaje a Alemania. Balance de su actividad en Valladolid.
3. **Madrid (1926-1935) y la guerra civil.** Director de Fomento Social. Los años de la II República. Valladolid (1935-1946).

La posguerra.

EL SIGNIFICADO HISTORICO DE SISINO NEVARES

Entre los forjadores del movimiento social católico español del primer tercio del siglo XX destaca la figura del jesuita Sisinio Nevares, que concentra en su persona la doble función de ideólogo y de activista, especialmente en la Confederación Nacional Católico-Agraria (C.N.C.A.), fundada en 1916. Si bien es verdad que se habían hecho estudios, como los de Juan García Nieto sobre *El sindicalismo cristiano en España* (1), los de M. Torrens y F. del Valle sobre el P. A. Vicent (2), o la discutida obra de D. Benavides titulada *El fracaso social del catolicismo español* (3), la personalidad de Sisinio Nevares, así como sus polémicas con otros grupos de pensadores, aparecía aún como un terreno inédito.

(*) Doctor en Filosofía. Profesor de Sociología y Subdirector del Colegio Universitario de Vigo. Este trabajo es un resumen del primer capítulo de su tesis doctoral que responde a este mismo título. Lo publicamos por su interés para la reciente historia social de España y como homenaje algo tardío a Nevares, fundador de «Fomento Social», en el centenario de su nacimiento. (N. de la R.)

(1) GARCÍA NIETO, D. N., *El sindicalismo cristiano en España*, Bilbao, 1960.

(2) LLORENS, M., *El P. Antonio Vicent, S. J.*, Barcelona, 1954; DEL VALLE, F., *El P. Antonio Vicent y la Acción Social Católica Española*, Madrid, 1957.

(3) BENAVIDES, D., *El fracaso social del catolicismo español*. Arboleya Martínez, Barcelona, 1973.

Excepción hecha de los estudios realizados por Juan José Castillo, que recoge en su libro *El sindicalismo amarillo en España*, editado por EDICUSA, Madrid, 1977, los historiadores contemporáneos prestan una atención muy escasa al fenómeno de los sindicatos católicos y casi nula a la persona de Nevares. Su nombre no se menciona, por ejemplo, ni en *La España del siglo XX* de M. Tuñón de Lara, ni en la *Historia de España, Alfaguara VI*, de M. Martínez Cuadrado, si bien este último analiza el hecho del sindicalismo de inspiración cristiana (4).

Dos menciones, sin embargo, hace de Nevares Tuñón de Lara en su libro *El Movimiento obrero en España*; en su capítulo 10, en el que historia el período de 1917 a 1919 (5), y en el capítulo 12.

El historiador Ricardo de la Cierva, que en su *Historia del franquismo (Orígenes y configuración)*, no hace ninguna mención ni de Nevares ni de su obra, sin embargo, en su *Historia básica de la España actual*, le recuerda indirectamente a propósito del poder de convocatoria que tenían los distintos sindicalismos durante el período de la Segunda República (6).

José María García Escudero, en su reciente *Historia política de las dos Españas*, se detiene en los Sindicatos Confesionales y cita conjuntamente al «entusiasta Antonio Monedero, que será el alma del sindicalismo castellano, junto con el Padre Nevares» (7). En esta misma obra vuelve a aparecer el nombre de Nevares, primero (8) como consejero de la Confederación Nacional de Sindicatos Católicos y posteriormente (9) como propugnador de la tesis de que «los combatientes que morían en el frente (se supone nacional) eran verdaderos mártires, merecedores de la salvación eterna», para lo que aduce un texto de Santo Tomás que reconoce la condición de mártir al soldado «cuando defiende su patria de la impugnación de los enemigos que maquinan corromper la fe de Cristo y mueren en tal defensa».

Los hechos aislados de que se hayan titulado con el nombre de Sisinio Nevares, calles de algunos pueblos de Castilla, como, por ejemplo, en Tordesillas, o de que se haya puesto su apellido al I.N.E.A. de Valladolid (Instituto Nevares de Empresarios Agrícolas), parecen ser un menguado o anecdótico reconocimiento a la labor y a la influencia realizada por Nevares.

La fuente principal de nuestra investigación ha sido el archivo íntegro del propio Nevares que se conserva en Fomento Social (Pablo Aranda, 3, Madrid-6), obra de la que él fue fundador. En esta biblioteca se encuentran infinidad de carpetas donde están los borradores de los libros que escribió, las fichas consultadas para su elaboración, los informes que hacía a la jerarquía, sus apuntes de tipo privado o espiritual y las cartas que le escribían sus detractores o impugnadores (10).

(4) MARTÍNEZ CUADRADO, M., *Historia de España, Alfaguara VI*, Madrid, 1973, página 361.

(5) TUÑÓN DE LARA, M., *El Movimiento obrero en la Historia de España*, Madrid, 1972, pág. 641 y pág. 789.

(6) DE LA CIERVA, R., *Historia básica de la España actual*, Barcelona, 1974, página 259.

(7) GARCÍA ESCUDERO, J. M., *Historia política de las dos Españas*, Madrid, 1975, página 563.

(8) *Ibidem*, pág. 984.

(9) *Ibidem*, pág. 1448.

(10) De todo este material se han seleccionado sus escritos más sistematizados, cuyas siglas, citadas a lo largo del artículo, responden a los títulos dados por el mismo Nevares:

FSAP — La acción católica y el clero.

GAF — Agentes y factores de la producción.

Los libros escritos por Nevares, que, por haber alcanzado la categoría de impresos, pasarán a la posteridad como sus obras principales y que son recogidas en los catálogos bibliográficos, se reducen a cuatro:

- 1) *Juventudes católicas*.
- 2) *El por qué de la sindicación obrera católica*.
- 3) *El patrono ejemplar*.
- 4) *La primera bandera de Castilla*,

publicada como obra póstuma por Rafael de Yturriaga en 1968. A estos cuatro habría que añadir las Cartas de Alemania, que él publicó como artículos en la revista «Razón y Fe» y que editaron como folleto el presidente y la junta directiva de la Federación de Sindicatos Agrícolas Católicos de Valladolid, a quienes iban dirigidas.

Palau (11), que no recoge su libro *Juventudes católicas*, cita con el número 190.147 como obra de Sisinio Nevares *Cartas de Alemania*, Valladolid, 1934, 16.º, 142 páginas. Además de estos cinco libros impresos, escribió su mejor obra, *Los obreros y patronos de la industria*, que no pudo dar a la estampa.

1. SU VOCACIÓN SOCIAL

Según sus apuntes personales que intitula «Mi vocación y formación social» (12), su decisión por traducir su vocación al sacerdocio en un compromiso social está marcada por cinco etapas fundamentales, que ulteriormente culminarán en su trabajo como fundador de «Fomento Social» y su incorporación como voluntario a la primera bandera de Castilla. Estos siete períodos en los que se divide su vida, están precedidos por el prólogo de sus años juveniles y se cierran con el epílogo de su estancia en Valladolid, antes de su muerte en 1946, etapa que puede calificarse de ocaso.

- IOGI — Asociación Nacional Patronos Católicos.
- NOS — Carta al P. Barrachina.
- MOS — Curso a Confederación Católico-Agraria en Pamplona, 1934.
- OPI — Curso Social, Concepto General de la Sociedad.
- PAR — Conferencias.
- PM — Defensa de un libro de Angel Carbonell.
- RyF — Datos para la organización social de España.
- RN — Estudios sociales 3.º.
- SdP — Estudios sociales 4.º.
- VAS — Fomento Social.
- VOC — Fomento Social, Apostolado de la Prensa.
- ACC — Informe sobre el P. Gafo.
- AFP — Intervención obrera en la gestión de las industrias.
- ANPC — Artículo de M. Mostaza, «A propósito de un libro».
- BARR — Nuevo Orden Social.
- CCP — «Los obreros y patronos de la industria».
- CGS — Artículos de la revista «La Pardula Cristiana».
- CON — Programa Manifiesto.
- DEF — Artículos de la revista «Razón y Fe».
- DOSE — Informe sobre la *Rerum Novarum*.
- ES 3 — Servicio de Prensa.
- ES 4 — Varios actos sociales.
- FS — Mi vocación y formación social.

(11) PALAU Y DULCET, A., *Manual del Librero hispano-americano*, Barcelona, 1923-1927, 2.ª edición 1948, XI-XIII, pág. 24.

(12) ES 4.

Sisinio Nevares Marcos había nacido en Carrión de los Condes, provincia de Palencia, el 11 de mayo de 1978 (13). Sus padres, Ambrosio y Petra, eran agricultores, hecho que marcará en el futuro su vocación preferente por los problemas de los campesinos castellanos. Se sabe que su padre falleció siendo Sisinio muy pequeño y que éste asistió a la escuela de la villa hasta cumplir los diez años en que ingresó en el colegio seminario que tenía la provincia castellana de la Compañía de Jesús en el antiguo monasterio de San Zoilo, en Carrión de los Condes. Su maestro en la escuela, que le enseñará a leer, se llamaba Martín Barón, «señor de extremada delgadez, genio vivo y bellísima persona», como anota Rafael de Yturriaga (14) por referencia personal del P. Nevares.

A los quince años recién cumplidos, el 14 de junio de 1893, ingresó como novicio en la Compañía de Jesús, hecho que no comportaba fundamentalmente más que el traslado de una parte del edificio, donde se encontraba la escuela apostólica, a otra, donde estaba instalado el noviciado, así como abandonar los estudios de bachillerato, del que había hecho dos cursos, y comenzar la carrera eclesiástica con los estudios de las lenguas clásicas, escalonados en los cursos de Gramática, Humanidades y Retórica.

Cursados sus tres años de Filosofía en Vuelva y Tortosa, pasará al colegio de San José de Valladolid, donde residirá cuatro años (15).

1.1. Su formación: influjo de Hitze y Vicent

El propio Nevares reseña que su vocación social se despertó durante sus años de magisterio en el colegio de San José de Valladolid, con la lectura de dos libros: primero, *El problema social*, de Franz Hitze (16) y después, *Socialismo y Anarquismo*, del P. Vicent (17).

El influjo de estas dos obras explican adecuadamente los polos en que se moverá su acción: por una parte, la realidad dinámica de la por entonces llamada cuestión

(13) Además de su archivo y de los datos dispersos que se encuentran en los Catálogos y Noticias de la Provincia Jesuítica de León, se cuenta con dos sucintas notas biográficas de Nevares; DE YTURRIAGA GONZÁLEZ-JURADO, RAFAEL, *La primera bandera de Castilla*, Madrid, 1968, págs. 17 y sgs.; DEL VALLE, FLORENTINO, voz Nevares, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972, Tomo III, pág. 1771. Las principales semblanzas biográficas, escritas a raíz de su muerte son: *El P. Sisinio Nevares, S. J.*, «Boletín del Círculo Católico de Burgos», T. 14, 1946; *Un gran apóstol social*, «Fomento Social», T. 1, 1946, pág. 291-292; MARTÍN ABRIL, FRANCISCO JAVIER, *Un hombre popular*, «Diario Regional de Valladolid», 21 de mayo de 1946.

(14) *Op. cit.*, pág. 17.

(15) Siguiendo los catálogos, primero de la Provincia Jesuítica de Castilla y después los de la Provincia de León, se pueden reconstruir año por año las actividades que desarrolló o los cargos que ocupó. Véase original mecanografiado de mi tesis.

(16) El libro de Franz Hitze, titulado en su edición original *Die Quintaessenz der sozialen Frage* es publicado en Paderborn a comienzos de 1880, traducido al castellano por Ortí y Lara y editado en Madrid el mismo año 1880. Esta obra, cuya lectura repetiría Nevares a lo largo de su vida, recogía el programa social de los católicos alemanes del tercer tercio del siglo XIX.

(17) El autor del segundo libro que cita Nevares como despertador de su vocación a la acción social, *Socialismo y Anarquismo*, del P. Antonio Vicent (1837-1912), será no sólo el inspirador, sino el arquetipo, cuyos pasos seguirá Nevares, casi al pie de la letra, tanto en lo que se refiere a la acción como en su obra teórica.

social, como reza el título original de la obra de Hitze, tópico que dará origen a todos los escritos de Nevares, y, por otra, el polo, también dramático, de lo que se podría definir como su frente adversario, ordenados también según el título de la obra maestra de Vicent: Los Socialistas, en primer lugar, y Los Anarquistas, en segundo puesto.

1.2. Motivaciones objetivas y subjetivas

Este «leit motiv» de la necesidad de dedicarse a la acción social llenará páginas y páginas de sus escritos, y era como el estribillo de todas sus alocuciones.

«El estado presente de las sociedades modernas no se conforma con el orden social cristiano: las pruebas las hemos aducido anteriormente. A la Acción Católica pertenece principalmente verificar esta transformación. Su objeto no ha de ser sólo y exclusivamente realizar una obra de defensa de los intereses eclesiásticos y del derecho y libertad de la Iglesia, de protección de los católicos contra el ambiente irreligioso, de lucha contra el liberalismo económico y político, contra el socialismo, contra el absolutismo del Estado moderno, contra el laicismo en las instituciones, sino que, además, ha de efectuar una obra permanente, constructiva, que traiga la vida cristiana y aquel nuevo renacimiento, de que habló el Divino Maestro a Nicodemus, al individuo, a las sociedades privadas y al estado» (18).

La evolución operada en el espíritu de Nevares que va paulatinamente transformando sus ideales de ser un simple sacerdote, dedicado a los ministerios de confesar y predicar, en un hombre de acción entregado, como él mismo define, a la propaganda, fundación y conservación de obras sociales católicas, o mejor aún, como un hombre de *praxis*, es decir, con una teoría para la acción, no le resultó nada fácil y tuvo que superar todo género de dificultades, no ya episódicas o coyunturales, sino institucionales, ya que en ese sentido rompió muchos moldes estructurales, admitidos como normales en la época, siendo considerado por muchos como un rebelde o un entrometido.

Un documento básico para comprender el planteamiento que hace de su vida apostólica el P. Nevares, es la carta confidencial que éste escribe el 11 de febrero de 1922 al entonces Asistente S. J. de España en Roma, el P. José Barrachina, a quien conocía personalmente, con el fin de que se lo comunique al M. R. P. General de la Compañía: «Hace unos nueve años, que por voluntad expresa de los Superiores me dedico a la propaganda, fundación y conservación de obras sociales católicas entre obreros ferroviarios, mineros y trabajadores industriales, y con el solo auxilio de Dios he contribuido principalmente a la constitución de muchos cientos de Sindicatos Agrícolas Católicos, y a la formación de varias Federaciones Agrarias y aun de la misma Confederación Nacional Católico-Agraria; además, fui nombrado por el Rvdo. Provincial de Castilla, antes de la separación de la Provincia de León, director de los nuestros en las obras sociales, y después ocupé el mismo cargo en León.»

La decisión que toma Nevares de dedicarse al apostolado social viene así motivada por tres factores fundamentales:

- La realidad del problema social.
- La identificación entre cristianización y acción social.

(18) *El por qué...*, pág. 39.

C. GINER DE GRADO

— La actuación contra los agentes fundamentales de descristianización: el socialismo.

Todo ello, dominado por un amplio sentido obediencialista y de sumisión a las directrices de la Jerarquía católica, tanto pontificia como a los Obispos, Primado o Nuncio, cuyas orientaciones le sirven infaliblemente como criterio invariable de verdad (19).

1.3. *Primeras campañas*

Durante sus cuatro años de Teología en Oña, anota Nevares que realiza estudios y lecturas sobre materias sociales. En los ejercicios catequéticos que tenían los aprendices a teólogos, reseña él, como acontecimiento de su vida, dos charlas que dio en público en el pueblo de Terminón.

Sin embargo, si bien es verdad que en sus contactos domingueros con los vecinos de los pueblos burgaleses, cercanos a Oña, vivió de cerca los problemas de los agricultores castellanos, su real aparición en público como propagandista y como organizador de grupos sindicales no tuvo lugar hasta el verano de 1909. Ordenado de sacerdote el 3 de julio de 1908, una vez terminada su teología, interrumpe su estancia en Manresa (Barcelona), a donde había ido para comenzar su tercera probación y va a su villa natal, requerido por su cuñado y el cura párroco, para fundar su primer sindicato agrícola.

Durante los cursos 1910-1911 y 1911-1912, aparte de su destino a la Universidad de Deusto como profesor de Historia de España e Historia Universal, entra en contacto directo con los obreros de Altos Hornos de Vizcaya, cuya condición conoce de cerca y cuya situación le impresiona vivamente. Sus amigos cuentan cómo durante esos dos años de estancia en Deusto, colgaba en su habitación un mapa de la provincia de Palencia, campo de sus primeras operaciones. Y aprovechaba las vacaciones de verano para trasladarse a Palencia: así en 1910 y 1911 funda los primeros sindicatos.

2. SU VIDA ACTIVA: VALLADOLID

Por coincidencias cronológicas o por una aceptación consciente por parte del discípulo, se da el dato curioso de que Nevares comienza su actividad justamente un mes después de que falleciera el que hasta entonces había sido el pionero de este tipo de acción social: el P. Antonio Vicent, que había muerto a los setenta y cinco años de edad una mañana de junio de 1912. El biógrafo de Vicent hace resaltar este hecho. «Para cuando bajaba al sepulcro el P. Vicent, ya iban despuntando vigorosas vocaciones sociales agrarias en España. Con relieve impresionante se destaca el P. Sisinio Nevares, S. J., que, en aquel mismo año, 1912, ya en Valladolid, principal tea-

(19) Efectivamente, Nevares mantiene unas estrechas relaciones de colaboración, tanto con los Nuncios apostólicos que están en España durante sus años activos que son:

Francesco Ragonesi (del 9-II-1913 al 7-III-1921), y
Federico Tedeschini (del 21-III-1921 al 24-XII-1936) como con los Primados, Arzobispos de Toledo:

Enrique Almaraz y Santos (del 12-XI-1920 al 23-I-1921).

Victoriano Guisasola Menéndez (del 1-I-1914 al 3-IX-1920).

Enrique Reig y Casanova (del 11-XII-1922 al 25-VIII-1927), y

Pedro Segura y Sainz (del 19-XII-1927 hasta su expulsión en 1931).

tro de sus actividades y centro de sus irradiaciones, organiza la primera junta de propagandistas para la constitución de sindicatos agrarios, y el 21 del mismo mes fundaba la Federación de Sindicatos Agrícolas Católicos de la provincia de Valladolid. El P. Nevares, con D. Antonio Monedero, Correas, Eleta, etc., propagandista activo y fundador de la institución agrícola social en Dueñas (Palencia), impulsó tan eficazmente la sindicación agraria católica, que cristalizó, en 1916, en la Confederación Nacional Católica Agraria, de trayectoria tan luminosa a través de los años, y que, al ser incorporada, en 1940, a la Delegación Nacional de Sindicatos contaba con 2.726 sindicatos, compuestos de 275.000 familias en 33 federaciones» (20).

2.1. *La obra de los Sindicatos Católicos y la Casa Social Católica*

Antes del año de haber iniciado sus campañas, el 12 de mayo de 1913, cuando Nevares contaba treinta y cinco años, veinte años después de su ingreso en la Compañía de Jesús, se constituye la primera federación, la Federación Católico-Agraria de Palencia, con 54 sindicatos y más de quince a veinte mil familias asociadas.

La materialización en piedra de todos sus ideales quedó rápidamente plasmada en noviembre de 1915, donde gracias a las ayudas económicas de sus amigos y al arquitecto palentino Jerónimo Arroyo se construyó en el antiguo frontón de la calle del Muro, la Casa Social Católica de Valladolid. Según sus apuntes, el edificio que había costado medio millón de pesetas serviría para albergar un círculo de obreros con más de mil socios, una cooperativa de consumo y caja de ahorros y la sede central de la Federación Agrícola, además de salones de recreo, sala de conferencias, un teatro y cine social (21). Con motivo de la inauguración de la Casa Social de Valladolid se levantó una oleada de pequeñas polémicas, al sospechar el Primado que se pretendía crear un secretariado de ámbito nacional, recelo que desbizo Nevares tanto con los hechos como con las cartas.

La constitución de la Confederación de Castilla la Vieja, coincide con la inauguración de la Casa Social de Valladolid, del 21 al 24 de noviembre de 1915. Aquí comienza embrionariamente una serie de polémicas en las que la pareja Monedero-Nevares, apoyados por la jerarquía, comienzan a enfrentarse con otros compañeros del catolicismo social, recelosos de que los castellanos centralizasen en Valladolid todos los intentos de unión diseminados por toda la península. Sin embargo, Arboleya, que fue una de las figuras más sobresalientes de estas fiestas, aceptó que la Confederación de Oviedo se adhiciese a la de Castilla y León (22). Con esta ocasión se redactan unas nuevas Bases de Unión de lo que entonces pretendía denominarse Unión General de Trabajadores de España, nombre que no prosperó por su analogía con la denominación socialista, UGT (23). Resulta extraño que Monedero en su libro *La Confederación Católico-Agraria en 1920*, no hagan mención de la fundación de esta Federación castellano-leonesa y salte de la Federación Palentina a la Nacional.

Otro hito en la historia de Nevares es la constitución, en 1916, de la Confederación Nacional Católico-Agraria, que al terminar el año 1917 contaba con 24 Federaciones, 1.567 sindicatos y unas 250.000 familias asociadas; en abril de 1919 tenía

(20) DEL VALLE, FLORENTINO, *El P. Antonio Vicent, S. J. y la Acción Social Católica Española*, Madrid, 1947, pág. 295.

(21) BARR, 8.

(22) BENAVIDES, DOMINGO, *El fracaso social del catolicismo español*, Nova Terra, Barcelona, 1973, pág. 68.

(23) GARCÍA NIETO, JUAN N., en SCHOLL, S. H., *Historia del movimiento obrero cristiano*, Nova Terra, Barcelona, 1964, pág. 223.

40 Federaciones, unos 2.200 sindicatos y de 300 a 350.000 familias asociadas, que representaban bastante más de un millón de personas, o sea, sobre la cuarta parte de la clase agrícola de España (24).

Es en abril de 1917 cuando se logra esta unión nacional, de la que fueron protagonistas Nevares y Monedero. «Siete años hemos invertido en esta labor que pudiéramos llamar de acarreo, o aportación de materiales para la obra (desde 1912 a 1919) (25).

Fue convocada por dos organismos, por una parte el Secretariado Nacional Católico-Agrario, del que formaban parte Carlos Mariñ Alvarez, Juan Francisco Morán, Severiano Aznar y Juan Francisco Correas, entre los más notables (31), y, por otra, por la Confederación Católico-Agraria de Castilla la Vieja y León, de cuya fusión nació la Confederación Nacional Católico-Agraria, cuyo presidente fue desde el 14 de abril de 1917, D. Antonio Monedero. Este, sin duda inspirado y en consonancia con Nevares, concebía la Confederación como «el instrumento para una inmensa cruzada, dirigida y sostenida por hombres escogidos, de acción, oración y mortificación, mitad monjes, mitad guerreros, que sin tregua ni descanso, tratan de salvar al pueblo, usando como armas fundamentales la justicia y el amor, manejados con el sacrificio» (26).

1919 había sido «el año definitivo para la unidad de los Sindicatos Profesionales Católicos». El 1 de marzo de este año se reunió en Madrid una asamblea a la que asistieron sociólogos y representantes obreros que nombraron una Comisión compuesta por delegados de los Sindicatos Católicos Obreros, de los Sindicatos Católicos Libres, de las Sociedades Marítimas de Cádiz, de los Sindicatos Femeninos y de la Federación de Sindicatos de Madrid (27). El 20 de abril de 1919 se reunía el primer Congreso Nacional de Sindicatos Católicos, formado por 192 delegaciones, que representaban a más de 60.000 trabajadores (28). El mencionado Anuario Social de España (1929) reseña cómo el Comité Ejecutivo estaba formado por este orden: Sisinio Nevares como Consiliario, Cándido Castán como Presidente y Carlos Pérez Sommer como Secretario. Sus fines eran la agrupación de todos los sindicatos católicos de obreros, que, con fines profesionales y con arreglo a las bases de organización, estén constituidos o se constituyan en España dentro del Programa Social Católico (29).

Su ideario, resumido en el programa doctrinal y de acción, que presentó el señor Herraz, decía: «Rechazamos el sindicato único y obligatorio, porque es instrumento de tiranía monstruosa. No somos socialistas, no somos sindicalistas revolucionarios. Defendemos la religión y queremos que se haga cuanto contribuya a sostener el sentimiento religioso del país, porque es indispensable para la reforma social del individuo, sin la cual es penosa y estéril toda reforma social. Respetamos la propiedad privada, usada rectamente y como función social» (30).

2.2. Viaje a Alemania

Pero su deseo de trabajar con más eficacia le llevó a conocer a fondo institu-

(24) Cfr. *Anuario Social de España*, Madrid, 1929, pág. 373.

(25) MONEDERO, ANTONIO, *Op. cit.*, pág. 35.

(26) MONEDERO, ANTONIO, *Ibid.*, pág. 19.

(27) *Anuario Social de España*, Madrid, 1929, pág. 383.

(28) *El Eco del pueblo*, 26 de abril de 1919, núm. 461; *Revista del Trabajo*, 1971, núm. 73, págs. 175 y sgs.

(29) *Ib.*

(30) GARCÍA NIETO, J. N., en SCHOLL, S. H., *Historia del movimiento obrero cristiano*, Barcelona, Nova Terra, 1964, pág. 225; *El Eco del pueblo*, núm. 471, 5 de julio de 1919; *Revista del Trabajo*, núm. 33, 1971, pág. 184.

ciones extranjeras que desconocía. Tales eran las alemanas del *Volkverein*, la de los círculos católicos alemanes, los sindicatos católicos y neutros, la vida del trabajo del Ministerio alemán, donde se cifraba entonces la novísima ciencia y práctica social. A pesar de sus años, el P. Nevares se dirigió en viaje de estudios, que duró seis meses, a Alemania a ver y estudiar por sí mismo todas estas instituciones. Acompañóle el P. Feliz, que estaba allí, y sólo quien conoce los enormes mamotreos—casi ilegibles por su letra—del P. Nevares sabe lo que allí trabajó y lo que aprovechó viéndolo todo detalladamente y hablando con los prohombres más representativos de Alemania.

En junio de 1923 sale hacia Alemania, desde donde escribirá una serie de cartas. El golpe militar de Primo de Rivera que Nevares juzga de «cambios verificados en buena hora» le sorprendió fuera de la península (31). Visita, acompañado del P. Feliz, tanto las organizaciones centrales agrícolas de Alemania, con sede en Berlín (Unión Alemana de los Campesinos, Sindicatos Cristianos de los Obreros del Campo, Caja Prusiana Central de Cooperación, Asociación General de las Cooperativas Alemanas de *Raiffeisen* y la Asociación Imperial de Cooperativas Agrícolas de Alemania), como las cuatro Federaciones más importantes de la organización cristiana de los labradores: Westfalia, Baden, Baviera y región del Rhin.

De todas las obras que visitó y sobre las que escribió extensas cartas dirigidas al señor Presidente y junta directiva de la Federación de Sindicatos Agrícolas Católicos de Valladolid, publicadas en «Razón y Fe» y recogidas en un folleto editado en Valladolid a su vuelta (32), las que mayor impacto le dejaron fueron las Cooperativas *Raiffeisen*, la visita a Ratisbona donde conoció la Cooperativa Central Agrícola de Baviera junto con una Escuela Agrícola de Formación y la Escuela Agrícola de Santa Ottilien, dirigida por los Benedictinos. Terminada su larga estancia en Alemania, recorre algunos centros sociales de Austria, Holanda, Bélgica y Francia, donde visitó detenidamente *L'Action Populaire*, de cuyas visitas sólo se conservan apuntes sueltos.

Este «tour» por Europa le decide fundar «Fomento Social».

2.3. Balance de su actividad en Valladolid

Su actuación en Valladolid tanto a nivel de los agrarios como con los ferroviarios y mineros, la resume así el propio Nevares en sus escritos confidenciales: «Cuando la obediencia me destinó a mí a Valladolid existía en España una sociedad socialista (la Unión Ferroviaria) entre los ferroviarios, compuesta por 74.000 ferroviarios; se organizó en Valladolid el Sindicato Católico de Ferroviarios Españoles sin apoyo económico y en medio de una lucha cruel de parte de los socialistas. Y, sin embargo, siendo los ferroviarios obreros muy difíciles de conquistar a la causa católica, el Sindicato Católico triunfó por dos veces en las huelgas revolucionarias de 1917 y 1918, hasta el punto de que hoy (en 1922) en la Compañía del Norte está deshecha la sociedad socialista y el Sindicato Católico tiene 24 secciones esparcidas por toda España, como se puede ver por las Memorias del Sindicato y del secretariado ferroviario y minero que le envió» (33).

«Lo mismo sucedió con los mineros completamente sujetos a la dirección socialista. Se constituyó el Sindicato Católico Obrero de Mineros de España y hoy pertenecen a él en distintas regiones 26 secciones, con más de 10.000 mineros. El señor

(31) *Razón y Fe*, T. 70, 1924, pág. 351.

(32) *Cartas de Alemania*, Valladolid, 1924, 16.º, 142 págs.

(33) BARR, 7.

Marqués de Comillas al ver la labor realizada por los ferroviarios católicos en las huelgas revolucionarias en favor de la patria y del servicio de Dios, fundó un secretariado ferroviario y minero con una subvención anual de 60.000 pesetas en la Casa Social Católica de Valladolid: y por este medio sostenemos la propaganda oral y escrita como se puede ver en la Memoria del Secretariado. El Excmo Sr. Nuncio de España ha sido el gran protector moral del sindicato ferroviario.»

«En Valladolid se ha levantado una Casa Social Católica completa, constituida por sindicatos obreros de los distintos oficios, un círculo de obreros de 1.000 socios, una Cooperativa de Consumo y Caja de Ahorros, con una federación agrícola a la que pertenecen 130 pueblos de la provincia, con salones de recreo y de conferencias y teatro y cine social: ha costado más de 500.000 pesetas el edificio, y con los productos de la cooperativa se pagan intereses y la amortización de las obligaciones emitidas, haciendo todavía un reparto anual de beneficios en favor de los obreros. El beneficio líquido este año ha sido de 57.000 pesetas. Dios ayuda a estas obras de un modo providencialísimo: sólo es menester fundar bien estas instituciones y dirigir las personas competentes por su carácter, energía y espíritu de sacrificio» (34).

Su corazón estaba, sobre todo, puesto en la gente del campo castellano. Realmente sin su persona no se hubiesen logrado los éxitos organizativos que culminaron en la C.N.C.A. creada «bajo la orientación del P. Nevares» como reconoce M. Tuñón de Lara (35).

Veinte años después, ya terminada la guerra civil, refleja Nevares los éxitos conseguidos en estos sindicatos católicos, dando primacía al papel que desempeñaron los propios obreros o campesinos.

«La Confederación Católico-Agraria, fundada en 1916, y que está constituida por la unión de 38 federaciones de las provincias de España y 2.418 sindicatos, ante la decisión y voluntad del Jefe de Estado se incorporó el día 2 de agosto de 1940 a la Organización Nacional-Sindicalista de F.E.T. y de las J.O.N.S. La Confederación Nacional Católico-Agraria es una obra social labradora de las más importantes del mundo, por su espíritu, por sus hombres, por sus cajas rurales de crédito, de ahorro y préstamo, por sus negocios, por su historial en favor de los campesinos. Floreció y adquirió pujanza enorme en las regiones más sanas y más católicas de España, en Castilla la Vieja, en Navarra, en Aragón, en Galicia, en Castellón» (36).

3. MADRID (1926-1935) Y LA GUERRA CIVIL

Preocupado Nevares por el estado del campo español y del obrerismo católico y socialista, proyecta mejorar la situación religioso-social y económica con una Institución que a ello se dedicara permanentemente. Pensó entonces en «Fomento Social».

Comenzó «Fomento Social» en Valladolid con la aportación del P. Victorino Felíz y del P. Juan Soler. Al año de su existencia se trasladó la obra a Madrid, a donde tuvo que venir también el P. Nevares, ya que la importancia de la nueva obra parecía así exigirlo, y en Madrid estuvo nueve años.

(34) *Ibid.*, 8.

(35) TUÑÓN DE LARA, MANUEL, *El movimiento obrero en la Historia de España*, Taurus, Madrid, 1972, pág. 641.

(36) *La Primera Bandera*, pág. 430.

3.1. *Director de «Fomento Social»*

En el primer volumen de la revista «Fomento Social» que aparece precisamente el mismo año que muere Nevares, en un editorial titulado *In memoriam. Un gran apóstol social* (37), se dice: «Como feliz epílogo de esta vida de acción intensa, comprendió, como nadie, la necesidad de fundar en España una entidad dedicada a la orientación social del pueblo y con gran autoridad propuso y consiguió en 1926 la creación de *Fomento Social*, que vivió bajo su dirección hasta 1935.»

Después de su viaje por Europa, escribe Nevares a los Provinciales de la Compañía de Jesús ofreciéndoles un proyecto para la fundación de un Instituto de Acción Católica y de Acción Social en España.

Se trataba de crear en España un centro similar (54) al *Volksverein* que se había constituido en 1880 en Moenchengladbach (Alemania), al Secretariado General de Obras Sociales de Bruselas, dirigido por el dominico P. Rutten, a la Acción Social Católica holandesa, cuyo director, el jesuita P. Desbequois, fue quien más le animó a llevar a cabo esta idea.

El 26 de noviembre de 1924 escribe el P. Nevares una extensa carta al Excelentísimo Señor Cardenal Primado y Arzobispos españoles comunicándoles cómo los RR.PP. Provinciales españoles han acordado, «secundando una voluntad antigua del P. General, fundar en nuestra patria una nueva obra de carácter doctrinal con miras al apostolado religioso y social». La obra se llamará «Instituto de Acción Católica», y tendrá por subtítulo explicativo el de «Oficina de Formación, Información y Propaganda religiosa y social». Se habla en esta carta de los fines, la necesidad, la naturaleza y los medios de que ha de valerse esta obra, que se resumen en los de Formación, Información y Propaganda, como reza el subtítulo.

Con el innumerable e inclasificable material que se encuentra en el archivo Nevares, se pueden recomponer todos los avatares por los que atravesó esta Institución en sus primeros años. Su emplazamiento en Madrid recorrerá una peregrinación de domicilios: Zorrilla, 29; Quintana, 16; Alberto Aguilera, 25, hasta arribar a Villa San José, un hotelito que tenía entonces como dirección «Al final de la calle de Serrano» y actualmente es Pablo Aranda, 3.

El primer año de actividades en «Fomento Social» las resume el propio Nevares en carta al P. General: un curso social dado durante quince días a los dirigentes de la Confederación Nacional Católico-Agraria venidos a Madrid de toda España, Semanas Sociales dadas en Villalón, Carrión de los Condes, Teruel, Villarrín de Campos, Astorga, Zamora, León, Salamanca y Béjar, un curso social a mineros de la región asturiana durante quince días, y un curso social a maestros nacionales. La carta escrita en latín no habla para nada de la situación política del país, sino de la vida de la comunidad de Jesuitas.

Decisivo papel desempeñó Nevares en los distintos Congresos Nacionales de los Sindicatos Obreros Católicos celebrados desde 1919, bien actuando como cerebro gris e inspirador de las actuaciones de obreros tan incondicionales a él, como Agustín Ruiz, Vicente Madero o Carlos Pérez Sommer, bien con sus conferencias o actuaciones con los sacerdotes consiliarios que en cada asamblea celebraban sus reuniones especiales.

Así, por ejemplo, en el II Congreso, celebrado del 25 al 29 de mayo de 1924, el

(37) Revista *Fomento Social*, vol. 1, núm. 3, julio-septiembre, 1946, págs. 291 y siguientes.

día 26 actúa Nevares y relata las experiencias organizativas que había conocido en su reciente viaje por Europa, poniendo especial énfasis en la necesidad de crear una organización de patronos católicos (38).

Repetidas actuaciones tiene en el III Congreso (21 a 23 de noviembre de 1926) sobre las disparejas materias. El 23 de noviembre tiene un discurso en el que fijó, en primer término, la verdadera misión del consiliario en los Sindicatos Católicos profesionales. Lo técnico, lo profesional, lo administrativo pertenece única y exclusivamente a los obreros. En lo religioso y en lo moral el Sindicato Católico debe someterse a la autoridad eclesiástica. «Los socialistas niegan que los sindicatos obreros católicos sean puros porque tienen un consiliario, pero los socialistas, ¿no tienen también consejeros? ¿Y sus consejeros no son los directores del partido que les imponen orientaciones políticas y su ideología revolucionaria?» (39).

Similares intervenciones tiene Nevares en el IV Congreso (del 16 al 18 de noviembre de 1928) en el que volvió a ser elegido Consiliario de la Confederación.

En el primer Congreso Nacional de Acción Católica celebrado en los últimos días de enero de 1929, Nevares mantiene la tesis aprobada por el Congreso en su sexta conclusión de que «Los Sindicatos Obreros Católicos pertenecen a la Acción Católica Española, conforme está ordenado en la organización general de la misma por los directorios Pontificios» (40).

Destaca durante este decenio de estancia en Madrid su labor de consejero cerca de la Jerarquía eclesiástica y los superiores de la Compañía. En 1926 redacta para el Cardenal Reig, con quien le unía una gran confianza, los *Principios y Bases* de la reorganización de la Acción Católica Española, que promulga el Cardenal Primado en octubre de ese año 1926. En 1929 redacta un amplio informe a instancias del Cardenal Primado, que a la sazón era D. Pedro Segura, sobre el libro de A. Carbonell titulado *El colectivismo y la ortodoxia católica*. Hacia 1930 escribe otro largo informe sobre la encíclica *Rerum Novarum*, dirigido al General de la Compañía, P. Ledochowski, para que sirviera de proyecto o borrador de la *Quadragesimo Anno*. Igualmente, algunos de los informes que presentaba la C.N.C.A. o la Confederación de Sindicatos Obreros Católicos al gobierno habían sido redactados de puño y letra por Nevares, como, por ejemplo, el informe al Proyecto de Ley sobre intervención obrera en la gestión de las empresas, enviado a las Cortes en octubre de 1931.

No pudo, sin embargo, participar en ninguna de las Semanas Sociales, institución en que se congregaba la «élite» del catolicismo social, ya que éstas se vieron interrumpidas en 1912, a raíz de la intervención del dominico P. Gerard en Pamplona defendiendo los sindicatos libres y no reaparecieron hasta 1933 y 1934 en que se celebran en Madrid y Zaragoza, respectivamente, aunque ya sin la resonancia e influencia de la época anterior.

3.2. Los años de la II República

La trágica quema de los conventos en Madrid el 11 de mayo de 1931, precisamente el día de su cumpleaños, trajo al P. Nevares la primera de las grandes preocupaciones que le agobiaron durante los duros años de 1931 a 1935 en que, por

(38) *El Eco del pueblo*, núm. 722, 31 de mayo de 1924; *Revista del Trabajo*, número 33, 1971, pág. 213.

(39) *El Debate*, 24 de noviembre de 1926.

(40) *El Eco del Pueblo*, núm. 1.055, 30 de enero de 1929.

orden de sus superiores, dejó de ser superior en Madrid en la Casa de Escritores y abandonó «Fomento Social» para volverse a Valladolid.

Después de la quema de la Iglesia de la calle La Flor, Nevares se marchó a Villa San José para rescatar cuanto de valor allí se encontraba. Poco a poco se fue desalojando el edificio de forma que cuando llegó la fecha de su incautación, una vez extinguida la Compañía, apenas encontraron más que unos cuantos cachibaches.

Temiendo que viniera algún tipo de persecución, los jesuitas de Villa San José se fueron, unos instalándose en casas particulares y otros se marcharon a sus respectivas provincias. Precisamente en carta que escribe Nevares como Superior de la residencia al General de Roma, con fecha 10 de enero de 1932, dieciséis días antes de la disolución, le dice que «Perturbatis rebus publicis Hispaniae, maxime Matri, Patres ac Frates dispersiti sunt inter domicilia privata et inter Provincias in quas sunt adscripti». («Dada la perturbación política en España, sobre todo en Madrid, los Padres y Hermanos se han dispersado en domicilios particulares y en las Provincias a las que están adscritos.») Enumera a continuación dónde se encuentra cada uno y advierte que todo el ajuar y la biblioteca había sido ya sacado de la residencia: «Suppellex domus et Bibliothecae Razón y Fe et Fomento Social apud bonos amicos sunt dispositae.» Por eso, en el documento de incautación se dice que no se ha hallado allí nada de valor.

Pese a la disolución de la Orden, Nevares y sus compañeros siguen realizando las mismas actividades que habían desarrollado anteriormente. Proyectan, sin embargo, constituir una Asociación cultural laica, que enmascarase bajo el nombre de Asociación Cultural Económico-Social (A.C.E.S.) los mismos trabajos. En los Estatutos de la misma, divididos en seis títulos y doce artículos, se decía: «Con la denominación Cultural Económico-Social se constituye una Asociación amparada en la vigente Ley de Asociaciones» (art. 1). «La Asociación establece su domicilio en Madrid y provisionalmente en San Agustín, 9, 2.º izqda.» (art. 2). «La finalidad de esta Asociación será fomentar el estudio y actuación económico-social, por medio de la propaganda oral y escrita en periódicos, revistas, libros, conferencias, discursos, mítines y toda clase de medios escritos u orales en favor de la causa social y del bienestar del pueblo» (art. 3) (41).

Por lo demás, sus trabajos siguen siendo los mismos, con la diferencia externa de haber cambiado el traje telar por la vestimenta de paisano. En carta escrita por Nevares a los Provinciales españoles el 4 de enero de 1935, después de decir que «la obra de 'Fomento Social', a pesar de las dificultades existentes en España sigue su camino con la eficacia que pueden rendir tres sujetos dedicados a esta difícil tarea», razón por la cual les pide que envíen más gente a trabajar, enumera en estilo impersonal, sus actividades durante el año 1934.

3.3. Valladolid 1935-1946

Pero en este año 1935 vuelve de nuevo a su querida ciudad de Valladolid. En esta ciudad en la que se respiraba un ambiente de preguerra y en la que dominaban los falangistas y los jonsistas, entra en contacto con estos grupos, con cuyos ideales empezó a sintonizar por considerarlos muy similares a los suyos. Uno de sus amigos preferidos era el caudillo de las J.O.N.S., Onésimo Redondo.

Seis días después de haber comenzado la guerra civil, el 24 de julio de 1936,

(41) FSAP.

a las diez de la mañana, se encontró el P. Nevares—como él mismo cuenta(42)—con Onésimo Redondo en la Capitanía General de Valladolid.

Y sigue contando Nevares: «Fue a preguntar por mí a la residencia y a la Casa Social Católica; yo había ido a esperarle en la Academia de Caballería. A las cuatro horas, unos kilómetros antes del pueblo de Labajos, se cruzaban dos coches con el nuestro: en uno venía Onésimo Redondo, todavía caliente y flexible su cuerpo, cubierto con una manta. Habían matado al campeón de Castilla los milicianos marxistas con una descarga cerrada de fusilería. En Onésimo comencé a ejercitar el ministerio de capellán de Falange Española de las J.O.N.S., dándole la absolución *sub conditione*.»

Mientras que el P. Arroyo, otro sacerdote que acompañaba a Nevares, se volvió a Valladolid, éste siguió su camino hacia el Alto del León, puesto que le había designado horas antes de morir Onésimo Redondo, incorporándose así a las centurias de Falange de Valladolid, convertidas después en Banderas de Castilla.

Superfluo sería pretender relatar por menudo estos tres años de su vida, cuando contamos con la publicación de un libro redactado por Nevares en colaboración con Rafael de Yturriaga González Jurado durante la campaña bélica, terminado de escribir en octubre de 1940 y editado por Ediciones del Movimiento en 1968, con el título *La Primera Bandera de Castilla*, en el que se cuentan día por día, a lo largo de sus 528 páginas, todos los avatares que sufrió estos tres años de 1936 a 1939. Baste decir que como capellán de la Primera Bandera de Castilla estuvo en los frentes de Madrid, Jarama, Teruel, Ebro, Castellón, Burgos, Huesca, Lérida, Barcelona, donde entró triunfante, Gerona, Badajoz, Córdoba y Ciudad Real.

3.4. *La posguerra*

Pero el final de la guerra supuso también el final de la obra de Nevares. La Confederación Nacional Católico-Agraria que en 1940 contaba con 2.726 sindicatos, 1.146 cajas rurales y 33 federaciones(43), con un total de 225.000 a 275.000 familias, fue absorbida o incorporada a la Delegación Nacional de Sindicatos. Vanos e inútiles fueron los intentos de autonomía. Ni la carta escrita en septiembre de 1937 al mismo Franco, ni las entrevistas con los dirigentes del nuevo sindicalismo impidieron, primero, la aparición de un decreto el 2 de agosto de 1940 sobre incorporación de asociaciones a la única organización sindical del Movimiento y, posteriormente, la circular del Delegado Nacional de Sindicatos del 28 de noviembre del mismo año que ordenaba la integración total de la Confederación en el Movimiento. El 23 de octubre de 1940 moría en su tierra natal de Dueñas, Antonio Monedero, quien pocos días antes escribía indignado y desolado a Nevares, viendo como desaparecía la obra que tantos esfuerzos les había costado.

Nevares, que en su ardor bélico, aceptó en un principio esta absorción en la confianza de que sus amigos falangistas tratarían con respeto y hasta con cariño sus sindicatos católicos, pronto se desengañó, «contemplando con dolor cómo la Casa Social que tantos recuerdos gratos tenía para él, hasta llenar su vida entera dedicada a cosas sociales, se derrumbaba socialmente quedando sin contenido, viendo desaparecer todas aquellas instituciones que fueron carne de su carne y centro de sus actividades durante tantos años»(44).

(42) *La Primera Bandera de Castilla*, pág. 238.

(43) Otras fuentes indican las cifras de 41 Federaciones y 2.200 Sindicatos. Cfr. CASTILLO, J. J., *Franquismo y Catolicismo social: la C.N.C.A., 1937-1942*, Investigaciones Económicas, núm. 5, enero-abril, 1978.

(44) *La Primera Bandera de Castilla*, pág. 19.

El mismo se intentaba consolar y prevenir que se extinguiese la C.N.C.A.: «Esta es la obra que pasa ahora a la Organización Nacional-Sindicalista. Se requiere para que no se desmorone ni merme, sino al contrario, crezca y prospere que la intervención del Estado y de los funcionarios del mismo procedan con la delicadeza, el tino y la prudencia, que las obras voluntarias, procedentes de la confianza mutua campesina, necesitan. Ninguno debe entrar en su recinto como un escuadrón de caballería ni haciendo alcaldadas, porque las palomas desconfiadas se marcharían para siempre del palomar al oír el ruido extraño.

La Confederación Agraria, que forma una institución genuina de labradores, se desharía como la sal en el agua» (45).

Su vida activa da un giro de ciento ochenta grados. El propagandista obrero y consejero de Cardenales se convierte en un simple sacerdote dedicado a los ministerios ordinarios. Tal y como consta en los Catálogos y en las Noticias de la Provincia de León, el P. Nevares, que el 3 de diciembre de 1940 es nombrado Superior de la Residencia de Valladolid, se consagra a las actividades comunes de los jesuitas de aquellos años: da ejercicios espirituales, predica en la iglesia de la residencia, dirige una congregación de Hijas de María, otras de Maestros Católicos y otra de empleados de Correos. Además, en el fervor misional de la posguerra, es encargado del secretariado de la Misión de Anking de China.

Pero este hombre de salud de hierro y desbordante simpatía, que había soporado las inclemencias del tiempo en sus mil correrías propagandísticas y arrastrado los peligros de los treinta y dos meses en el frente de campaña, cayó herido de muerte por un cáncer en la vesícula biliar, y falleció en Valladolid el 19 de mayo de 1946.

(45) *Ibid.*, pág. 431.

FUERZAS ELECTRICAS DE CATALUÑA, S. A.



**Producción, transporte
y distribución de
energía eléctrica**



**Domicilio Social:
PLAZA DE CATALUÑA, 2
BARCELONA**

BIBLIOGRAFIA

07 PERIODISMO

JOSÉ LÓPEZ YEPES: *Teoría de la documentación*. Ediciones de la Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1978, 337 pp.

La «Teoría de la documentación» es un tratado sobre la documentación considerada ésta como una ciencia; «ciencia de las ciencias», como la llama el mismo profesor López Yepes. La obra es de gran mérito, ya que pretende ofrecer una conformación teórica como ciencia de algo cuya concepción en cuanto tal es relativamente reciente. La necesidad de esta ciencia es clara, ya que el desarrollo de la investigación científica está en función de la solidez y del valor de la base documental y de la información que se posee. El trabajo del profesor López Yepes amplía y abre nuevos horizontes, tanto al que pretende caminar por el campo de la ciencia, como a aquél que tiene que moverse en el área de las Ciencias de la Información.—J. LÓGAR.

172 ETICA SOCIAL

ARROYO, ANTONIO M.: *La Manipulación de las Cotizaciones de Bolsa*. Ed. ICAI, Madrid, 1978, 287 pp.

He aquí un libro extraordinariamente concreto; ni una palabra perdida o empleada en divagaciones sobre la materia; con las mejores cualidades de los buenos manuales norteamericanos: claridad, sistemática, amenidad, pedagogía, operatividad. A la claridad contribuyen la precisión de las ideas y las innumerables puestas que en forma de introducciones, esquemas previos, pequeños índices y sumarios sucesivos, van introduciendo primero al libro y, además, a cada una de

sus partes y capítulos. Estos itinerarios señalizados contribuyen también notablemente al carácter pedagógico de la obra. La amenidad corre a cargo, sobre todo de los muchos ejemplos y casos prácticos aportados, la mayoría norteamericanos, alguno español. La operatividad aparece destacada en la propuesta que se hace de un proyecto de ley antimanipulatoria y de un código de ética bursátil: se aportan de una manera extensa sus deseables (también a nuestro juicio) contenidos esenciales, así como un plan para la disposición articulada de la materia.

Hay una primera parte, manual de conocimientos necesarios sobre el funcionamiento de la economía, la naturaleza de la bolsa de valores y las profesiones y actores principales que actúan en ella. La segunda parte recoge el estudio propiamente dicho de las manipulaciones; manipulaciones por cuasi-monopolio, por ventas falsas previamente convenidas, manipulaciones mediante falsedades. El juicio ético negativo del autor sobre las mismas se expresa, p. ej., así: «La manipulación de las cotizaciones de Bolsa es, o ha sido, en las bolsas del mundo el procedimiento ordinario para que financieros profesionales despojen de muchos miles de millones a inversores» (pág. 207). Aunque «precisa que no toda manipulación de cotizaciones es, en teoría, necesariamente injusta, sino que podría haber determinadas series de operaciones bursátiles que llevaran a un valor a su justo precio» (ib.). Los dos primeros capítulos de la tercera parte informan sobre la represión legal de la manipulación de las cotizaciones tanto en los Estados Unidos como en España.

El autor ha apoyado su estudio en un interesante sondeo de opinión entre profesionales de la Bolsa española que han respondido de manera significativa a la única pregunta planteada en la característica y conocida «encuesta Hoppers».—J. G.

2 RELIGION

PLONGERON, BERNARD: *Religion et sociétés en Occident (XVI^e-XX^e siècles). Recherches françaises et tendances internationales (1973-1977)*. Centre national de la recherche scientifique, Centre de Documentationsciences humaines. (Collection Synthèse et Documentation), París, 1979, 151 pp.

La colección «Synthèse et Documentation» del «Centre de Documentation Sciences Humaines» del «Centre National de la Recherche Scientifique» tiene como objetivo el proporcionar informes o trabajos sobre lo que se investiga en el campo de las ciencias humanas y sociales. Estos trabajos pretenden ser unas obras de documentación sobre un área científica, en este trabajo es el área historia; más aún, estos informes no se quieren reducir a un catálogo de actividades científicas, sino que quieren, además, expresar las tendencias generales que se descubren dentro del campo científico concreto estudiado, que en este caso es la religión y las sociedades en Occidente desde el siglo XVI al XX. Por último, estos volúmenes de la «Collection Synthèse et Documentation» intentan dar a conocer que se trabaja e investiga en un área concreta, en un período de tiempo determinado, que en el presente trabajo son los años 1973-1977.

El objetivo, pues, de este informe es estudiar, desde el punto de vista histórico, el tema de la inserción del hecho religioso en la evolución de las sociedades occidentales del siglo XVI al siglo XX. Estos hechos religiosos son considerados en este trabajo, por una parte como realidades positivas con su propia significación en el espacio y en el tiempo y por otra parte en sus producciones (trabajos sobre los hechos religiosos) y relaciones con el imaginario simbólico e ideológico del pensamiento colectivo. El volumen actual tiene cuatro partes. La primera trata de los aspectos cualitativos de la investigación, que se centra en la transformación de la historiografía religiosa en Francia y en las grandes tendencias internacionales en historia religiosa. La segunda parte ofrece los aspectos cuantitativos de la investigación sobre mitología, religión e ideología. Ofrece los

trabajos, artículos, tesis, etc., de los años 1973 a 1977 en nueve universidades francesas de Letras y Ciencias Humanas así como una muestra de bibliometría internacional compuesta de 2.826 títulos publicados en el mismo período de 1973 a 1977. La tercera parte de la obra trata de las razones de una dinámica de la investigación francesa. Este capítulo es de un extraordinario interés. Clasificado en cuatro apartados (banco de datos de conocimientos, historiografía, historia de las mentalidades y etnología religiosa e ideologías, no conformistas religiosos y corrientes de espiritualidad), el autor ofrece lo que grupos, personas e instituciones han realizado como tarea científica en estos campos en el período de 1973 a 1977. El autor va comentando, con gran acierto, de una manera sistemática, el esfuerzo francés de investigación en historia religiosa. La cuarta y última parte trata del crecimiento controlado de la historia religiosa. En la misma línea del comentario crítico y sistemático del capítulo precedente, el autor aborda los campos de la investigación (o los vacíos en la investigación) de la historia y la cartografía de las instituciones religiosas, la historia de las ideas, la historia de las Ordenes y de las Congregaciones religiosas y biografía y tipología de las corrientes y movimientos religiosos.

Esta obra es un gran trabajo. Puede servir de modelo y de inspiración de cómo dar a conocer el mundo de la investigación en un área concreta de la ciencia. Nuestra felicitación al autor por un trabajo de tanto mérito y al «Centre National de la Recherche Scientifique» por promocionar este tipo de estudios.—JULIÁN LÓPEZ.

301 SOCIOLOGIA

JOSÉ FÉLIX TEZANOS: *Estructura de clases y conflictos de poder en la España postfranquista*. Ediciones Cuadernos para el Diálogo, S. A., Madrid, 1978, 471 páginas.

El autor es profesor de Estructura Social de España en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de Madrid.

Es un trabajo que tiene dos partes muy

marcadas. La primera es una síntesis de las interpretaciones sociológicas del franquismo en cuanto esa realidad ha podido afectar a la estructura social de España y por tanto, en concreto, a su estructura de clases.

Esta parte está muy bien documentada con todo lo que se ha publicado últimamente sobre el franquismo; sirve de base para la segunda parte del libro que trata de las clases sociales en la sociedad española actual. Esta segunda parte es de gran calidad. Uno de los principales aciertos es la concepción misma que el autor tiene de las clases sociales, como realidades dinámicas de gran riqueza y complejidad; lo cual no es obstáculo para que el mismo autor nos muestre la realidad viva de las clases sociales españolas con una concreción, claridad y realismo que sorprende. Esto lo consigue por la riqueza de la documentación y de los datos, tanto de la realidad española, como con oportunas comparaciones con otros sistemas sociales extranjeros.

Otro gran mérito que nace, también, de concebir las clases sociales como realidad dinámica, es la variedad tan grande y los puntos de vista tan variados que el profesor Tezanos va adoptando al tratar las diversas clases de la sociedad española: la riqueza de la estructura social española va desfilando ante nuestros ojos y, al mismo tiempo que contemplamos la realidad social, económica y política española de nuestros días, vamos profundizando y entendiendo en qué consisten las clases sociales en la vida actual de España.

Es un gran trabajo por su concepción, claridad, aportación documental actualizada y su realismo, entendido éste en el sentido de introducirnos en lo que hoy vivimos los españoles en España.—JULIÁN LÓPEZ.

32 (46) POLITICA. GENERALIDADES. ESPAÑA

BULTZAGILLEAK: *¿Qué pasa en el País Vasco?* Ed. E. Itxaropena, S. A., San Sebastián, 1979, 98 páginas.

El grupo de estudios políticos Bultzagilleak, del Partido Nacionalista Vasco,

nos da en este libro una versión de lo que allí sucede a través de dos polémicas, una con Telesforo Monzón, otra con los exponentes del marxismo-leninismo de Euzkadi y a través de una serie de consideraciones sobre la que denomina «ceguera de Madrid».

Acusa a Telesforo Monzón de identidad con la ETA marxista-leninista y al marxismo-leninismo de Euzkadi de querer hacer del País Vasco, no una Albania en el Cantábrico, como sostienen algunos en Madrid, sino una punta de lanza para transformar revolucionariamente todo el Estado burgués español en un Estado proletario marxista-leninista. Piensa aquí el PNV que el propio y aparente nacionalismo de la extrema izquierda *abertzale* es puramente instrumental y subordinado a aquellos objetivos de la revolución proletaria universalista.

Frente a la autodeterminación instrumental que propugnan estos partidos extremos, el PNV defiende la que llama «autodeterminación objetivo-dinámico-progresista» que consiste en la plena reintegración foral. A su vez, ésta última se sostiene en tres pilares: el juramento real de los fueros, el «pase foral» por el que las instituciones forales podrían declarar *nulas y sin efecto* las disposiciones reales (como sucedía antes de 1831) y la libertad económica y financiera.

La «ceguera de Madrid» consiste, según los autores, en definitiva, en que no se vea en la capital del Estado que el verdadero peligro, no sólo para Euzkadi sino para todo el Estado no está en la reintegración foral que sostiene el PNV sino en que precisamente la no reintegración foral lance a porcentajes crecientes del pueblo de Euzkadi en los brazos del marxismo-leninismo regional. Este no sólo acabaría con las libertades y la democracia en Vascongadas sino que sería, además, como un puñal colocado junto al corazón mismo de Madrid. Incluso afirman que Santiago Carrillo está en el secreto y que desarrolla muy bien el doble juego: rasgarse las vestiduras ante los atentados de la ETA pero, a la vez, apoyar entre bastidores el avance violento del marxismo-leninismo de Euzkadi.

Este es el documento, de gran interés, a nuestro juicio, como expresión bastante clarificadora de la mentalidad política del PNV. Sólo una pregunta queda, a nuestro

entender, en pie, tras la lectura. Si tan frontal es el enfrentamiento del PNV con la violenta izquierda *abertzale*, ¿por qué intenta sacar rendimiento político con la ambigüedad de sus declaraciones habituales en el tema de la comprensión de la violencia de la ETA marxista-leninista?— F. A.

33 (46) ECONOMIA GENERALIDADES. ESPAÑA

GONZÁLEZ, MANUEL - JESÚS: *La Economía política del franquismo (1940-1970)*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979, 460 pp.

Ya pertenece al área de la historia, por muy inmediatas que sean los acontecimientos y muy presentes que estén sus repercusiones, el período conocido con el nombre de el franquismo, palabra que hasta hace pocos años era peligroso mentar y a la que dio carta de ciudadanía y curso legal el historiador Ricardo de la Cierva. Paralela a la presentación de un libro del citado autor sobre este mismo tema, aparece la obra magistral de M. Jesús González, en la que por más que pretenda ceñirse exclusivamente al campo de la política económica, se recogen también secuencias y fenómenos genuinamente políticos.

Una de las novedades y originalidades de este libro reside en la capacidad asombrosa que muestra el autor para ensamblar lo político y lo económico, lo personal y lo colectivo, lo anecdótico, incluso, con lo estructural, haciendo así gala de su talante de profesor de Historia de las Doctrinas Económicas.

Partiendo de anteriores investigaciones y buceando en archivos, memorias, informes, discursos o conversaciones, M. Jesús González ha reconstruido paso por paso tres cruciales décadas de la historia económica de España, que, como era obligado, ha subtítuloado con los epígrafes de Dirigismo, Mercado y Planificación. Si que nos hubiera gustado, deseo al que no renunciamos, que el autor se hubiese adentrado en la maraña del quinquenio que corre desde el 70 hasta la muerte del dictador. El mismo apunta que por circunstancias cambiantes se ha convertido

en un mecanismo obsoleto lo que se decía ser un modelo de crecimiento auto-sostenido, razón por la que concluye que no disponemos aún de respuestas coherentes a la cuestión de cómo se produjo el proceso de crecimiento.

Los modernos historiadores vienen repitiendo que la última explicación de los distintos fenómenos o el objetivo central de los políticos de la época, se reducía a un dogma: ganarse la voluntad del Caudillo. Así define M. Jesús González el decenio 60 al 70, no como un capitalismo de mercado, con las necesarias y mínimas acciones intervencionistas, sino como un claro capitalismo paternalista. Si unas veces acertaron y otras se equivocaron, fue solo cuestión de azar. Un ejemplo típico de los cacareados aciertos lo ofrece la industria naval, que al cabo de los años se ha constatado que no disponía de una sana estructura financiera.

Consecuente con su esquema teórico, analiza en un primer capítulo el contexto político, en el que se debatían por un lado la corriente liberal y la intervencionista por otro; salpicado todo ello de un sin fin de anécdotas y comentarios, que convierten su lectura en un apasionante relato. Quedan definidos los dos primeros decenios de la posguerra como la historia de un proceso de industrialización caracterizado por tres rasgos, que ulteriormente desentraña el autor: la sustitución de importaciones indiscriminadas, un alto grado de proteccionismo y la permanente tensión inflacionista.

Tras demostrar con la apoyatura de incontables datos y estadísticas sus asertos, demuestra la tesis de la profunda transformación que experimenta la estructura productiva en la década de los cincuenta, al abandonar su textura agrícola y acceder a la vía de la industrialización. Los capítulos 3, 4 y 5 están dedicados a los tres momentos del plan de estabilización, o mejor del Memorandum del 30 de junio de 1959, prestando el autor más atención a la gestación y operaciones posteriores, que al propio parto y a la criatura, a la que solo dedica 25 páginas.

Con maestría de consumado narrador y haciendo gala de su saber y sus conocimientos de teoría económica va entremezclando el devenir del proceso económico con descripciones históricas en que recoge la inquietud de la opinión pública,

las reacciones gubernamentales y el papel de los Estados Unidos, para concluir: «Si la economía crecía no fue, gracias a López Rodó y los suyos, aun cuando algo hay que imputarles. Pero además crecía menos de lo potencialmente alcanzable y no por la vía más eficaz. No se eligió un modelo de mercado ni de planificación. Se diseñó una planificación indicativa destinada a continuos descabros. El resto fue terreno recuperado por el intervencionismo arbitrista. Y detrás de esto hay una lógica política, no económica» (pág. 321). «Y me inclino a pensar que ello se debió al peculiar funcionamiento político de la dictadura donde los ministros trataban de mantenerse en el poder respondiendo no a la demanda electoral, sino a la demanda de su verdadera fuente de poder: El Pardo» (página 344).—C. G.

65. EMPRESA

CARALLO MÉNDEZ, ANGEL: *Logística comercial*. Primer tomo. Ediciones ESIC, Madrid, 1978, 264 páginas.

A la prioridad por la producción (años 50) y por el mercadeo (años 60) va sucediendo poco a poco la prioridad por la logística, es decir, por el logro de un buen servicio al cliente: máxima calidad de tales servicios al mínimo coste. Los elementos físicos de la logística son el almacenaje, los transportes, el proceso de pedidos, el manejo, la manutención, el reparto, los plazos de entrega. Las operaciones informáticas de la logística son las relativas al impulso del flujo de la información, sobre todo a efectos de cumplimiento de los plazos, tanto de servicio a los clientes como de reaprovisionamiento del sistema.

En un tratamiento muy sencillo y enormemente claro, sistemático y pedagógico ofrece el autor la descripción del sistema logístico y de cada uno de sus factores. Previamente nos introduce en la idea de logística y en su papel y función dentro de la economía: también nos adelanta unos conceptos básicos sobre sistema en general y sistema logístico en concreto. Promete abordar en un segundo tomo la

metodología para la toma de «decisiones logísticas».

Un tratadito, pues, enormemente pragmático, a juzgar por este primer volumen. Esperemos que todo sirva para el logro perfecto de la finalidad de la logística: la mejora del servicio a los clientes.—J. G.

LEV, BARUCH: *Análisis de estados financieros. Un nuevo enfoque*. Ediciones ESIC, Madrid, 1978, 317 pp.

Para concretar podríamos decir que este libro se centra en el estudio de los «ratios», los «ratios» que toman como punto de partida los libros y documentos contables y se ofrecen como datos para una información sintética y concentrada y para la toma de decisiones.

Comienza así el autor con una información clara y pedagógica sobre la familia de «ratios» tradicionales que ejemplifica con cifras de casos particulares. Su primera parte es, así, un breve manual clásico sobre la materia. Pero el valor principal de este libro no es éste. Su aportación más original está en la valoración y crítica de los métodos de análisis tradicionales de los estados financieros y en el inicio de la apertura de nuevos caminos más válidos, múltiples y operativos. Reconoce modestamente el autor que el nuevo método que presenta «está todavía en una etapa embrionaria», pero al mismo tiempo está persuadido de que se ha «encontrado la dirección correcta para el desarrollo del análisis financiero», aunque haya todavía «mucho camino por recorrer».

Esa moderna «dirección correcta» se caracteriza por lo siguiente: a) el análisis de los estados financieros ya no es una parcela separada de los modelos y teorías económicas, sino parte integrante de las mismas; b) el diseño y verificación de los sistemas de análisis financiero necesitan hoy de una cierta complicación analítica; es preciso, p. ej., utilizar técnicas estadísticas avanzadas, tales como el análisis de regresión, etc.; c) el análisis financiero moderno no se limita ya a datos contables convencionales; utiliza también información extracontable: precios

actuales de mercado, beneficios esperados, etc.

Un buen instrumento, en resumen, este libro, al servicio de la formación y de la gestión empresarial de vanguardia.—J. G.

MONTERO DE BURGOS, JOSÉ LUIS: *Conferencias sobre Teoría de la Empresa Integrada*. Edita Escuela Técnica Superior de Ingenieros de Montes, Madrid, 1978, 219 páginas.

Recoge este libro una serie de cinco conferencias desarrolladas por el autor en un curso de seminario de la E.T.S. de Ingenieros de Montes de Madrid en mayo de 1977. Montero de Burgos es radicalmente un humanista; aspira a estructurar un proceso diléctico, auténticamente liberador del hombre, y cree encontrar la clave en el cambio de la dialéctica habitual de la propiedad. El punto de partida o tesis debe ser el trabajo, no el capital (antítesis); la síntesis cree verla precisamente en lo que denomina empresa integrada. Se basa esta última en la que llama «propiedad genérica» que define así: «el derecho de la persona (individual o colectiva) a disponer o decidir sobre las cosas que le afectan y en la medida en que le afectan, y a gozar de sus frutos o beneficios en función del ejercicio de este derecho a lo largo del tiempo» (página 19). Piensa es necesaria una nueva distribución del poder entre el capital y el trabajo, por la instauración progresiva de la persona como única fuente de poder y la instrumentación electrónica de sus decisiones. Las acciones son sustituidas por «cronos» o participaciones sociales sin valor nominal. El riesgo es considerado como el verdadero fundamento del derecho de gestión, pero bien entendido, primero, que riesgos son asumidos tanto por el trabajo como por el capital, y, segundo, que los riesgos son dinámicos —crecientes o decrecientes— en el tiempo. Aplica la técnica de las curvas exponenciales a la medida de la erosión de los derechos de gestión a lo largo del tiempo.

Merece, ciertamente, la pena ir siguiendo este gran esfuerzo teórico de reforma humanista de la empresa y sería muy de desear que alguna experimentación concreta en la empresa real lo contrastara.—J. G.

94 1 HISTORIA. ESPAÑA

BENAVIDES GÓMEZ, DOMINGO: *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración (1875-1931)*. Editora Nacional, Madrid, 1978, 391 pp.

Como señala una «fe de erratas» (1875-1923) es el período que debería haberse estampado en cubierta, ya que es el realmente estudiado. El autor estudia las ideas, actitudes y actuaciones de los católicos españoles ante la democracia política (primera parte), ante la democracia social (segunda parte) y ante la democracia cristiana (tercera y última parte).

La primera se centra en las permanentes polémicas, intrigas y trifulcas entre los católicos partidarios de cada una de las tres tendencias, aglutinadas en otras tantas agrupaciones políticas: los mestizos de Pidal o antiguos militantes de la Unión Católica, integrados y diluidos en el partido conservador; los carlistas, leales al duque de Madrid y los integristas de don Ramón Nocedal. Estos últimos perdieron; un artículo del P. Venancio Minteguiga en *Razón y Fe* sobre la aplicación de la doctrina del mal menor a las elecciones políticas les dio, en cierto modo, la puntilla. El autor va tejiendo con amenidad toda esta primera parte, en referencia permanente a la prensa diaria, sobre todo la católica de la época estudiada: *El Siglo Futuro*, *El Correo Español*, *La Unión Católica*, *La España Católica*, *La Epoca*, etc. Nos va metiendo en el interior de las polémicas y tensiones y, una vez dentro, podemos caer en la cuenta de las dificultades para la unidad de los católicos españoles por la mezcla y manipulación permanente de lo religioso y eclesiástico al servicio de intereses políticos partidistas.

La tercera parte había sido ya más ampliamente estudiada por Benavides en su anterior libro «El fracaso social del catolicismo español», visto sobre todo desde la óptica del canónico asturiano Maximiliano Arboleya. Ahora nos ofrece aquí un breve resumen, que termina con la escisión del Partido Social Popular al advenimiento de la dictadura de Primo de Rivera.

La segunda se centra en los inicios de la acción social católica (círculos de obreros) y en la formación del sindicalismo

cristiano con sus dos confederaciones: la Nacional Católico Agraria y la Nacional de Obreros Católicos.

Felicitemos particularmente al autor por la equilibrada multiplicidad de las fuentes empleadas en este estudio, que lo liberan, a nuestro juicio, de la unilateralidad que criticamos un día en su citado libro anterior. En conjunto resulta así un interesante, ameno, válido y equilibrado instrumento para crearse una imagen de los católicos españoles ante aquellos tres tipos de democracia.—J. G.

SANZ DE DIEGO, RAFAEL M.^a: *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado: el Cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897)*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1979, 498 pp.

En este libro, que recoge lo fundamental de su tesis de doctorado, el autor construye la biografía de Monescillo en las circunstancias históricas de su tiempo, y como este cardenal fue protagonista destacado del mismo, particularmente en lo que se refiere a las relaciones Iglesia-Estado y a las crisis y polémicas internas de los católicos españoles, seguir la biografía que edifica Sanz de Diego es sumergirse y acompañar la dinámica de tales relaciones, crisis y disputas. Téngase en cuenta, efectivamente, que la vida activa de Monescillo abarca los dos últimos tercios, los más significativos, del siglo XIX, y que los cargos que ocupó dentro de la Iglesia—Vicario, Obispo, Arzobispo, Cardenal, Primado—y dentro del Estado—Diputado, Senador—le hicieron actor

destacado de los acontecimientos político-religiosos de su época.

En la parte introductoria el autor nos ofrece una enumeración exhaustiva de las obras de Monescillo así como el amplísimo catálogo de fondos documentales, nacionales y extranjeros, de primera mano, consultados. La obra se organiza después en seis capítulos: ambientación biográfica, pensamiento de Monescillo sobre las relaciones Iglesia-Estado, relaciones con el poder civil, ante los partidos políticos, campeón de la unidad católica, la «cuestión» social. Termina el libro con una valoración global sobre «Monescillo el hombre». En el tema central del libro, las relaciones Iglesia-Estado, Monescillo defendió, adelantándose en cierto modo a su tiempo, la tesis de la independencia y colaboración entre las dos potestades, rechazando, en concreto, al mismo tiempo, cuatro modelos de relación: la lucha, la instrumentalización, la confusión y la separación legal.

Rechazó el liberalismo como ideología y con mucha mayor fuerza el socialismo-comunismo. Fue, un tanto paradójicamente, opuesto decidido de la libertad religiosa y partidario, consecuentemente, de la unidad católica apoyada desde la Constitución, las leyes y el poder. Gran limosnero, predicó la doctrina de la armonía en las relaciones entre pobres y ricos. Intentó estar siempre por encima de los partidos y tener buenos amigos en todos ellos.

La biografía está muy bien escrita; se lee con gran agrado y facilidad. Y es de agradecer cómo, siguiendo el hilo de la vida de este hombre de Iglesia, el autor nos ha ido entregando poco a poco, hasta el final, un conocimiento en profundidad del ambiente, la problemática y los avatares político-religiosos del siglo XIX español.—J. G.

BOLETIN DE SUSCRIPCION

D.

Calle n.º

Ciudad Provincia

Se suscribe a **REVISTA DE FOMENTO SOCIAL**

- Para **un año** (precio 700 ptas.)
- Para **dos años** (precio 1.400 ptas.)

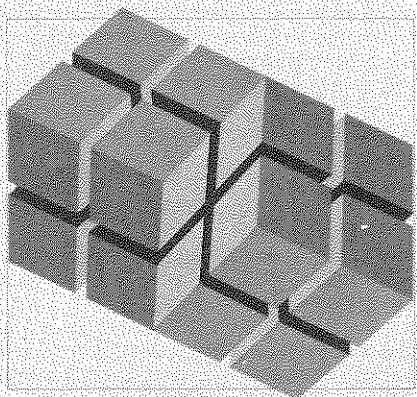
ESTE IMPORTE LO HAGO EFECTIVO:

- Contra reembolso:
- Por Giro Postal.
- Por domiciliación en m/cc. n.º..... Banco
- Por TALON BANCARIO a nombre de la Revista.
-

(Señale, por favor, con una cruz lo que proceda y devuelva este boleto al domicilio de la REVISTA: **CENTRO LOYOLA**, Pablo Aranda, 3, Madrid-6.)

Deontología para empresarios

Javier Gorosquieta



¡NOVEDAD

EDITORIAL!

“DEONTOLOGIA PARA EMPRESARIOS”

Por Javier **GOROSQUIETA**
Doctor en Economía

Primera PARTE:

La Dirección Comercial

Segunda PARTE:

Las Relaciones Industriales

Tercera PARTE:

La Dirección Económico-Financiera

* * *

Un amplísimo y verdadero código de ética profesional desde los
más rigurosos planteamientos técnicos

480 páginas

600 pesetas

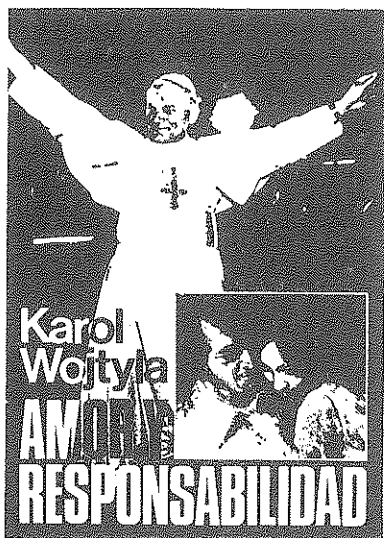
Pedidos a:

CENTRO LOYOLA

Pablo Aranda, 3

MADRID-6

Teléfono (91) 262 49 30



**NOVEDAD
EXTRAORDINARIA**

**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.

11.ª edición

(las diez primeras, agotadas en doscientos días)

La primera obra del nuevo Papa editada en castellano

Editorial **RAZON Y FE**

352 páginas. 500 pesetas

Pedidos: **EAPSA**, Velázquez, 28, Madrid-1
o en librerías