

## Nuestra Bandera



### Cultura y medios de comunicación

Nueva cultura y religión  
en las sociedades industriales

*Eloy Terrón*

Cultura de medios

*Vicente Romano*

Medios y conciencia

*Werner Seppmann*

Breves datos para ver la publicidad  
de una manera sospechosa.

*Marián Cao*

Estructura social y cultural  
escolar en España: génesis  
histórica y desarrollos actuales

*Rafael Jerez Mir*

### Crítica de la política

La reforma política

*Manuel Monereo*

Democracia y crisis  
de la representación política

*Pietro Ingrao*

¿Necesita la política revolucionaria  
algunas «verdades fundamentales»?

*Herbert Walloschek*

Siete tesis sobre la democracia mínima

*Pedro Chaves*

Sujetos sociales y políticos  
de la transformación

*Luccio Magri*



**uto?ías**

*Nuestra Bandera*



Nº 156-157/1993  
AGOSTO-NOVIEMBRE

REVISTA DE DEBATE  
POLITICO Y TEORICO  
EDITADA POR EL  
PARTIDO COMUNISTA  
DE ESPAÑA

DIRECTOR  
Pedro Marset

REDACTOR JEFE  
Vicente Romano

CONSEJO DE REDACCION  
Manuel Ballester  
Luis Cabo  
Pedro Chaves  
Rafael Huertas  
Rafael Jerez Mir  
Salvador Jové  
J. M. Laso Prieto  
A. López Salinas  
Manuel Monereo  
Juan Trías  
Gerardo del Val

REDACCION Y ADMINISTRACION  
c/Marques de Monteaquedo, 8  
28028 Madrid  
Tfno.: 91/ 356 98 07

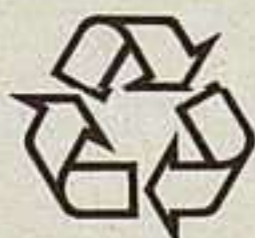
DISEÑO, REALIZACION Y PRODUCCION  
Contrastes, diseño gráfico S.L.  
c/Duque de Alba, 13  
Tfno.: 91/369 13 39

IMPRESION  
TAVE'82  
c/ Esteban Terradas, 12  
Pgno. Ind. de Leganés. Madrid

DEPOSITO LEGAL  
M.20.1666-1977



ESTA REVISTA ES MIEMBRO DE:  
Asociación de Revistas  
Culturales de España



El interior de esta revista está impreso  
sobre papel 100% reciclado

EDITORIAL	4
LOS TEMAS DE UTOPIAS: CULTURA Y MEDIOS DE COMUNICACION	
Nueva cultura y religión en las sociedades industriales <i>Eloy Terrón</i>	10
Cultura de medios <i>Vicente Romano</i>	24
Medios y conciencia <i>Werner Seppmann</i>	36
Breves datos para ver la publicidad de una manera sospechosa <i>Marián Cao</i>	45
Estructura social y cultural escolar en España: génesis histórica y desarrollos actuales <i>Rafael Jerez Mir</i>	50
CRITICA DE LA POLITICA	
La reforma política <i>Manuel Monereo</i>	74
Democracia y crisis de la representación política <i>Pietro Ingrao</i>	86
¿Necesita la política revolucionaria algunas «verdades fundamentales»? <i>Herbert Walloschek</i>	95
Siete tesis sobre la democracia mínima <i>Pedro Chaves Giraldo</i>	102
Sujetos sociales y políticos de la transformación <i>Luccio Magri</i>	114
CRITICA DE LA CULTURA, CRITICA DE LA VIDA COTIDIANA	
La disolución de los afectos en la posmodernidad <i>Francisco José Martínez</i>	127
Para un análisis materialista de la esfera doméstica <i>Mariano F. Enguita</i>	132
Lo lleno y lo vacío en el arte político de J. Genovés <i>Francisco José Martínez</i>	146
A DEBATE	
Sobre el campo, los campesinos, la privatización y reforma democrática en Rusia <i>Antonio Fernández Ortiz</i>	148
Pseudodebates y pseudodemocracia: significado político de los pseudodebates televisivos <i>Juan B. Fuentes Ortega</i>	161
A VUELTAS CON LOS CLASICOS	
El gran proyecto de la Etica en Lukács <i>Nicolás Terturian</i>	169
A vueltas con los clásicos (III) <i>Manuel Ballesteros</i>	182
LIBROS	
Significación política y cultural de la lectura <i>Eloy Terrón</i>	185
El proyecto de Gramsci <i>Vicent Agut i Martínez</i>	189
Una larga controversia: Darwin y el darwinismo <i>José María Laso Prieto</i>	192
REVISTAS RECIBIDAS	197

# Utopías

## Editorial

**S**i la hora de la verdad para una fuerza de izquierdas llega cuando hay que presentar propuestas viables, que sean alternativas al funcionamiento del sistema capitalista y que constituyan un núcleo generador de iniciativas sociales organizativamente crecientes a su alrededor, su correlato político lo constituye la construcción de unas ideas-fuerza de índole cultural que canalicen la necesidad de otros valores, de otra sociedad, y que igualmente generen un movimiento social y creciente y con voluntad de hegemonía.

En las elecciones generales del mes de junio se ha producido un hecho bastante significativo, el escaso protagonismo que han tenido en las mismas los líderes culturales. Ni en el PSOE, ni en el PP, ni tampoco en IU se han dado dinámicas importantes encabezadas por personas significativas del mundo de la cultura encarnando los ideales o anhelos alternativos ante el fracaso del estilo de vida predominante. Hay que destacar la lectura, en el último mitin de IU, el de cierre de campaña, del mensaje de Julio Anguita por parte del cantante Joaquín Sabina como un acontecimiento singular por los valores que éste representa, pero claramente insuficiente en relación con lo que supone la construcción y desarrollo de una alternativa cultural.

La ausencia de modelos globales de referencia; la inexistencia de procesos integrados de experiencias solidarias de las que formen parte personas de diversos ámbitos, políticos, culturales, sociales, y que vayan configurando un mundo de valores comunes y alternativos; la escasa proyección y ambición de las actividades políticas, que en la mayoría de los casos quedan restringidas a la lógica de las instituciones en las que se desenvuelven (ayuntamientos, parlamentos regionales, Parlamento del Estado, partidos políticos, sindicatos, etc.); la tendencia a la rutina de manipulación cultural por parte de las

# Bandera

organizaciones políticas, y entre ellas las de izquierda, etc.; todo ello explica el agotamiento del referente cultural, a la vez que señala la urgencia de prestarle máxima atención.

Las nuevas condiciones que la evolución del sistema económico capitalista impone a los medios de comunicación como vehículo en la canalización de la incitación al consumo afecta profundamente al mundo de valores, y por tanto a la cultura y a la conducta política. Este número de **Nuestra Bandera** tiene como objetivo entrar en estas cuestiones justo como elementos centrales a la hora de plantearse una propuesta cultural alternativa. No es posible repetir esquemas y análisis sobre la relación entre economía, política y cultura procedentes de una etapa en la que tanto la composición de la clase trabajadora, el papel de los medios de comunicación como la configuración de la conciencia de clase transcurrían de acuerdo con unos condicionantes que en este momento han sufrido profundas modificaciones.

Es igualmente bastante significativo de la magnitud del problema cultural el hecho de estar fracasando en todos los frentes la dimensión cultural europea dentro de la construcción de la Unión Europea. En este hundimiento de las iniciativas culturales europeas desempeña un papel importante el retroceso que se ha producido en las organizaciones sociales, políticas y sindicales en la tarea de avanzar en la transformación del sistema económico-social. Es como si la paralización ideológica que impuso la guerra fría al desaparecer el enfrentamiento bipolar hubiese puesto al descubierto la inedia cultural subyacente. En este sentido se podría interpretar como una de las víctimas de este fenómeno de la paralización intelectual de la guerra fría y ulterior colapso político la adscripción del ex PCI, del PSD a la socialdemocracia, justo cuando ésta hace agua por todos los

lados. La progresiva equiparación que en este declive ideológico se ha realizado entre la lógica del mercado capitalista y los valores de la democracia y la justicia han hecho desaparecer del horizonte político, y por tanto del cultural, la utopía como fuerza emancipadora de la historia.

Otra muestra de esta situación alarmante culturalmente es la que refleja la estructura y funcionamiento de los sistemas educativos europeos, y en concreto el español. Enfrentados estos sistemas a la necesidad de preparar una mano de obra entrenada para una economía competitiva en lo técnico se encuentran sin referente ético que les prepare para las consecuencias sociales de esa lógica de la competitividad, una sociedad crecientemente desestructurada, insolidaria. No es por tanto casual el agotamiento existente en la creatividad cultural europea, puesto que no se tiene como recurso histórico a la hora de conferir identidad a la ciudadanía europea el referente que se creó a principios de siglo en la sociedad norteamericana de un hipotético pasado de violencia consagrador de los valores de la emergente sociedad capitalista. Justo todo lo contrario, la memoria cultural más eficaz europea de los siglos XIX y XX se ha basado en los valores de solidaridad, en la épica construcción de un proletariado consciente, que permitió, al acabar la Segunda Guerra Mundial, poner en marcha el Estado de Bienestar, el que ahora se intenta demoler.

Es evidente que necesitamos avanzar en la comprensión que las nuevas condiciones sociales, tan aparentemente adversas, suponen para la elaboración de una cultura emancipadora. También parece evidente que este avance no podrá ser obra de unos pocos especialistas en la «cultura», sino que ha de ser producto de un fructífero debate y contraste práctico con la realidad protagonizado



por numerosos grupos de personas y colectivos que ejerzan de forma lúcida el análisis y susciten experiencias liberadoras. Este importante debate cultural obliga a los comunistas a estar atentos a todas las iniciativas y a la vez alejados de cualquier dogmatismo; dispuestos a colaborar en pie de igualdad con el resto de protagonistas culturales, y convencidos en que la ausencia de un modelo requiere un esfuerzo mayor de crítica y rigor.

Las páginas de **Nuestra Bandera** están abiertas a recibir todas las sugerencias y aportaciones que se reclamen innovadoras, y que persigan la construcción de una alternativa cultural de izquierdas. ■

## **Colaboran en este número**

**Manuel Balletero**

*Profesor de Filosofía. Universidad de la Sorbona y CSIC.*

**Marián Cao**

*Profesora de la Facultad de Bellas Artes. Universidad Complutense. Madrid.*

**Pedro Chaves Giraldo**

*Area de Debate. PCE.*

**Mariano Fernández Enguita**

*Profesor universitario.*

**Antonio Fernández Ortiz**

*Investigador de la Academia de Ciencias. Universidad de Moscú.*

**Pietro Ingrao**

*Antiguo dirigente del PCI. Presidente del Centro para la Reforma del Estado.*

**Rafael Jerez Mir**

*Catedrático de Sociología. Escuela Universitaria María Jiménez.*

**José M.<sup>a</sup> Laso**

*Miembro de la Dirección del PCE.*

**Luccio Magri**

*Miembro de la Dirección del Partido de la Refundación Comunista de Italia.*

**Francisco José Martínez**

*Profesor titular de Filosofía, UNED. Madrid.*

**Manuel Monereo**

*Miembro de la Dirección del PCE.*

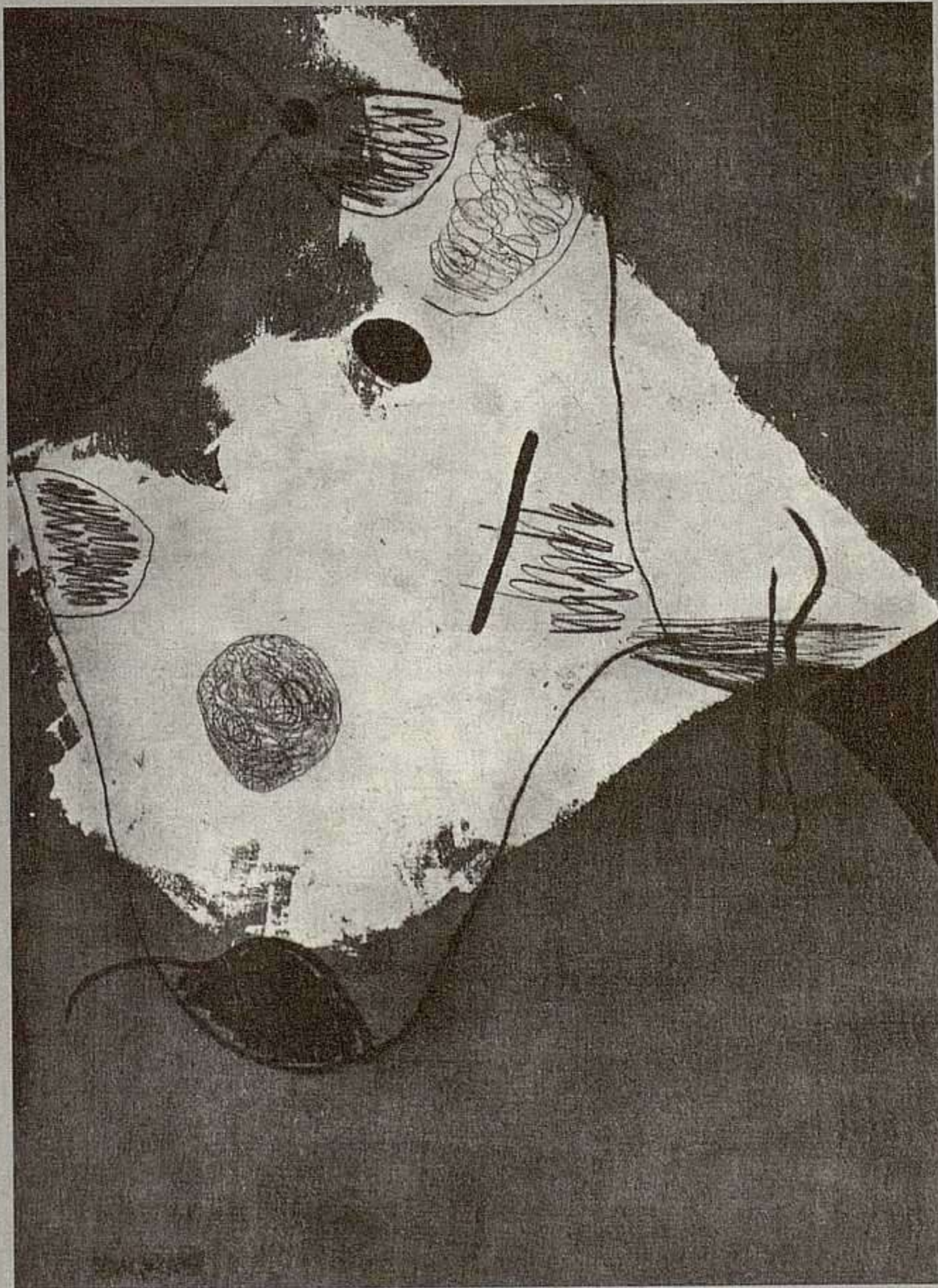
**Vicente Romano**

*Profesor titular universitario de Teoría de la Comunicación. Universidad Complutense. Madrid.*

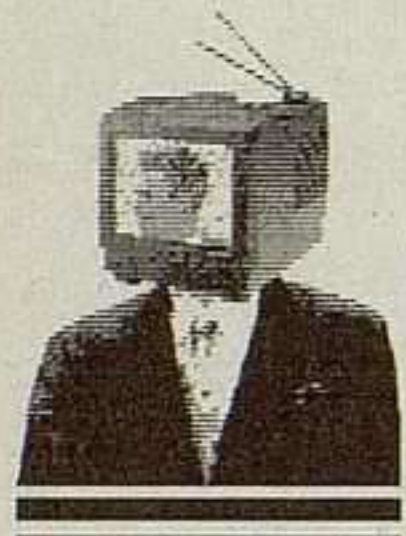
**Eloy Terrón**

*Profesor titular universitario de sociología. Universidad Complutense. Madrid.*

# CULTURA Y MEDIOS DE COMUNICACION



LOS  
TEMAS  
DE  
**uto?ías**



# Nueva cultura y religión en las sociedades industriales

Eloy Terrón

Como en todas las épocas de la historia, en la sociedad industrial capitalista hay que distinguir entre las condiciones socioculturales que crean en los hombres la necesidad de creer (motivos de credibilidad) y el proselitismo militante de las organizaciones religiosas, dirigido a captar adeptos.

No se debe menospreciar ninguna de estas dos tendencias. Entre los creyentes potenciales se manifiestan diferentes grados de iniciativa; unos buscan la iglesia u organización religiosa que creen que va mejor con sus antecedentes étnicos, familiares y con lo que cada uno estima que va mejor con su carácter; otros, probablemente la mayoría, esperan una llamada de apostolado.

Por eso en las sociedades industriales es muy importante estudiar los motivos de credibilidad, pero éstos solos no proporcionarían una explicación suficiente sin entender el hecho proselitista de las organizaciones religiosas.

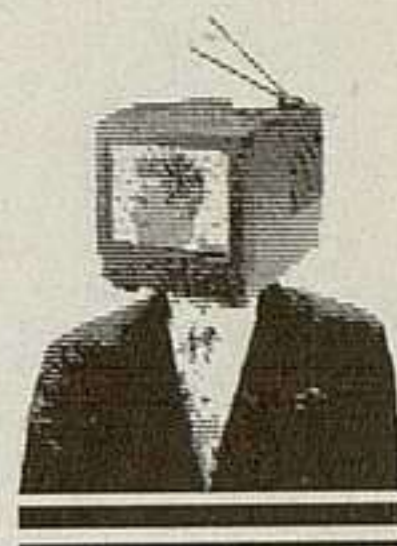
Habría que hacer aquí un paréntesis para aclarar (esclarecer) brevemente por qué un hombre que se encuentra en condiciones propicias para creer en algo, para adoptar una creencia, tiene que afiliarse, comprometerse con un sistema de creencias soportado, promovido por una organización jerarquizada autoritaria, poco a nada democrática y rigurosamente dogmática, incluso en algunas iglesias (como la católica, por ejemplo) los militantes de la jerarquía han recibido un signo diferenciador: el sacramento del orden, la unción, que los ponen muy por encima de los creyentes de fila. Incluso se llega a atribuirles un rasgo divino que justifica su papel de mediadores entre Dios y los hombres comunes. Un rector de seminario habla de sus seminaristas como «Christus meus», en el Estatuto de la Sociedad de Jesús se dice que todo miembro será en ser superior a Cristo; y el padre Escrivá de Balaguer, en *Camino...*, dice del sacerdote «ese Cristo», y por este orden podrían aducir muchas citas. Es sorprendente que los intelectuales católicos no prestan atención a este acto de engrimiento, que ha sido rechazado por la casi totalidad de las iglesias protestantes. Esta exaltación deificante del sacerdote está en franca contradicción con el pretendido racionalismo católico. Es demasiado, a estas alturas, pretender que algunos miembros de la jerarquía «participan» de la naturaleza divina como un faraón cualquiera.

Aunque pudiera explicarse que en el pasado, sobre todo en el Imperio Romano y en la Edad Media, cuando no existían organizaciones seculares que sirvieran de apoyo a los hombres, se aprovechara para crear organizaciones eficaces; pero, actualmente, cuando hay toda clase de organizaciones, ¿qué necesidad hay de un distinto tipo de organización para encauzar y enregimentar un movimiento espiritual?

Se advierte una clara contradicción entre el carácter tan íntimo, tan privado, que se atribuye hoy a las creencias religiosas, pues existe una gran preocupación por separarlas de las manifestaciones externas culturales, sociales, políticas, deportivas, etc., y el impulso de la gran mayoría de los sistemas de creencias religiosas a constituir férreas organizaciones que llegan, incluso, a coaccionar y a amenazar a los propios creyentes, y a someterlos a fuertes presiones físicas y espirituales.

Se tiene la impresión de que los creyentes no se fían únicamente de los contenidos, de las creencias con toda su perfección y bondad, su carácter divino derivado de la revelación, sino que los creyentes sienten que se afirman y consolidan, se refuerza su fe si son muchos los que manifiestan su fe en los mismos contenidos. Esto por el lado subjetivo de los creyentes, pero posiblemente existan otras razones por parte de la sociedad como clase y por parte de la jerarquía: que en estas dos «instituciones» existe el propósito implícito o manifiesto de aprovechar el movimiento espiritual religioso para otros fines, en especial con fines políticos e, incluso, económicos, en realidad, para acrecentar el poder. Esta sería la justificación real en lugar de la más aparente de que los creyentes se sienten reafirmados en su fe y reconfortados en sus espíritus por pertenecer a una religión o iglesia que cuenta con tantos millones de adeptos, ¡cuantos más adherentes, más firmes y más verdaderas las creencias! Un Dios con muchos millones de adeptos es más real, más poderoso que el Dios de una pequeña secta, por muy perfectas y espirituales que sean sus creencias.

Como se puede advertir por las informaciones de la prensa, no sólo Sadam Hussein se autoproclamó intermediario directo entre Alá y los pueblos árabes, considerándose el brazo ejecutor de Alá para la realización de sus designios (este «sus» se refiere al mismo Hussein, pues los de Alá no nos son accesibles). Pero no fue sólo Sadam Hussein quien se sintió inspirado por Dios, otros jefes de Estado, políticos, militares y hasta dirigentes de grandes corporaciones se convirtieron en portavoces de los designios divinos de sus instituciones. El ex presidente de los Estados Unidos George Bush proclamó *urbe et orbe*, compitiendo con el Papa de Roma, que América era una religión; lo mismo dijo el patrón de Coca-Cola al cerrar su convención en la apoteosis de la típica botella, «este acto sólo es comparable a un acto religioso», dijo con voz temblorosa de emoción. Y por todas partes la política aparece más imbricada con la religión; el fundamentalismo religioso se difunde y manifiesta por todo el mundo. ¿Estamos ante un reconocimiento del «espiritualismo religioso»? ¿No se dice que estamos en el ocaso o en el crepúsculo de las ideologías? ¿No es toda religión una ideología, la primera y la más absorbente ideología? O ¿estamos quizás en un momento de crisis tan grave que hay que echar mano de todo sin demasiados escrúpulos? Los políticos hablan de religión y los dirigentes religiosos hablan de política y de economía.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

### *El abandono de la religión en la sociedad industrial*

Antes de entrar a estudiar los motivos de credibilidad operantes en las actuales ciudades industriales (las capitalistas, claro está), los procedimientos y la eficacia del proselitismo de las organizaciones religiosas, parece conveniente abordar el tema del abandono de la religión por los adeptos a las religiones tradicionales, al menos, de las tres grandes religiones: judaísmo, cristianismo e islamismo. Por comodidad, el estudio se centrará en la poderosa religión católica, la mejor organizada y la que controla con más eficacia a sus adeptos.

El abandono consciente de la religión, la cristiana claro está, fue precedido de dos procesos importantes: 1.º de una etapa crítica de aquellas creencias, dogmáticas o tradicionales, que eran verdaderos añadidos históricos aberrantes y totalmente irracionales, una crítica que tenía propósitos correctores; algunas de las personalidades que se podrían citar son Erasmo, F. Bacon, Voltaire, Lessing y algunos más, entre ellos algunos enciclopedistas moderados; esta crítica no avanzaba hasta negar la religión como creación dirigida a engañar, crítica ya vieja, antigua y que puede resumirse en las palabras atribuidas a Cicerón, «dos advinos no pueden mirarse a la cara sin reírse...»; aunque mucha gente pensara así, la religión era mucho más seria; 2.º el crecimiento del conocimiento humano, la acumulación de experiencia y los progresos del pensamiento especulativo, resultado de la nueva actitud de algunos hombres frente a la naturaleza, generada por la nueva consideración frente al trabajo, hicieron posible la aparición de constelaciones de conocimientos concretos, firmes y construcciones especulativas de conjunto, después; las primeras se opondrán a la concepción del orden en la naturaleza, que el cristianismo admitía que era alterado continuamente por el milagro, la regularidad, que revelaban las leyes descubiertas por los hombres, Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, etc., negaban el milagro y el juego arbitrario de Dios con las cosas naturales, la idea de Dios va apareciendo como innecesaria en la explicación del orden del Universo (Laplace) y algunos intelectuales empiezan a negar la existencia de Dios y la necesidad de la religión.

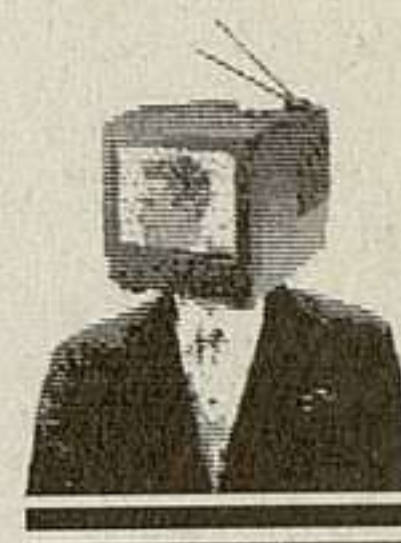
La burguesía creciente asume el conocimiento científico y el conocimiento filosófico, especulativo, en el sentido hegeliano y en el sentido que le da Darwin en su famosa declaración: «Soy un firme creyente en que sin especulación es imposible la buena observación original» (*Autobiografía*). Cuando la burguesía, aliada con los trabajadores, encabezó la lucha contra el feudalismo absolutista, empleó contra la Iglesia católica, aliada de éste, los resultados de las ciencias como una concepción del mundo más racional y más eficaz para dirigir la actividad que la que nos ofrece la Biblia en el Génesis.

Pero si en el orden filosófico la ciencia sustituía con ventaja a la tradicional idea cristiana del mundo, las aplicaciones de la ciencia a la producción de alimentos y como tecnología (ciencia aplicada que diría Pasteur, «no hay ciencias aplicadas, hay aplicación de la ciencia») de la creación de nuevos objetos, a la producción industrial y, en general, a la creación de riqueza, de una manera tan superior al pasado, que se abrieron nuevas perspectivas para la vida humana sobre la tierra, bien puestas de manifiesto en la mejora de la alimentación, en la lucha contra las enfermedades (la vacuna contra la viruela de Jenner, los progresos de la medicina y la aparición de la terapéutica quimérica y la inmunolo-

gía, etc.), y tan notables fueron los progresos, que el aumento de la vida media y el descenso de la mortalidad dieron lugar al fenómeno llamado revolución demográfica. Por vez primera los hombres adquirirían conciencia clara de su capacidad para afirmar y asegurar la vida humana sobre la tierra con sus propias fuerzas sin recurrir al milagro. Por vez primera, también, y como una derivación de su actividad sobre la naturaleza, los hombres consiguieron elaborar una representación, una imagen o concepción del mundo, no mítica, libre de espíritus, pero capaz de explicar con eficacia y fidelidad los fenómenos naturales. El potente desarrollo de las ciencias, que permitían a los hombres orientarse en el mundo con una seguridad y una eficacia inéditas, y de cuya aplicación podían obtener las mayores satisfacciones para todos (se entiende los habitantes de los países industriales), hizo creer a los hombres en la aparición de un mundo feliz, y ésta fue la base de las numerosas utopías ideadas por los intelectuales del siglo.

Pero las revoluciones del año 1848, la aparición del «socialismo científico» y su rápida difusión, la Comuna de París y la decisión de muchos trabajadores de luchar para establecer una sociedad en la que fuese real la libertad del hombre, así como su seguridad, que los hombres fueran realmente iguales, que no hubiese explotadores ni explotados, etc., esto acabó con la unidad de la burguesía y los trabajadores, y provocó tal miedo en aquélla, que a partir de los últimos decenios del siglo XIX buscó la reconciliación con la aristocracia y con la Iglesia católica, porque la religión es útil para embaucar a los obreros. Así se vio a muchos intelectuales volverse atrás de sus posiciones antirreligiosas.

Pero desde mediados del siglo XVIII a finales del siglo XIX, la revolución francesa, las guerras napoleónicas y otras luchas internas acabaron con los patrimonios que conservaba la Iglesia católica y que no habían sido tocados por la voracidad de la nobleza con ocasión de la reforma protestante. Así perdieron la mayor parte de sus propiedades las Iglesias de Francia, España, Portugal, Italia, etc. La pérdida de la propiedad en tierras y edificios cerró filas y endureció sus posiciones, quizá convencida de que la seguían siendo fieles los campesinos, pequeños propietarios y los propietarios medios y grandes, las clases medias de las ciudades y la gran influencia que le proporcionaba el retorno a su seno de la burguesía industrial y comercial; contribuyó a que mucha gente se alejara de la Iglesia católica la política ultrarreaccionaria y profascista practicada por la alta jerarquía romana en el período de entre guerras e inmediatamente después de la II Guerra Mundial. En esta época se intensificó el alejamiento entre jóvenes obreros y empleados, fundamentalmente por las actitudes rígidas y autoritarias del clero y de la jerarquía, y esta sangría continuó a pesar de la influencia progresista de algunos intelectuales católicos, que, especialmente en Francia, empezaron a luchar desde el libro, y desde la prensa comenzaron a luchar por un catolicismo progresista y abierto a los problemas del mundo actual. Este fue el intento más serio de aperturismo hasta los trabajos de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

---

Se advierte una clara contradicción entre el carácter tan íntimo, tan privado, que se atribuye hoy a las creencias religiosas, y el impulso de la gran mayoría de los sistemas a constituir férreas organizaciones.

---



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

Parece que los intentos de modernización de la Iglesia católica eran demasiado tardíos, debido a que, por lo menos en los países industrializados, los hombres habían dejado ya atrás el mundo como valle de lágrimas, y el haber nacido ya no era el mayor pecado y vivir era agradable: «gracias a la vida // que me ha dado tanto...». Sorprendentemente, hasta el crepúsculo cultural de la Guerra Fría, los hombres disponían de recursos materiales para el sostenimiento modesto de la vida, pero también podían disponer sin una difícil búsqueda de ideas para formarse una concepción relativamente racional del mundo y de la vida, cosa que, como podemos apreciar hoy, no era despreciable. Y es que el callejón sin salida por el que se había lanzado la humanidad todavía no había producido los gases estupefacientes y alucinógenos que acabarían por contaminar todas las actividades intelectuales de los hombres, desde el arte y la literatura a la ciencia y a la religión, y que sumergió en un estado de somnolencia que les incapacitaba para distinguir lo real de lo imaginario.

Como sabemos, esto es lo que se buscaba: una población consumidora dócil y feliz, que cuando reciba algún golpe sea incapaz de saber de dónde le llega, que se adapta inconscientemente a un medio sociocultural por los premios que ofrece a los bien adaptados y por los rigurosos castigos que reserva a los que creen que, como proclaman los medios, viven en una sociedad de la abundancia con todas las cosas a su alcance como el mejor de los mundos que es. Pero sumidos en la atmósfera contaminada no pueden comprender su situación, porque nadie les puede responder; los intelectuales han dimitido de su función de atisbadores del futuro, porque, además, ya no hay futuro. Las sociedades industriales capitalistas han cegado el futuro. ¿Cómo es posible que haya un futuro en una sociedad industrial capitalista si para que haya futuro es preciso que haya proyectos, programas, capitales para invertir, organizaciones para llevarlos a cabo, pero en estas sociedades, los únicos que pueden formular proyectos son las empresas, las grandes y poderosas empresas capitalistas? Ahora bien, ¿qué proyectos de futuro se pueden plantear las poderosas corporaciones capitalistas que no sean aumentar sus beneficios, en el mejor de los casos lanzando al mercado nuevos productos? Estas sociedades sólo pueden ofrecer como futuro más de lo mismo. Se ha cerrado el futuro; no hay futuro, es inútil hablar de él; y si no hay futuro, ¿qué sentido tiene hablar de la utopía ni de ideologías?

Pero esta situación no es nueva; hace ya muchos años, poco después del final de la II Guerra Mundial, en un discurso el senador Fullbright dijo (cito de memoria): «muchos países tienen planes para el futuro, pero nosotros, los Estados Unidos, la nación más poderosa de la Tierra, no tenemos ningún proyecto de futuro». No lo tenía porque no lo podía tener. Hubo un tiempo, después de terminada la II Guerra Mundial, en que algunos países, quizás a imitación de la URSS, estudiaron y elaboraron planes de desarrollo industrial, así lo hicieron Francia, Italia, e incluso la España de Franco elaboró su plan de desarrollo económico-social. Pero el capitalismo no admitía corsés. Si los intelectuales-funcionarios del Departamento de Estado de los Estados Unidos fueran más inteligentes y no menos expertos (que saben, pero no piensan), encontrarían aquí el verdadero motivo del fin de la historia.

La inexistencia del futuro en una sociedad, que parece estar penetrada por un trepidante dinamismo que no conduce a ninguna parte, genera incertidum-

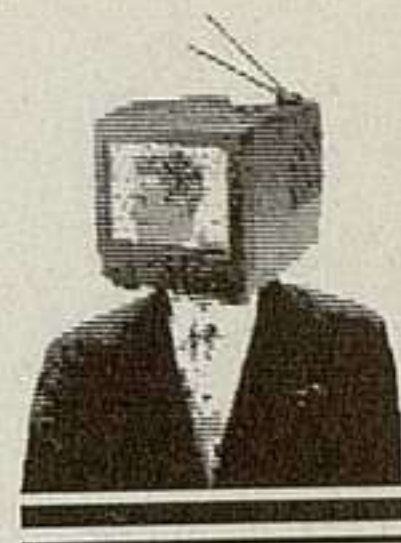


bre, pesimismo y fortalece la sabiduría convencional (Galbraith); en otras palabras, contribuye a la irracionalidad, justamente en el plano del pensamiento racional. Esta es, precisamente, la causa de la búsqueda de una concepción racional del mundo, tan indispensable para que el hombre con una preocupación intelectual para orientarse en el mundo en el que vive, para enfrentarse a la irracionalidad, para luchar contra las tendencias oscurantistas. Pero este esfuerzo por disponer de una representación coherente del mundo objetivo es inútil si los científicos no se hacen conscientes y elaboran unos esquemas del universo. Hasta la Guerra Fría, especialmente en el período de entreguerras, algunos científicos dedicaron parte de sus esfuerzos intelectuales a elaborar los resultados de las ciencias en un esquema integrado del universo, para ayudar al hombre de la calle a formarse una representación de la realidad y un cuadro de la conciencia idóneo para ordenar la experiencia que recibe cada individuo del entorno.

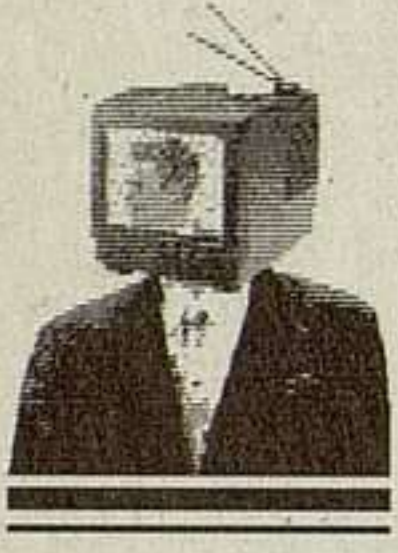
Aunque ya algunos científicos en el siglo XIX dieron conferencias a obreros sobre complejos problemas de las ciencias, Maxwell, por ejemplo, fue en el citado período de entreguerras cuando se discutió más a fondo de los problemas de la ciencia y de las implicaciones sociales de la ciencia. En 1931 se celebró en Londres un Congreso Internacional sobre los Condicionamientos Sociales y Económicos de la Ciencia, que ejerció una gran influencia en años posteriores. Fue en Inglaterra donde se produjeron las contribuciones más numerosas e importantes: B. Russell, Lord Haldane, el autor del libro sobre la física (?)...; el notable periodista científico J. G. Crowther escribió muchos artículos y libros de divulgación, entre los que hay que destacar *El esquema del Universo*, pero la contribución más excepcional fue sin duda la del físico progresista marxista J. D. Bernal, *La función social de la ciencia*, publicado en 1939, un libro único en los esfuerzos humanos por arrinconar las concepciones mítico-religiosas para ser sustituidas por una concepción científico-racional del Universo. También en Francia se publicaron algunos libros por científicos progresivos como el fundador de *La Pensée*, Langebin y Frederic Joliot-Curie y otros varios. Tanta importancia atribuyeron los científicos —progresistas— que hasta una personalidad como Albert Einstein dedicó su tiempo y su esfuerzo continuado a la preparación, en colaboración con el físico y matemático progresista polaco Leopoldo Infeld, de un libro que trata nada menos que de la evolución de la física; sobre los esfuerzos que dedicó Einstein a este libro habla en sus escritos autobiográficos.

Aunque después de la II Guerra Mundial se celebraron algunas reuniones internacionales de científicos que quisieron continuar las tareas de los años 30, la amenazante existencia del arma atómica obligó a los científicos progresistas a dedicar todos sus esfuerzos a combatir la monstruosa carrera de armamentos, y quedó abandonada la lucha por esclarecer los contenidos de las conciencias, tanto por parte de los científicos como por parte de los lectores.

Durante las últimas tres o cuatro décadas se producen dos movimientos divergentes; por una parte, disminuye notablemente la lectura de libros de divulgación científica como resulta claro y evidente de los datos editoriales, lo que significa que la gente no sólo dejó de interesarse por esas publicaciones fundamentales para mantener un pequeño hilo de racionalidad, sino que se desvió la atención a ofertas antitéticas y, por otra, muchos observadores convienen en que



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACIÓN



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

persisten dos vanguardias artísticas aparecidas antes de la II Guerra Mundial y aparecen vanguardias en la literatura, en la poesía, en el teatro, etc.; aparece y se intensifica la novela histórica, la literatura fantástica de hadas y gnomos, y otras; hace pocos días por Radio Nacional de España el profesor Martín de Riquer dijo que desde hace diez o doce años se edita y se lee más la novela «medieval» porque la gente está cansada de los otros géneros de la novela. A finales de los 50 se difunde la novela fantástica, que en lengua española dio tanta fama a Borges, Juan Rufo, Bioy Casares, etc.; sin embargo, lo más llamativo es la proliferación desde hace doce o quince años de los libros de ocultismo, de astrología, de adivinación del futuro, de ciencias parapsicológicas y paranormales, tarot, horóscopo chino, brujería, demonología, etcétera.

¿Cómo se puede interpretar el potente crecimiento de las publicaciones de magia, ciencias ocultas, adivinación del futuro, etc.? ¿Qué clase de personas consume esta literatura? ¿Tiene algo que ver la proliferación de este género con la entronización de los «poderes de la imaginación y la fantasía como vía de conocimiento»? ¿Tiene alguna relación con la penetración de lo mágico y de lo insólito en los contenidos de los medios audiovisuales? Seguro que tiene mucho que

ver con los esfuerzos por escamotear la realidad, cruda y desagradable en toda la creación cultural de los decenios de la Guerra Fría; e indudablemente tiene mucho que ver con el aislamiento, la inseguridad y el abandono de la búsqueda por los hombres de una representación científica del mundo objetivo. Los miedos, los tremendos miedos de las gentes que leen, entre otras noticias igual de tranquilizadoras: «una oleada de incidentes en las calles neoyorquinas para robar a las víctimas los abrigo de piel» (*El Independiente* de un día cualquiera). El *boom* de las publicaciones de magia, ocultismo y similares, ¿no tendrá algo que ver con el abandono, con la búsqueda de una concepción científica del mundo? ¿No será más bien la prueba demostrativa de que los hombres han dejado, que no tienen interés por la concepción científica de la realidad, que todavía científicos honestos creen que los hombres andan buscando?

Los científicos, los intelectuales, los artistas que ven la realidad, la «interpretan» y la expresan para nosotros, y que por tanto influyen en nuestra visión del mundo objetivo, contribuyendo así a debilitar nuestras relaciones y nuestra confianza con la realidad; estos mediadores han dimitido de sus funciones.

Los científicos, atraídos por la eficacia del especialismo, están entregados al experimentalismo del puro método de invención, renunciando abiertamente a la más simple construcción teórica, instalados en su condición de expertos «que saben todo de nada». Los científicos actuales no sólo no pueden contribuir a esclarecer la concepción del mundo de los hombres, sino que ellos mismos, los propios científicos, necesitan de una concepción del mundo ya elaborada por otros.

Los científicos de la primera mitad de este siglo manifestaban cierto rechazo a la especialización (Barrows Dunham), hicieron importantes contri-

---

El potente desarrollo de las ciencias,  
que permitían a los hombres  
orientarse en el mundo con una  
seguridad y una eficacia inéditas  
hizo creer a los hombres en la  
aparición de un mundo feliz, y ésta  
fue la base de las numerosas  
utopías ideadas por los intelectuales  
del siglo.

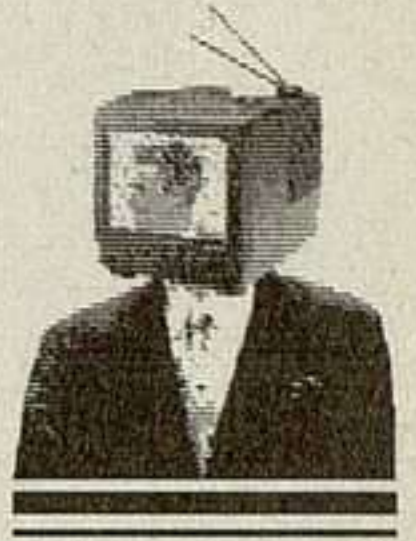
---

buciones a la elevación del conocimiento general del mundo, pero sus aportaciones quedaron limitadas al universo físico y la naturaleza viviente, las concepciones del mundo dejaban a los hombres insatisfechos, porque la concepción física del mundo o la concepción biológica satisface solamente la necesidad intelectual de comprensión y lleva una necesidad cognoscitiva. Pues, en realidad, para la mayoría de los hombres de las sociedades industriales la naturaleza es algo ya solamente de los libros, pues muchos hombres a lo largo de su vida nunca se encuentran con la naturaleza. Pero en la actualidad, lo que necesita conocer y a lo que necesita adaptarse es a la sociedad y al medio humano como creación acumulada de los hombres durante la historia de la cultura; hace ya siglos que lo importante para el hombre es adaptarse al medio humano, conocerlo y comprenderlo. Y, hasta donde a mí se me alcanza, no existe ningún manual que ayude a los hombres a adaptarse a la sociedad y al medio humano. ¿Qué exigencias deberá llenar un manual que ayude a los hombres a integrar sus vidas sin graves trastornos en el medio humano? La más importante tarea educativa consiste en que los individuos se adapten al medio humano sin sufrimientos.

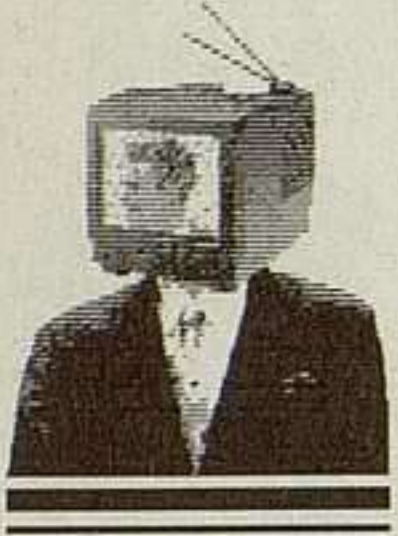
### *Los motivos de credibilidad en las nuevas condiciones socioculturales*

En la sociedad industrial capitalista los motivos que impulsaban a la gente a creer eran en parte los mismos y en parte diferentes de los del pasado. En la antigüedad —del cristianismo, claro está— y en la Edad Media, por lo que se refiere a los motivos de credibilidad, se podía clasificar a los creyentes en dos sectores: la extensa masa de población campesina, habitantes de los pagos y la población urbana. La población campesina entendía que eran muy concretos sus motivos de credibilidad, la defensa y protección de sus cosechas, se resistió a abandonar sus dioses protectores y solamente aceptó el cristianismo; sus dioses fueron cristianizados o se crearon santos intermediarios entre Dios y las necesidades de los campesinos. En este sentido se puede afirmar que la tradición mítica originaria continuó porque los campesinos necesitaban de una religión que protegiese la actividad del hombre sobre la naturaleza. Por eso los campesinos necesitaban más a Santa Bárbara, a San Roque, a San Antonio, a Santa Marina, etc., que a la Virgen, a Jesucristo y que a Dios; necesitaban, los campesinos, santos especializados. Como la población urbana estaba afectada por otros problemas menos concretos, necesitaban un Dios más abstracto; las dificultades con que se enfrentaba la población urbana eran de origen incierto, crisis económicas, guerras (a veces lejanas), asaltos de cazadores de esclavos, de piratas, etc.; ruinas de pequeños campesinos por deudas y su esclavización, etc. Esto es lo que motivó que fuesen comerciantes urbanos, libertos, legionarios, esclavos y otros los que difundieron la religión de Jesús por todas las ciudades romanas. Esta fue una de las principales novedades de la nueva religión.

Pues algo muy parecido ha ocurrido (y está ocurriendo) en las sociedades industriales capitalistas; se han diversificado los motivos de credibilidad como consecuencia de las dificultades con que se enfrenta la población. Quien quie-



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

ra comprobar el alcance de este cambio que lea los boletines que recogen las gracias obtenidas por los creyentes; estos boletines se publican por los grupos promotores de la canonización o beatificación de alguna personalidad; circulan muchos boletines en nuestro país en pro de San Martín de Porres, en pro del Hermano Gárate, en favor del Padre Huidobro (capellán castrense de la Legión) y, sobre todo, el Padre José M.<sup>a</sup> Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei. En estos boletines se encontrará un rico muestrario de los estímulos a la religiosidad de hoy.

Los motivos de credibilidad se han hecho muy diversos y abstractos como lo son las dificultades que angustian y afligen a las poblaciones urbanas de hoy. Pero hay que tener en cuenta que estos motivos de credibilidad ejercen su influencia en un medio cultural muy contradictorio; ha tenido lugar una fuerte crítica religiosa, se han difundido masivamente los resultados de las ciencias a través de los centros de enseñanza, de una gran diversidad de libros, de los diversos medios de difusión; los grandes avances técnicos han proporcionado a los hombres seguridad, bienestar, en una dimensión que nunca podrían hacerlo las religiones.

También otros factores sociales, culturales y económicos han contribuido a debilitar la influencia de las religiones. La publicidad comercial, actividad esencial en las sociedades industriales capitalistas, ha contribuido mucho a mitigar y casi desvanecer el rígido autoritarismo, tan bien avenido con el monarquismo y la jerarquía de la Iglesia Católica. Liberar a los jóvenes del autoritarismo era una condición esencial para convertirlos en dóciles consumidores. Sin embargo, este antiautoritarismo tuvo una fuerte repercusión en el alejamiento de muchos jóvenes de las creencias religiosas, especialmente por lo que se refiere al rigor dogmático y disciplinario de la Iglesia jerárquica. ¡Cuántos jóvenes abandonaron la Iglesia por motivos autoritarios entre los 15 y 20 ó 25 años! La facilidad y el elevado número de jóvenes que se alejan de la Iglesia católica y de otras religiones han quitado violencia y dramatismo a todas las rupturas.

La adhesión y permanencia de algunas personas depende de la clase social y de la identificación de los intereses de clase con los de la Iglesia, claro que esta coincidencia de intereses sólo se da en la alta burguesía y algún estrato de la clase media que se beneficia de la actividad de la Iglesia estas conclusiones de clase son las que dan lugar a que la adhesión a la Iglesia signifique o conlleve la identificación con una política reaccionaria. Sin embargo, son muchas las personas que se adhieren a la Iglesia católica sin sentirse involucradas con ningún partido de derechas, y esto se debe al cambio que se ha producido en los motivos de credibilidad. Por otra parte, en las sociedades industriales capitalistas, con su reconocimiento y respeto formal a los derechos humanos (políticos y sociales), han tratado de reducir la creencia y la práctica religiosa a una cuestión rigurosamente privada y personal, sin implicaciones políticas de ningún género.

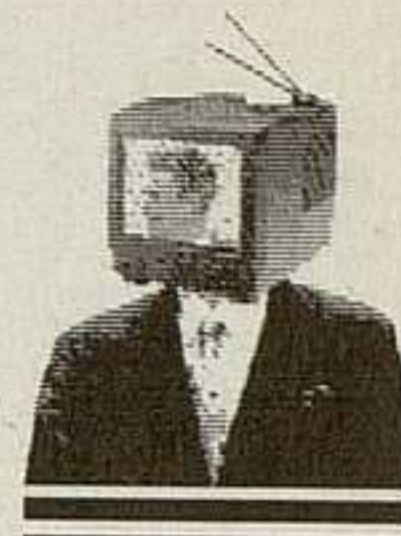
Las mayores facilidades para adherirse a abandonar cualquier práctica religiosa han hecho desaparecer o han amortiguado el viejo trauma de la apostasía. En este sentido podría citarse una declaración, publicada en el suplemento semanal de *El País* del 29 de junio, de una ciudadana de la antigua Alemania democrática, que declara haber abandonado el catolicismo y haberse adherido a

la Iglesia protestante, diciendo claramente que no significó ningún trauma en su familia ni entre sus amigos. Hoy entrar o salir de una religión es una cuestión estrictamente personal y privada, aunque, como se acaba de decir, esto sólo sea cierto en los países formalmente democráticos. Esta libertad religiosa ausente todavía en muchos países se hace indispensable a la vista de los cambios que se están produciendo en los motivos de credibilidad. Porque ¿cuáles son los motivos por los que una persona en las sociedades industriales y capitalistas busca hoy una religión y se adhiere y coopera con ella?

El primer motivo y que puede adoptar distintas apariencias es la inseguridad, el aislamiento, reforzados por la ignorancia de por qué ocurren los hechos. Los hombres aislados, solitarios, que viven en las grandes ciudades, encerrados en sus pequeñas viviendas, sin relaciones sociales, personales, aunque no estén rigurosamente solos, se sienten gravemente amedrentados, acobardados por los «sucesos» que ocurren todos los días en sus proximidades y que son recogidos y relatados por los medios; están también las drogas, el SIDA, los accidentes de tráfico, etc. Pero hay otras clases de miedos en los países industrializados; la inmensa mayoría de las gentes viven de un salario por trabajar para una empresa

pequeña, mediana o grande, pero el trabajador no tiene ningún control sobre los ingresos de los que depende su vida, y pueden producirse crisis económicas, quiebras, caídas de la bolsa, un cambio de gobierno y de la política económica; puede desencadenarse una guerra o cualquier otra catástrofe que pueda afectar a miles o a millones que perderán sus ingresos y se quedarán en la calle, ¿no ha ocurrido ya esto en la historia?

Finalmente hay que mencionar los miedos indefinidos, provocados y propagados por los medios de difusión, tanto por la televisión, por la radio, por la prensa, como por los libros. La gente afirma que no le afectan para nada las películas y los espacios radiofónicos dedicados al terror, que también se prodigan en todas las radios, pero tal afirmación no es cierta; un niño que ha visto un par de docenas de películas de todo tipo no es lo mismo que otro niño que no ha visto ninguna. Tales imágenes de terror formarán parte de su historia individual y muchas veces sin pretenderlo aflorarán a su conciencia. Y si no se va a dedicar al negocio —hacer películas de terror, escribir relatos o libros—, ¿para qué diablos le servirán esas imágenes, en qué contribuirán a enriquecer o mejorar su espíritu? Esas representaciones monstruosas ejercerán siempre una influencia negativa sobre el individuo. Me atrevería a decir que muchísimas de las representaciones de terror y similares habría sido mejor no haberlas visto jamás. El hecho de que los especialistas en terrorismo religioso las hayan elaborado y difundido es una prueba demostrativa de su carácter dañino. De toda esta imaginería se podría decir lo mismo que ha dicho Lessing de las supersticiones infantiles y juveniles, se conseguirá superarlas y olvidarlas, pero siempre estarán ahí, en el fondo de la conciencia, y siempre como a punto de irrumpir el campo de la conciencia.

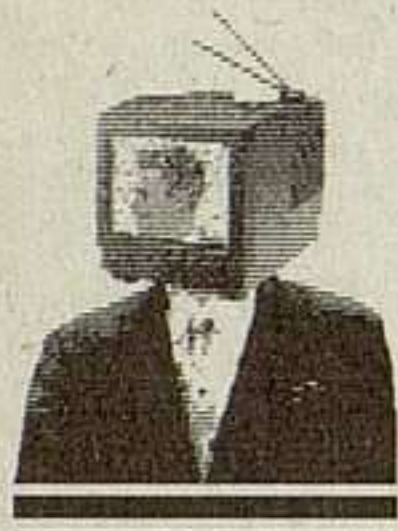


CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

---

La inexistencia del futuro en una sociedad genera incertidumbre, pesimismo y fortalece la sabiduría convencional; en otras palabras, contribuye a la irracionalidad, justamente en el plano del pensamiento racional.

---



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

Los seres humanos que crecen y viven en las grandes ciudades están muy solos; están solos en medio de la multitud; en las ciudades industriales los individuos deambulan entre la multitud, sin que nadie les conozca, nadie les hable, e incluso sin que nadie les mire; hay muchas gentes, muy diversas, algunas tan diferentes que quieren llamar la atención, pero nadie se fija en ellas. Pero si la gente está sola en las calles, en las plazas, en el cine, en el campo de fútbol, muchísimo más solas están en sus tristes viviendas; en los hogares los seres humanos elevan a la perfección su aislamiento; para él se pusieron a trabajar todas las industrias de la cultura: las fábricas de receptores de televisión, de radio, aparatos productores de imágenes, de sonidos, cadenas musicales, aparatos de vídeo. La industria de la cultura productora de todos estos objetos es una de las industrias más importantes por su volumen de ventas de países como Estados Unidos, Japón, Alemania.

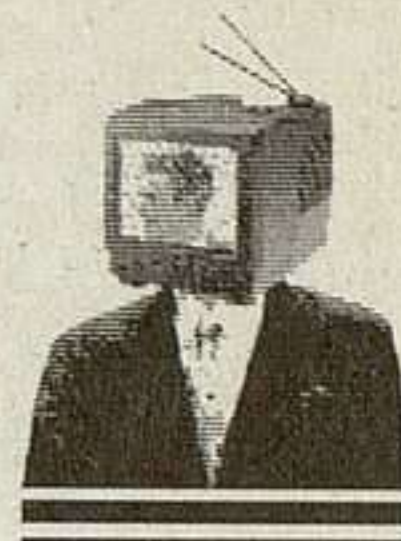
Todo esto, claro está, sin contar con la variada industria productora de los contenidos, cuya hegemonía la disfrutaban los Estados Unidos de América (*La Vanguardia*, 31-12-90). Pues bien, todas estas industrias unidas, a las grandes corporaciones de televisión, radio y prensa, tienen como uno de sus objetivos fundamentales aislar y mantener aislado al ciudadano, dándole siempre la impresión de que está bien relacionado y óptimamente comunicado, aunque el aislamiento alcanza hasta dentro de los componentes de la propia familia, ya que cada miembro estará absorbido escuchando su radio, viendo su receptor de televisión u oyendo música en su cadena musical propia. El éxito de toda esta compleja industria de la cultura consiste en que cada individuo crea que se halla bien relacionado a través de locutores de radio, presentadores y artistas de la televisión que en todo momento parecen estar dirigiéndose a él, hablándole, sonriéndole. Pero los medios no comunican al individuo, sólo son el final de un poderoso aparato de difusión unidireccional que la audiencia o el telespectador no puede hacer reversible. Ahora bien, las relaciones humanas o personales tienen como contenido la comunicación, pues no pueden existir relaciones sociales sin intercambiar comunicación, ni puede haber verdaderas relaciones personales sin comunicación, y es necesario concluir que las relaciones personales son los cauces a través de los cuales se constituye la conciencia, el yo o la personalidad del hombre. Pero esto no es todo; las relaciones personales crean y desarrollan el afecto, el amor, sin el cual el individuo tendría muchas dificultades para desarrollar su vida; sin afecto el individuo es un ser mutilado. Pues bien, el aparataje electrónico no sólo aísla al individuo, sino que pretende convertirlo en un sucedáneo estéril del afecto, estafando groseramente a los individuos haciéndoles creer que los medios podrían responder o corresponder al afecto que se pone en ellos, y los medios son máquinas, y sólo puras máquinas. Lo que sucede es que los individuos no llegan a descubrir que los medios no son más que máquinas hasta que no se produce algún accidente que descubra la realidad engañosa (1).

(1) El 23 de febrero de 1981 me sorprendió el intento de golpe de estado explicando mi clase de Teoría de la Comunicación; cuando me comunicaron la noticia interrumpí la clase y recomendé a los alumnos que se fueran a sus casas. Yo me dirigí a una oficina donde pensaba pasar la noche. Entre las 8 y las 10 de la noche estuve en una lechería, una panadería y un bar. En los tres establecimientos me encontré con diferentes clases de gentes, hombres, mujeres y jóvenes, que con el tran-

Millones de personas viven encantadas en esa realidad de aislamiento y de falsas relaciones personales, pero muchos individuos acaban por descubrir su verdadera situación de aislados y de afectivamente defraudados; al darse cuenta de su mutilación espiritual buscan solución de su ser humano alienado, solución que como es natural dependerá de la profundidad y de la comprensión que le permita su formación intelectual. Si el carácter principal es el aislamiento, no tiene que extrañar que la solución preferida por estas personas sea individual y especialmente la religiosa; acerca de esto un autor norteamericano dice que hay soluciones; como no, hay cuatro principales: la droga, el sexo, la locura y la religión.

Muchas personas buscan en la religión la dimensión humana que les falta y que tan bien expresó San Agustín sin saberlo, «nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón no se satisface hasta que descanso en ti». Entendemos el sentido de estas palabras si las completamos con otras de Marx: «Los individuos se hacen los unos a los otros, tanto física como espiritualmente» (2). Porque Dios es la esencia de lo humano, lo más valioso de lo producido por los hombres, pero elevado a lo absoluto. Y muchos seres humanos buscan algo así como el apoyo, el consuelo, el confortamiento que sólo los otros como el colectivo pueden dar, pero alienando lo humano hasta conferirle una naturaleza fantástica que se nos aparece como no humano. ¡Cuántos católicos comienzan sus cartas con una frase afectiva que da un rodeo infinito: «Querido hermano en Cristo:...» Ahora bien, la búsqueda de lo humano, alienado y transmutado en lo divino, depende de la formación intelectual y de la posición de clase, desde las personas que conciben a Dios como un poder inmenso, protector y benévolo, y que se sienten confortadas con imaginar su poderosa protección y quieren colaborar, servir a aquellas personas con mentalidad de ejecutivos y que se imaginan escogidos por Cristo, que los eleva a un estrecho círculo de iniciados, los habla (3) y hasta se quejan de no recibir respuesta (4). Cuanto más elevada es su condición más directo es su acceso a Cristo, y más fácil es su comunicación con éste. En este sentido es muy esclarecedor el libro del fundador del Opus Dei, *Camino*, en el que escribe en diversos pasajes: «...no seas del montón...», «...labor de apostolado...», es decir, de militante del grupo de los escogidos, de los destinados a mandar; claro que las gentes de este tipo no repiten con frecuencia que Dios es amor; para ellos Dios es un poderosísimo magnate de las finanzas.

En la vigencia de los motivos de credibilidad parece que prevalecen las estructuras de autoridad, tanto por lo que toca a la autoridad de la Iglesia como



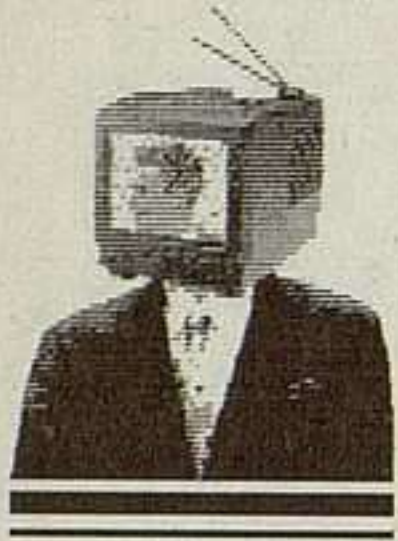
CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

sistor al oído estaban escuchando las noticias; querían, sin embargo, saber lo que estaba pasando. Parecía contradictorio que, con la radio al oído, recibiendo la última información, preguntaran qué era lo que estaba pasando. Pero sus preguntas eran lógicas y descubrían el carácter no comunicativo de los medios, pues no podían pedir aclaraciones al locutor que hablaba, que era como una máquina. En la imposibilidad de pedir aclaraciones a los locutores de las máquinas, se dirigieron a lugares públicos en busca de personas con las que contrastar y aclarar la información que la máquina estaba difundiendo. La necesidad de una comunicación verdadera se sobreponía a una comunicación falsa por incompleta y no reversible. De este hecho habló la prensa de aquellos días.

(2) C. Marx. *La ideología alemana*, citado por G. Nesterenko, p. 301.

(3) Cita del *Diario de Juani* sobre sus coloquios con Cristo.

(4) Aquella cita de Escalada que dice «que Dios no te contesta, acude al confesionario...»



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

por lo que buscan los propios creyentes, pues el hecho está claro, salvo por lo que se refiere a algunas naciones europeas, Holanda, Alemania y, en menor grado, Francia, predominan las formas y estructuras autoritarias; la única anomalía persistente se refiere a algunos de los estados latinoamericanos, donde se ha gestado y subsiste la teología de la liberación.

Se están produciendo cambios entre los creyentes de los países industriales de la Europa Occidental y Estados Unidos, en el sentido de que los adeptos de la religión muestran ligeras manifestaciones de liberalización y matizados rechazos al autoritarismo. Pero son manifestaciones muy tímidas, que obligan a preguntarse ¿qué relación puede existir entre una creencia religiosa y autoritarismo? Sin embargo, se ha avanzado mucho en el proceso de secularización, es decir, de separación de las creencias religiosas de la organización de la vida civil, y se ha avanzado también en el proceso de privatización de la práctica y de las manifestaciones de la fe.

Queda por ver todavía cuáles serán, pues es demasiado pronto, los efectos desorganizadores de los contenidos a lo que parece de mayor impacto de los medios audiovisuales de la nueva cultura. Contenidos, conviene repetirlo, que

aunque ejerzan su mayor influencia en la imaginación de la televisión y del vídeo han contaminado toda la cultura espiritual (novela, poesía, teatro, pintura, escultura, etc.), y cuyo rasgo más característico y definidor es el escamoteo de lo real de la obra de arte, a fin de conseguir los espectadores y contempladores sean incapaces de distinguir lo real de lo imaginario. En mi opinión es demasiado pronto para estudiar los efectos de tanta magia, tanta brujería, tanta demonología como ha invadido los medios. Necesitará la intensa campaña en marcha de algún tiempo más para ablandar las ya desorganizadas conciencias para que busquen

lo humano alienado en Dios, ya que pensar en que busquen lo humano directo, podría significar un salto demasiado brusco para muchos seres humanos atiborrados de lo imaginario, compadecerse de un hombre sin trabajo, cuando se está acostumbrado a ver al prójimo sólo en los medios audiovisuales o en los comics.

Otro tema a considerar por su posible influencia sobre el posible renacer de la religiosidad sobre el suelo propicio de la permanente crisis económica, los grandes y persistentes miedos, la desorganización de las conciencias provocada por la nueva cultura de los medios, por la dimisión de los científicos del mundo y por el aislamiento a que están reducidos los seres humanos y la mutilación afectiva por el omnipresente aparataje electrónico, que ideado, aparentemente, para comunicar a los seres humanos, ha tenido el efecto contrario, aislarlos refinadamente, haciéndoles creer que están maravillosamente comunicados. De los rasgos enumerados se puede deducir que el suelo está magníficamente dispuesto para que germine la nueva semilla; pues bien, falta todavía un carácter muy importante, que parece posible que esté llamado a ejercer una función muy importante, se trata del derrumbe, aparentemente desde el interior del sistema

---

¿Cómo se puede interpretar el  
potente crecimiento de las  
publicaciones de magia, ciencias  
ocultas, adivinación del futuro, etc.?  
¿Qué clase de personas consume  
esta literatura?

---



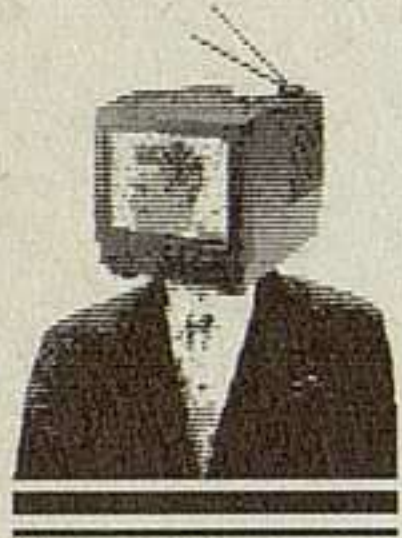
económico, político y cultural de los países del llamado socialismo real. Se trata, como puede verse, del autoenmarañamiento de la utopía terrestre; no es cosa nimia quedarse sin utopía; ¿cómo van a reaccionar a esta pérdida las masas de los países industrializados de Occidente? ¿Significaba algo para las masas trabajadoras? ¿Sabían que existía? ¿Sabían que era una forma de organización alternativa del capitalismo? Si sólo una reducida minoría de gentes de estos países conocía la existencia de la utopía terrestre, me temo que su auto-desvanecimiento no va a tener repercusiones apreciables en el renacimiento de la religiosidad. ■



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

*La mesa o Naturaleza muerta con conejo. Joan Miró.*





## Cultura de medios (\*)

Vicente Romano

La cultura de los medios se ha convertido en la experiencia cotidiana y la conciencia común de una parte cada vez mayor de la población del mundo. Este tipo de cultura comprende, por un lado, la cultura representada en los medios de masas y, por otro, el trato cotidiano con estos medios y sus contenidos, así como la forma de pensar y sentir determinada por ellos. La cultura de medios es, pues, algo más que la oferta masiva y minoritaria, más que los grandes éxitos del cine y la TV, como *ET*, *Falcon Crest* o las telenovelas sudamericanas, más que la omnipresente música *rock*, *pop* o *beat* anglosajona o que los clásicos grabados en soportes de todo tipo, y también algo más que la corriente continua de información que circula por las redes mundiales de las grandes agencias de noticias. A la cultura de medios pertenecen también el *marketing* (comercialización) a través de los medios para artículos de mercado o para el papa, los hábitos de leer, oír y ver, los hábitos de consumo y comunicación, las modas y una buena parte del lenguaje y de la fantasía (1).

Los productos artísticos como *ET*, por ejemplo, abandonan literalmente su existencia medial y no sólo se materializan como juguetes de plástico en las habitaciones de los niños, sino que influyen también en las representaciones y, en el caso de *E. T.* u otros personajes de la plétora actual de películas y series televisivas de ficción extraterrestre, cómo es y cómo se comporta un extraterrestre. Los medios de masas no sólo crean una ilusión de la realidad, sino que también estructuran la realidad.

El moderno *marketing* de medios no sólo utiliza un medio de masas, como el cine, por ejemplo, sino que trabaja con una combinación, con lo que se denomina en inglés *media-mix*, una estrategia escalonada de penetración y colocación en el mercado que aprovecha de forma óptima el contacto de los consumidores potenciales con los medios. Los medios de masas son, antes que nada, portadores de reclamos comerciales. Los medios impresos y los electrónicos de-

(\*) Este trabajo reproduce básicamente el capítulo 6 de mi libro *Desarrollo y progreso. Por una ecología de la comunicación*, Teide, Barcelona 1993.

(1) Hansjörg Bessler, «Auf dem Weg zur Welt-Medienkultur», en Franke, Lutz (ed.): *Die Medienzukunft*, Frankfurt/M., 1983, pp. 109-117.

sempeñan papeles diversos según las distintas sociedades. Pero a pesar de todas las diferencias económicas y sociales entre Este y Oeste, Norte y Sur, los contactos con los medios son cada vez más parecidos.

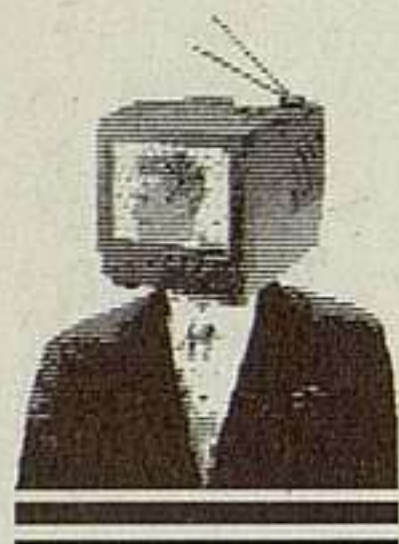
Hoy día el consumo de medios es un componente fijo de la vida cotidiana en la mayoría de las sociedades. Los rituales del día vienen determinados esencialmente por el tipo y la organización del trabajo. No sólo en los países altamente industrializados, sino también en los subdesarrollados, una parte cada vez mayor de la población vive en asentamientos urbanos y trabaja en el sector terciario. El trabajo, pero sobre todo también el tiempo libre, está exactamente regulado. La proporción de ocupados en el sector secundario, en la industria, disminuye incluso donde aún no se ha iniciado la industrialización. Cada vez son menos las personas que viven del campo y del sector primario. En los países más pobres de África y Asia son aún mayoría, pero en América Latina, sin embargo, son algo menos de la mitad. En los países de Europa Oriental y en la ex URSS, la población activa del sector primario apenas llega al 17 por 100, mientras que en los países ricos de Occidente sólo alcanza un 6 por 100. En los EE. UU., el mayor exportador de productos agrícolas, tan sólo el 2 por 100 de los ocupados trabaja en la agricultura, tres de cada cuatro habitantes viven en poblaciones urbanas y dos de cada tres trabajan en el sector terciario. En muchos países de Europa la urbanización está más avanzada aún que en los EE. UU. Amplias partes de Europa Central se han convertido en un paisaje urbano.

Cada vez hay más tiempo libre (si por tal se entiende el tiempo en el que no se trabaja para otro) y más consumo para más personas. En este tipo de sociedad, que algunos llaman ya, anticipándose al futuro, sociedad del ocio, se dedica cada vez más tiempo y dinero al consumo de medios. La radio, la TV, el cine y los productos impresos más diversos están disponibles en las ciudades, aunque su diversidad no sea la misma. Las antenas de la TV se pueden apreciar hasta en las más humildes chabolas de los barrios pobres de las grandes urbes. En todas partes adonde llegan los tendidos eléctricos la TV desplaza rápidamente a la radio de transistores como principal medio de información y entretenimiento. La TV se ve incluso donde se pasa hambre.

*Batman, Dick Tracy, Alf, ET*, etc., se producen en la que todavía sigue siendo «fábrica de sueños», en Hollywood. A *ET* lo deja su nave espacial donde la cultura moderna del trabajo, de la vivienda y de los medios parece haber alcanzado su mayor nivel de perfección, en la uniformidad desconsolada de los suburbios californianos, allí donde las ciudades sólo son suburbios, cuyas casas de cuidados céspedes y perfecto equipamiento electrónico se alinean hasta perderse en el horizonte, en los alrededores de Los Angeles. Aquí vive el pequeño Elliot, en el seno de una familia incompleta, pues parece que el padre la ha abandonado. Su madre, que trabaja, es tan químicamente pura que parece haber salido de un spot publicitario de electrodomésticos. Tiene a sus hijos bien provistos con abundantes productos en el congelador y la nevera, con un programa fijo de entretenimiento y con todo lo que se necesita en el tiempo libre para matar el tiempo. La comunicación técnicamente mediada forma parte de la vida de estos niños. La mayoría de las aventuras cotidianas ocurren en la pantalla. Las experiencias de segunda o tercera mano han desplazado a las experiencias primarias. De ahí que para estos niños sea algo casi natural la visita de un extraterrestre.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

La ficción se convierte en realidad. Pero para los productores de estas series y películas es un gran negocio.

Y este gran negocio no se hace solamente en la comunicación de masas, cuando un producto de la rama, una película, una serie, se venden en masa y estimulan la demanda sucesiva. La comunicación de masas sigue las mismas leyes que la producción industrial en masa: serialización y estandarización garantizan la producción masiva y reducen los costes. Necesidad sistemáticamente estimulada, hábiles estrategias de mercado y rentables sistemas de distribución asegurarán las ventas. Los mercados nacionales de medios resultan demasiado pequeños, incluso aunque sean tan enormes como el norteamericano. Hoy día, la mayoría de los proyectos del mercado de medios están pensados desde un principio para la comercialización industrial. Los europeos procuran hacer frente a la competencia de las multinacionales norteamericanas y japonesas (dibujos animados) mediante coproducciones en las que guión, reparto y financiación están concebidos de tal manera que el producto audiovisual se pueda colocar en varios países europeos. La característica más sobresaliente de estas coproducciones consiste en que no se reconoce a primera vista de dónde proceden.

Los que más han desarrollado la negación de su identidad cultural en su producción medial son los japoneses. *Heidi*, la leyenda de los Alpes suizos, y otros productos semejantes, proceden del Japón, sin que los espectadores hayan notado que se trata de productos japoneses. *Heidi*, la *Abeja Maya* o *Chicho Terremoto* son productos internacionalmente comercializados con los que no sólo se llega a los niños, sino también a adultos de todas las edades que, con independencia de su nacionalidad o etnia, se conmueven con estos rostros inexpressivos de figuras fabricadas en serie.

En el negocio de los medios, los países subdesarrollados no tienen nada que contraponer a los norteamericanos, japoneses y europeos. Su sistema de comunicación es tan dependiente de los países industriales porque con la introducción de los medios modernos, como la TV, con la tecnología, importan también la mentalidad occidental, el *know-how* y los modos de explotación y utilización. No hay ninguna TV original, específica, asiática o africana. El *hardware* y el *software*, transferencia de tecnología y de cultura van de la mano. La proporción de productos audiovisuales propios es escasa. Ni siquiera el gran cine indio o las populares telenovelas sudamericanas pueden afirmarse en el negocio internacional de los medios. Por eso, la brecha entre el Norte y el Sur es en la comunicación mayor aún que en los mercados económicos tradicionales. En el negocio de los medios pagan con su identidad cultural, incluso cuando el establecimiento de sistemas modernos de comunicación no sólo se ha hecho por razones comerciales, sino por principios bien intencionados de una política de educación y desarrollo.

La cultura universal de los medios reduce el planeta, aunque no en el sentido del especialista en relaciones públicas M. McLuhan. Existe ya una abundante bibliografía sobre los efectos de estos fenómenos mediales en la conciencia (2).

(2) Basten, como ejemplo, los siguientes: Franz Dröge, Rainer Weissenborn, Henning Haft, *Wirkungen der Massenkommunikation*, Münster 1969; y Benjamin Shearer, Marilyn Huxford, *Communications and Society: A Bibliography on Communications Technologies and Their Social Impact*, Westport, Quorum Books 1983.

### *Cultura de medios y racionalidad*

Los diseñadores y promotores de la nueva cultura dedican cantidades ingentes de energías y dinero al estudio de la influencia y condicionamiento de las conciencias a través de los medios. En los países industrializados se han empleado durante los últimos años unos 33 billones de pesetas (13 de ellos en los EE. UU.) en la industria del reclamo publicitario. El análisis de esta actividad revela que a través de ella se pretende crear el tipo de ser humano más conveniente para el sistema capitalista de producción y consumo. El objetivo ideal sería convertirnos a todos en apéndices del mercado. Es lógico, por tanto, que el reclamo comercial, o la «publicidad», como eufemísticamente se denomina ahora, no sólo se eleve a categoría de ciencia, sino que constituya también uno de los componentes fundamentales de la cultura actual.

Los medios de comunicación de masas, o mejor dicho, de difusión masiva, tienen aquí una de sus funciones básicas. El economista alemán Karl Bücher definió ya en 1902 el periódico como un texto que se redacta para vender espacio publicitario. Si se echa un vistazo a la prensa actual, incluida la «seria», como puede ser *El País*, la definición de Bücher sigue siendo más vigente que nunca. Lo mismo, o más, puede decirse de los medios audiovisuales, cuyos programas y contenidos hacen de vehículo o incluso de soporte publicitario. En el caso de la TV con la ventaja añadida de que exhibe la imagen del objeto.

Ahora bien, la información y los conocimientos que ofrece esta «publicidad» es muy escasa y superficial. En el reclamo no se trata de informar y convencer con argumentos racionales, sino de excitar y seducir con señuelos.

Por otro lado, el entretenimiento, la otra función principal de los medios, en particular los audiovisuales, ofrece unos contenidos mayoritariamente irracionales. Películas, series televisivas, vídeos musicales, etc., se reducen a puro accionismo o a un juego trepidante de imágenes sin referencia a ningún contenido ni argumentación. La creciente irracionalidad promovida por la cultura de los medios está íntimamente relacionada con la sociedad capitalista desarrollada, generadora de angustias, inseguridades e incertidumbres. Se puede vivir relativamente bien, pero constantemente angustiados por el miedo al paro, a los asaltos callejeros, a las drogas, a no poder pagar las letras, etc., etc. Esta irracionalidad y las numerosas carencias afectivas y cognitivas inducen a buscar compensación, aunque sea ilusoria y ficticia, en la oferta de los medios. La inquietud se agrava si se analiza el entramado de relaciones socioeconómicas y socioculturales de las grandes ciudades y de las zonas residenciales. La fragmentación de las relaciones laborales y familiares, la desaparición de viejas formas de relación social, el uso individual de los objetos producidos por la industria (radio, televisión, vídeo, cadena musical, etc.), recluye a los ciudadanos, sobre todo a los trabajadores, en el estrecho ámbito del hogar y refuerza el aislamiento. Los grandes avances técnicos de los últimos decenios,



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

---

Cada vez hay más tiempo libre y más consumo para más personas. En este tipo de sociedad, que algunos llaman ya sociedad del ocio, se dedica cada vez más tiempo y dinero al consumo de medios.

---



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

las nuevas tecnologías, se han convertido en el factor decisivo de la competitividad y de la innovación, hasta el punto de desplazar el centro hegemónico desde los EE. UU. al Japón. La descentralización del trabajo, traducida en la creación de numerosas empresas pequeñas, y la concentración de la toma de decisiones ha polarizado asimismo la existencia humana: en un lado todas las debilidades de los muchos; en el otro, toda la potencia y riqueza de los pocos. He aquí la base de la inseguridad y el generador de angustias.

A pesar de la proliferación de datos y encuestas se sabe muy poco de la sociedad y del medio humano, de quién ejerce realmente el poder, de quién moldea los gustos, la conciencia y la personalidad. El rasgo dominante de esta nueva cultura, de esta «cultura de medios», tiende a desorganizar las conciencias, no fomenta una concepción de la realidad que facilite a los seres humanos su comprensión.

Si se admite la influencia condicionadora de los medios, los soportes de la nueva cultura, parece lógico y necesario difundir una concepción racional del mundo que libere a los seres humanos, hombres, mujeres y niños, de los miedos y angustias que les impiden acceder a la libertad. Una estructura de las conciencias y de los sentimientos que ayude a los individuos a ordenar el complejo cúmulo de estímulos procedentes de la realidad y adquirir así una concepción racional, optimista y solidaria para con los demás. Esto es, darles coherencia a los deseos, esperanzas y gustos, hacer que el comportamiento humano no sea irracional y escindido, sino racional y cooperativo, tanto en lo político, lo social, lo familiar o lo personal ante el consumo. De este modo, cada uno cambiaría el fruto de su trabajo por lo más necesario para su proyecto de vida y su bienestar.

Aquí, sin embargo, se van a subrayar algunos aspectos que, aunque hayan sido descuidados hasta ahora por la investigación, si se exceptúan las aportaciones del comunicólogo alemán Harry Pross, no dejan de tener su importancia, a juicio del autor de este trabajo, para entender el proceso de comunicación, sus contradicciones actuales y, tal vez, apuntar formas de superarlas. Se trata, sobre todo, de la relación entre las coacciones de los plazos y la economía de señales, así como sus repercusiones en la cultura actual y en la conciencia.

### *Tiempos y economía de medios*

La comunicación social traduce la secuencia de acontecimientos a los sistemas de signos específicos de los medios. La aparición de los medios audiovisuales, con sus imágenes móviles, tiene algo de inesperado para el observador ingenuo y su dramaturgia vive del juego con lo imprevisto en secuencias producidas desde criterios económicos. El concepto «televisión» suscita aún la ilusión de visión a distancia, percepción y conocimiento de acontecimientos lejanos, mientras que en realidad «sólo» es una industria que transmite sus productos a casi todas las viviendas sin que haya nada de telepatía ni telecinesis. En cambio, sí hay un buen negocio con la explotación de los déficits emocionales y cognitivos de miles de millones de seres humanos. No importa mucho que se hable de la «industria de la tensión» (Hermann Broch), de la «industria de la cultura» (T. Adorno, M.

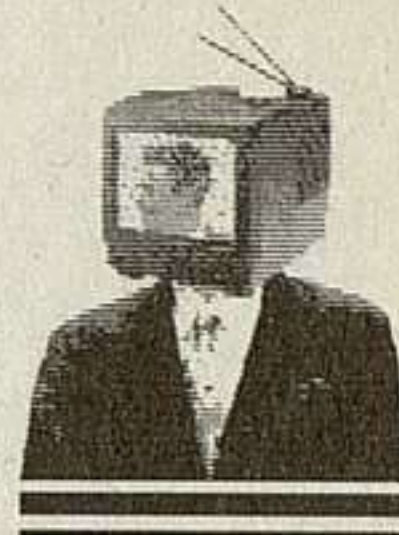
Horkheimer, H. Marcuse y otros), o de la «industria del entretenimiento» (H. Pross), o de la «industria de la conciencia» (H. M. Enzensberger, A. Mattelart, etc.). Lo cierto es que la industrialización y electronización de los medios de comunicación ha convertido a la «industria de los medios» en un factor cultural de primer orden, aparte de ser un sector económico y político estratégico (3). Hasta el Papa se amolda a la TV y hace uso de ella. Pero, no es que el mundo se convierta en una «aldea global», como dijo en una de sus frases publicitarias M. McLuhan. Al contrario, la «revolución electrónica» contribuye a que lo aldeano desaparezca del mundo. El aislamiento aldeano no puede mantenerse, y la apertura al mundo choca con las barreras afectivas que desde Francis Bacon y John Locke determinan la discusión del «público». La experta en demoscopia Elizabeth Noelle ha tematizado el motivo del miedo al aislamiento bajo el concepto de «espiral del silencio».

Los términos técnicos que como el de «medios» dejan de escucharse con atención se desgastan con su difusión, pierden los viejos significados. El que adquieran otros nuevos y que éstos alcancen un significado general que los convierta en vehículo de entendimiento generalizado, depende de que sus usuarios consigan que con palabras menos abstractas resulte claro y comprensible el sentido que deben tener. La «industria de la lengua» (Mauthner) no incrementa, como tal, los tesoros de la tierra, como tampoco aumenta la bisutería las existencias de oro y piedras preciosas. Pero, siguiendo la comparación, realiza buenos negocios con productos simulados.

En caso de necesidad, la lengua recurre a la imagen en aras de la expresión. La metáfora ilustra al verse obligada a recurrir a la imagen por la incapacidad de articular la actividad de la mente en su proceso. Al colocar lingüísticamente una imagen ante la vista, reduce momentáneamente el «simbolismo discursivo» de la lengua a la «presentación integral simultánea» (S. Langer) que caracteriza la imagen. Disminuye el gasto de la expresión y sigue así el principio del reducido gasto de señales. La metáfora ahorra energía al reducir los argumentos a una imagen lingüística. Pero de este modo ahorra también tiempo de emisión y de papel, soportes materiales de la expresión, cuando se trata de llegar con el mensaje individual al mayor número posible, a través de los espacios más amplios posibles, en el menor tiempo posible. La metáfora es la expresión de la economía de señales. Esto explica su omnipresencia en la prensa y en la radiodifusión (radio y TV).

La economía de los medios no es nueva economía política. Más bien complementan el interés de los economistas de este sector por el menor número posible de portadores materiales para el transporte del mensaje individual al mayor número posible de receptores. Si se acepta este principio como ley de las industrias de comunicación y se toman en consideración las necesidades y apremios de la expresión lingüística, resulta claro que no debe esperarse la perfección.

La compulsión humana a comunicar, a recibir y a enviar mensajes, sólo lleva a la expresión perfecta del espíritu en raros momentos de lograda autopresentación en la música, la gestualidad y el discurso. Felizmente, cuando se domina la «censura interior» (Freud); desgraciadamente, cuando se está fuera de



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

(3) Vicente Romano, «La comunicación como sector estratégico», en FIM: *El papel de la izquierda transformadora en los países avanzados en el cambio de siglo*, vol. II, Madrid, pp. 283-290.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

sí en la alegría y en el miedo, en la entrega y en la muerte, es cuando se forma parte de los medios de expresión.

Se vive con esta pobreza expresiva y por eso se admira la expresión lograda en la lengua, la poesía, el arte, la ciencia, la música, la religión y sus interpretaciones. El hombre se comunica y anhela la comunicación por ser deficiente por naturaleza. La «corona de la creación» no es más que eso, la corona (el rey) y las coronas no son nada prácticas ni valen para mucho. Es la carencia, la necesidad, la que hace que se mienta y que uno se esfuerce por hallar la verdad. La percepción de la expresión perfecta renueva al sujeto más o menos gastado. Cuando se ve que la perfección es posible, uno se siente «ensalzado», «como nacido de nuevo», «encantado», etc., como dice la gente cuando se ha expresado lo infame. Pero es absurdo esperar solamente el «gran arte» en el lenguaje, la imagen y el sonido, y es injusto menospreciar los intentos mucho más numerosos de dar con la palabra correcta, la imagen auténtica, el buen sonido.

Lo *atmosférico*, el ambiente que convierte la expresión perfecta en acontecimiento, es irrepetible. Pero los medios técnicos de comunicación se orientan por la repetición. No transmiten ningún contacto con la piel, ningún sabor ni olor, necesarios para la vivencia (*Erlebnis*). Sirven, satisfacen, a la vista y al oído, mientras que los otros sentidos perciben en el ámbito elemental.

En la prensa, la radio y la televisión, el lenguaje se somete a la ley de la economía de señales, a saber: ahorrar espacio y tiempo para compensar el gasto del comunicador por su mensaje con el gasto de muchos receptores (consumidores) especialmente alejados. En este sentido, la *ganancia de tiempo* es la regla de oro, la norma superior, de la praxis. ¿Qué significa ganar tiempo? Puede significar que

---

En el negocio de los medios, los países subdesarrollados no tienen nada que contraponer a los norteamericanos, japoneses y europeos.

---

se necesite menos tiempo que antes para hacer algo, una porción menor del incontenible tiempo de nuestra vida orgánica. Luego, se puede hacer otra cosa con este tiempo ganado. Si uno mismo dispone de él, ha aumentado así su libertad. El que así sea, y cómo, depende de las representaciones de valor heredadas de los antecesores.

En el ámbito de los medios impresos y audiovisuales hay que distinguir entre la ganancia de tiempo del comunicador o productor y la del receptor o consumidor. Desde el punto de vista de la autodeterminación, la ganancia del emisor no es necesariamente la del receptor, pues tiene que dar algo de su biotempo bajo el mero supuesto de que esta entrega valga la pena para él. Pero puede resultar muy bien que es «tiempo perdido», es decir, que no compensa sus déficits emocionales ni cognitivos. Pero el tiempo gastado ya no se recupera. El explotador y gestor de los medios sufre la coacción de reunir para su mensaje algo del biotempo subjetivo del mayor número posible de sus receptores dispersos, puesto que es la participación de muchos la que amortiza el gasto técnico que él ha invertido. Solamente la participación de millones puede financiar ese gasto técnico poniendo su atención a disposición de los explotadores y gestores enganchándose a la red de sistemas de comunicación heterodeterminados.



La economía de señales es una cuestión de poder. El poder de unos seres humanos sobre otros se inicia con la incautación de biotiempos subjetivos de otros para los mensajes del comunicador. Así, el lactante tiene poder sobre la madre, los niños sobre sus padres, los maestros sobre sus alumnos, el conferenciante sobre su auditorio, el escritor y editor sobre sus lectores, el permanente chorro de la radiodifusión sobre la vida sentimental del país, el Estado sobre sus ciudadanos al obligarlos a rellenar impresos y la economía sobre los consumidores a través de los reclamos publicitarios, y así sucesivamente. No basta con buscar el poder en el adoctrinamiento a través de *textos* concretos. Subyace ya en la *distracción*, en el apartamiento de otras comunicaciones que no se pueden recibir al mismo tiempo. La percepción selecciona, pero no puede seleccionar lo que no llega a su entorno, a su medio ambiente. Esta circunstancia convierte a la distracción en una importante *táctica de información* en la competencia represora de los grandes poderes sociales.

La búsqueda de la verdad depende del uso lingüístico condicional, de la reflexión y cognoscibilidad del sujeto y predicado. De eso se nutre el discurso crítico y la claridad entre pregunta y respuesta. La claridad del lenguaje hace que el pensamiento esté más abierto a la valoración relativizadora. Esto no es bueno para los poderosos. Así que hay que eliminar las frases en condicional, suprimir el subjuntivo, el predicado se escurre en una substantivación y aparece en lugar del sujeto: no debe averiguarse quién actúa. Los sujetos responsables desaparecen en las instituciones que representan. Pero lo que manifiestan es un *uso lingüístico absoluto*: a partir de cierto nivel ya no se opina, sino que se afirma y declara, igual que la oferta se convierte en ley de la «economía» en el lenguaje publicitario, y además, con apariencia de objetividad.

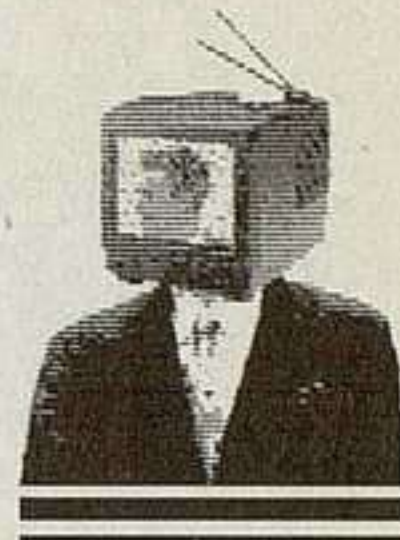
Por otro lado, la precisión informativa está íntimamente relacionada con su fiabilidad y con el reflejo objetivamente verdadero de los hechos y de su entorno. Surgen así, sobre todo cuando se trata de información escrita, problemas de equilibrio entre concisión del lenguaje, exposición lógica y densidad de información. Es decir, se pide que las informaciones no sean contradictorias y que el texto o espacio dedicado al tratamiento de una información sea proporcionado a la importancia de ésta.

Esto significa que el informador debe poseer un dominio poco común del lenguaje, requisito que pocos periodistas cumplen. Pero, como dice Paulo Freire, el conocimiento del mundo empieza por su pronunciamiento. De ahí que valga la pena detenerse un poco en estas cuestiones.

La tesis de partida que aquí se defiende es la de que esforzarse por un estilo mejor es esforzarse por la creación de relaciones más democráticas (4).

Relaciones más democráticas son aquellas en las que se amplía el número de personas capaces de exponer e imponer sus intereses e intenciones. Esto significa que, a partir de cierto nivel, son capaces de autogobernarse. El placer de gobernarse a sí mismo aumenta con las informaciones acerca de lo que otros hacen mal y por qué lo hacen.

Como es sabido, los periodistas suelen tener problemas con las autoridades. El buen estilo se caracteriza por su claridad. Y las autoridades no suelen estar



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

(4) Cfr. E. A. Rauter, *Vom Umgang mit Wörtern*, Munich, Weissman Verlag, 1978.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

muy interesadas por la claridad. Por lo que ésta entra a menudo en contradicción con aquéllas. El buen estilo facilita a los lectores su orientación en el mundo, como dice E. A. Rauter.

Los textos se han prohibido y se prohíben porque las palabras pueden ser peligrosas para los opresores e inquisidores de turno. La peligrosidad de las palabras radica en su fuerza de convicción, que se deriva de su concordancia con la realidad.

El estilo es la relación entre dos magnitudes: las experiencias que se reflejan en un texto y el número de palabras empleadas en él. Cuanto menor sea éste, tanto mejor será el estilo. Esta es la razón del éxito de la lírica. La forma lírica ha sido durante muchos siglos la más apropiada para la tradición oral. La belleza se deriva, en este sentido, de la utilidad del texto.

Cuanto más concuerde una frase con las experiencias de quien la lee o escucha, tanto más convincente será. Convencer significa inducir a alguien a adoptar una actitud que antes no tenía. Cuando se demuestra la realidad tal como es, se indica al mismo tiempo lo que hay que modificar en ella. Por eso, el texto bien escrito es aquel que presenta la realidad de un modo tan claro que el lector reconoce en él sus intereses. El buen estilo aprovecha al lector. Distingue con mayor claridad los diversos intereses. Los lectores no pueden autogobernarse si no conocen sus intereses.

La claridad del lenguaje es una condición necesaria de la comunicación y del comunicador. Marx lo explicó ya en los siguientes términos:

«Uno de los problemas más difíciles para los filósofos es el descender del mundo del pensamiento al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el *lenguaje*. Y como los filósofos han proclamado la independencia del pensamiento, debieron programar también el lenguaje como un reino propio y soberano. En esto reside el secreto del lenguaje filosófico, en el que los pensamientos encierran, como palabras, un contenido propio. El problema de descender del mundo de los pensamientos al mundo real se convierte así en el problema de descender del lenguaje a la vida» (5).

Y la comunicación social trata precisamente de la vida. De ahí que las cuestiones del lenguaje y del estilo no puedan separarse del proceso de comunicación social, puesto que el fin de éste es satisfacer las crecientes necesidades culturales e intelectuales de la población.

Hasta ahora, los estudios sobre lenguaje y estilo de los textos se han limitado a establecer las características de determinados géneros, de rasgos individualistas, etc. Pero lo que influye en los receptores no es el informe o la colaboración aislada, individual, sino el conjunto de la información en su continuidad temporal y en su paralelismo medial. De ahí la pertinencia de destacar aquí aspectos generales del lenguaje utilizado en la comunicación social, más que las peculiaridades de un medio o periodista concretos. Entre estas cualidades generales del lenguaje se cuentan, como ya se ha dicho, la sencillez y la comprensibilidad. Los criterios estilísticos permiten hacer afirmaciones esenciales sobre la información y la comunicación, con independencia de sus peculiaridades mediales o genéricas.

(5) K. Marx; F. Engels, *La ideología alemana*, Montevideo 1959, pp. 506-507.

En otro orden de cosas, el esfuerzo teórico-analítico por comprender los problemas del lenguaje y estilo puede aportar también sugerencias a la cuestión de los principios que deben regir la formación académica de los informadores profesionales, de los periodistas.

El desplazamiento del condicional por futilidades absolutas es un medio de poder en la disputa por la preservación o supresión del dominio. La reducción técnicamente condicionada de las expresiones oculta las condiciones sociales tras un velo de mensajes aparentemente objetivos que no son ningunas informaciones en el sentido de *reducción de la ignorancia*, sino sentencias de escaso alcance mental.

Desde la «brevedad lacónica» que vincula la orden con la economía de señales, la expulsión del pensamiento fuera del lenguaje le ha venido siempre bien a los gobernantes. Todos los imperios llegan hasta donde lo hacen sus medios de comunicación. En la era en que las redes electrónicas cubren toda la superficie de la tierra, el poder de los explotadores de los medios aumenta de modo correspondiente. El descubrimiento de las ondas radioeléctricas por Maxwell y Hertz hace unos cien años ha relativizado el alcance del mensaje hablado e impreso. Hitler mandó ocupar la emisora de Gleiwitz por falsos polacos, a fin de hacer apetitoso el ataque a Polonia para sus alemanes provistos de *radios populares*. Desde entonces nada se hace ya sin la radio ni la televisión. Tampoco ninguna revolución.

La prensa, la radio y la TV se basan en la repetición. Lo que mejor ilustra esta circunstancia es el rito del programa de TV, puesto que exige la vista y el oído, y obliga a los espectadores a adoptar la postura sentada, mientras que la radio y la prensa le permiten libertad de movimientos. Esta última porque se puede dejar y volver a coger en otro momento, y la radio porque su mensaje sólo depende del oído. Desde el punto de vista de la transmisión técnica, la radio es el medio más rápido. Sus mensajes se pueden transportar prácticamente en cualquier momento y con ayuda del teléfono casi a todas partes.

Pero la coacción de los plazos también parte aquí del ritual del calendario que lo interpreta, igual que ocurre con los otros medios. Donde hay interpretación hay clero, ya sea religioso o profano. El decide lo que puede oírse, verse o leerse, qué días y a qué horas. Actualmente puede observarse cómo la TV estatal se amolda e incluso anticipa a la competencia comercial de la TV privada soltándose la lengua y reduciendo los programas de contenido cognitivo en favor de compensaciones emocionales o trasladándolos a horas de escasa audiencia.

La minuciosa coacción de los plazos educa para la fugacidad de la percepción. La brecha entre lo electrónicamente perceptible y lo que queda señalado en el papel aumenta día a día. Hay que preguntarse si es de fiar lo que ven los ojos, pues desde Aristóteles se ha venido creyendo que ver es saber. Cuando el lenguaje se reduce cada vez más hasta convertirse en un código de significados ominosos aumenta, claro está, la velocidad de la transmisión. Pe-

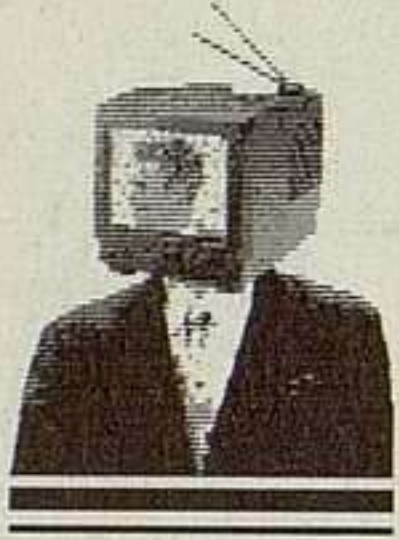


CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

---

La aparición de los medios audiovisuales, con sus imágenes móviles, tiene algo de inesperado para el observador ingenuo y su dramaturgia vive del juego con lo imprevisto en secuencias producidas desde criterios económicos.

---



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

ro la comunicación a velocidad de relámpago de insinuaciones binarias de símbolos positivos y negativos no es más que un código, y no tiene ya nada que ver con el lenguaje en pugna por la expresión humana (Humboldt, Wittgenstein).

Los medios visuales se rigen en la cultura actual por las condiciones básicas marcadas por el rectángulo. Lo que se coloca dentro y fuera, arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda, decide el juicio de valor de los periodistas. Entender el lenguaje de la prensa y la televisión significa comprender los plazos del rito del programa y la colocación como expresión deseada. La comparación iconológica con la pintura pone de manifiesto preferencias que se remontan al arte religioso.

«La televisión como sistema simbólico» (6) sigue la vertical de los valores tradicionales. Lo subversivo del cine estriba esencialmente en que los predicados se asignan arriba y abajo a personas, escenas y objetos que en la valoración moral tradicional ocupan lugares opuestos. No se destruye la vertical de los valores, se ocupa de otra manera. Lo que en la vertical está arriba, en la horizontal está delante. La aparición en el centro aumenta lo que se presenta hasta que finalmente ocupa totalmente la imagen. Grande significa más que pequeño, pero de lo que se trata es, sobre todo, de salir en la imagen, en la foto.

La economía de señales y la coacción de los plazos regulan la programación de la prensa y de la radiodifusión (radio y TV). Ya se advirtió más arriba que no cabe esperar de los medios periodísticos la expresión perfecta. Pero eso no significa que haya que aceptar como pasto espiritual del pueblo los sucedáneos de conceptos depurados. Si la crítica consciente de muchos grupos de acción pequeños no toma la palabra frente a los grandes comunicadores burocráticos y contradice su lenguaje, será inevitable la idiotización y el regreso a una simbología colectiva dirigida por poderes anónimos.

### *Alternativa*

Quien cree conocer el mundo a través del periodismo de titulares se equivoca. Ningún medio puede anular la reflexión, pero todos ellos pueden reprimirla y confundirla con el recurso constante a las emociones. La inundación con abreviaturas incomprensibles, mágicas, hace imposible la anticipación y la reducción a la experiencia propia.

La psicología práctica tiene aquí tareas a distintos niveles sociológicos:

- 1) El diálogo sigue siendo la base de la orientación en la familia, en la esquina, en la tienda, por teléfono, en la tertulia.
- 2) Las publicaciones marginales, de tiradas pequeñas pero cuidadosamente elaboradas. Las nuevas técnicas permiten hacerlas más baratas y claras que nunca. Son órganos de la contradicción que las burocracias establecidas de los medios no permiten.
- 3) Autores y redactores tienen que defenderse en los periódicos y redacciones contra la economía de señales y la coacción de los plazos.

(6) Cfr. H. Pross, «Fernsehen als Symbolsystem», en *Symbolon* NF, 7, 1985.

4) Tomar al pie de la letra los principios programáticos de la radiodifusión pública (estatal, autonómica y local) y exigir su aplicación.

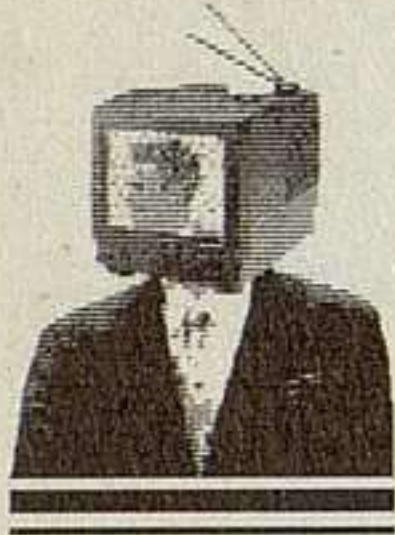
Toda glosa bien escrita, todo reportaje ameno, toda colaboración lingüísticamente precisa, ayuda a luchar contra la tendencia niveladora. La articulación del mayor número posible de puntos de vista es lo digno del ser humano. ■



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

*Ratón rojo con mantilla (litografía). Joan Miró*





CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

# Medios y conciencia

Werner Seppmann

## A

Está muy difundida la actitud reservada ante la «cultura de medios». Incluso las personas que se enfrentan a los medios de masas sin ninguna duda fundamental consideran con sentimientos ambivalentes su creciente influencia en su vida cotidiana. Hasta los usuarios apasionados de los medios valoran con escepticismo el consumo televisivo demasiado precoz y frecuente de sus hijos. Pero la marcha triunfal de los medios electrónicos de información y entretenimiento parece inevitable. Penetran en esferas cada vez más amplias de la vida, ocupan gran parte del biotiempo disponible, y destruyen el modelo social y de comportamiento tradicional (o al menos lo modifican en sentido negativo). Y a pesar de la inundación de informaciones e imágenes que transmiten parecen formar una conciencia que tiene que ver con cualquier cosa menos con el pensamiento político tradicional de la ilustración. Desde la perspectiva de la crítica de la cultura se han indicado desde hace tiempo los efectos contraproducentes y socialmente intolerables de la configuración de todas las condiciones de la vida por los medios técnicos. Baste recordar el trabajo pionero de Günther Anders de los años 50 sobre el «mundo como quimera y matriz» (1) medial, que contiene descripciones todavía válidas y reflexiones estimulantes: con la extensión de la cultura de medios degeneran los contactos sociales y la capacidad de articulación lingüística. Aunque organizado como acontecimiento masivo, «el mundo suministrado en casa» es «consumido» por sujetos aislados, remitidos a sí mismos, pero exactamente iguales a muchos más. «Surgió así el tipo de eremita de masas» (2).

Pero como tantos críticos de los medios que han seguido sus huellas, Anders no fue más allá de la descripción de la decadencia intelectual y de la regresión social. La enumeración y descripción de los síntomas se confunde como diagnóstico y la complicada relación entre efectos ocasionados y causas retroactivas

(1) G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Munich 1956, pp. 97 ss.

(2) *Ibidem*, p. 102.

se reduce, según los antecedentes de una «racionalidad tecnológica» rota de modo pseudocrítico, a la superposición y preformación de la vida supuestamente «real» a través de la heterodeterminación medial. La concepción de la vida cotidiana, en el sentido de que los aparatos utilizados para la producción y difusión de los productos mediales impone al mundo social su propia regularidad, se describe con el *pathos* de la crítica de la cultura. Al observar la cultura de la TV y del vídeo, este punto de vista tiene de su lado la experiencia inmediata, pero sólo mientras queda excluida la cuestión de la impronta de la técnica y de los modos dominantes de distribución cultural. Pues la apertura del campo visual a las amplias causas socioculturales del desarrollo histórico de las sensibilidades sociales y la desintegración de la cultura política pone de relieve claramente que el «arte “ligero” como tal, la diversión... no es ninguna forma de decadencia. Quien lo acusa de traición al ideal de la expresión pura alimenta ilusiones sobre la sociedad» (3).

Los mecanismos mediales no podrían desplegar ningún poder, y la amplia intervención de la industria de la cultura en todos los ámbitos de la vida sería impensable si no estuviese preparado el campo social para su extensión y sus efectos. La rápida y profunda penetración de todos los ámbitos de la vida con los productos de la electrónica del entretenimiento crea la impresión de la obligatoriedad de este desarrollo. ¿Pero cómo se explica la difundida necesidad de un fondo de ruidos a base de música y palabras y derivado de las posibilidades técnicas para producirlo? ¿No se refleja más bien en este deseo tan difundido de distracción y diversión un déficit vital resultante de las formas de socialización dominantes? ¿Y el «horror vacui» (G. Anders) combatido con los productos de la industria de los medios, el vacío de contenido experimentado, la monotonía de muchas tareas y la superficialidad de las experiencias de la vida, no son expresión de la heterodeterminación socialmente producida del ser humano?

Los rasgos de la «socialización» medial: aislamiento y soledad a pesar de la integración en un contexto social, así como el aumento de formas de manifestación instrumentalizadas a pesar de estructuras comunicativas multisectoriales, constituyen el fiel reflejo de las relaciones de trabajo capitalistas desarrolladas.

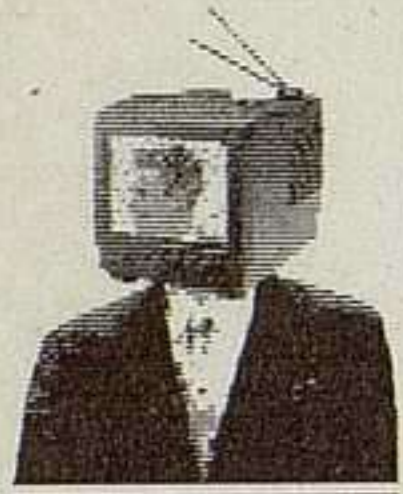
En la fase histórica de imposición del modo de producción fordista, que contribuyó a que se abriera camino la cadena de montaje, eran las ofertas de la industria de los medios (entonces, principalmente, el cine y la radio) una palanca importante de socialización para habituar a las personas a las pautas «modernas» de actitud y comportamiento, pero también para compensarlas para la forzada disciplina de la producción mecánica. Y antes de que se pudiera constatar «una amenaza no coordinada, pero poderosa, del lenguaje y la literalidad» (4) mediante la difusión de la electrónica del entretenimiento y de la «revolución óptica» que va vinculada a ella, esto es, el «nacimiento de un mundo simbólico compuesto de imágenes, caricaturas, carteles y reclamos», se habían puesto ya de manifiesto la decadencia cultural, el dominio de la falta de



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

(3) M. Horkheimer; Th. W. Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*, Frankfurt/M., 1969, p. 143.

(4) N. Postman: *Das Verschwinden der Kindheit*, Frankfurt/M., 1987, p. 87.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

relaciones interhumanas y el «cultivado» desinterés. El arte había perdido su fuerza para indicar alternativas, igual que se había despojado a las masas de la fantasía creadora y de cualquier orientación que fuese más allá de las tareas cotidianas.

Las posibilidades técnicas de los aparatos mediales se acoplaron perfectamente a las tendencias de socialización existentes y simplificaron la intensificación de la manipulación y la heterodeterminación de los seres humanos. Las nuevas posibilidades de la «reproducción simbólica» mediante la escenificación de imaginarios adaptaron bien a este concepto a los funcionarios de los aparatos de la conciencia, aunque este modo de influir en las conciencias es mucho más antiguo que los aparatos de imágenes electrónicas. La conciencia dominante se transmitía cada vez más a través de símbolos, presentaciones gráficas e imágenes lingüísticas. Así, por ejemplo, los tormentos del infierno descritos por la Iglesia a lo largo de los siglos para las rebeldías individuales y colectivas apenas podían superarse en su plasticidad directa y en su disciplinada fuerza simbólica. Hasta donde podemos remontar la historia de las sociedades de clases, los gobernantes consiguieron una y otra vez im-

poner a los seres humanos sus imágenes del mundo y sus interpretaciones, aunque sin cubrir por completo las propias experiencias de las masas y sus necesidades contrapuestas. Para nuestro planteamiento carece de interés una observación hecha en la Edad Media. «La evangelización había cubierto las creencias profundamente arraigadas del siglo XI con un gran número de imágenes y fórmulas, pero no consiguió vencer las representaciones espirituales en las que la instintiva fe popular había buscado desde siempre la explicación de lo inexplicable» (5).

La penetración de la vida cotidiana con aparatos de la tecnología de la información y nuevas formas de entretenimiento electrónico tampoco es resultado obligatorio de la «obstinación» tecnológica, sino que sólo se puede entender por la modificación cualitativa del mundo laboral y el consiguiente cambio de las formas de socialización (6). Los juegos de ordenador y de vídeo tan actuales de momento en las habitaciones de los niños presuponen cierto grado de aislamiento y soledad, igual que, por otro lado, son instrumentos de transmisión de capacidades y mentalidades económicamente deseadas: vinculan la competencia tecnológica con actitudes «individualizadas», elevados potenciales de concentración con reducidas capacidades sociales de percepción. Desarrollan y amplían lúdicamente la capacidad individual de sufrimiento, imprescindible para el funcionamiento de los seres humanos en la fase microeléctrica del proceso de acumulación.

(5) G. Duby: *Die Zeit der Kathedralen*, Frankfurt/M., 1992, p. 102.

(6) Para los supuestos socioeconómicos de la «sociedad de medios» véase J. Hirsch; H. Roth: *Die neue Geschichte des Kapitalismus*, Hamburgo 1986, pp. 115 ss.

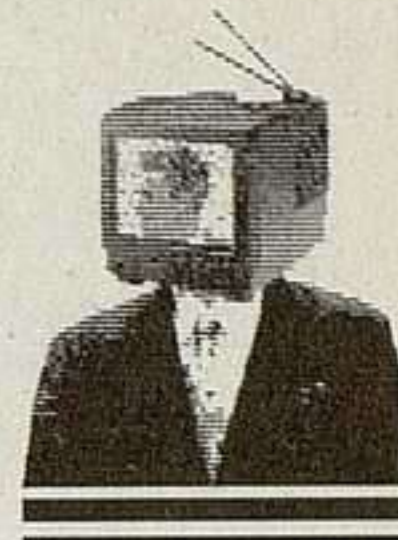


## B

A pesar de sus deficiencias manifiestas, la teoría de los medios de Anders estaba marcada por la intención de aclarar las relaciones culturales despreciadoras del ser humano y denunciar el aumento de la manipulación y la heterodeterminación. Para la moda posmodernista, en cambio, ese horizonte de reflexión es anacrónico, incluso aunque no se superen las ventajas filosóficas de Anders. La cuestión decisiva ya no es, por ejemplo, para Baudrillard, el «teórico del discurso» tan apreciado por líderes de opinión de la «crítica de la cultura», la cuestión de la relación entre apariencia y realidad, sino la de las leyes propias de la producción medial de sentido. El «sentido» no surge ya de los fines perseguidos (por personas y colectivos socialmente activos), sino de un esquema de variación propio del medio fílmico. Los signos y símbolos se han «emancipado» de todas las influencias externas. Pero las imágenes reproductivas no poseen una vida propia sencilla frente a la realidad producida, sino que representan el verdadero acontecimiento. Para las personas de la «era de los medios», su realidad vital está constituida por las imágenes. Por eso, en opinión de Baudrillard, la tematización de la relación entre verdad y mentira pertenece a una cultura intelectual superada, pues las relaciones entre imagen y reflejo, hecho e informe, etc., se han disuelto. A pesar de su carácter sintético, los imaginarios mediales representan cada vez de modo más evidente la única dimensión orientadora relevante.

Según Baudrillard, ficción y realidad se asemejan porque las relaciones sociales modernas han disuelto la tensión entre necesidades subjetivas y mundo objetivo. La desunión subjetiva, la alienación social y la conciencia desgraciada son reliquias del pasado: «Ya no estamos en absoluto alienados», afirma Baudrillard (7). La historia en su sentido tradicional ha llegado así a su fin.

Como los sujetos individuales viven en un mundo de disolución estructural no pueden objetivar ya las imágenes mediales, es decir, referirlas a algo que está enfrente. «Todo lo real se hace fantasmal, y todo lo ficticio se hace real», observó ya Günther Anders (8). Dentro de su encerramiento, el sujeto vive en la pantalla la simulación permanente de sí mismo y de su situación existencial. «Ya no se trata de la diferencia entre un sujeto y otro, sino de la infinita diferencia interna de un mismo sujeto» (9). Para la inteligencia adaptada esta estimación es una posición cómoda, no sólo para mantenerse fuera de los conflictos sociales concretos, sino para sacudirse de encima cualquier toma de partido abierta: «Estar a favor o en contra de la guerra del Golfo es absurdo en tanto no se cuestiona uno por un instante la probabilidad misma de esta guerra, su credibilidad, su plano de realidad» (10). A pesar de muchas superposiciones inconsistentes y de generalizaciones que no se justifican objetivamente, Baudrillard conecta con fenómenos y tendencias reales de la sociedad marcada por la cultura de medios. Por eso se ha entendido también su «discurso de los medios» como descripción



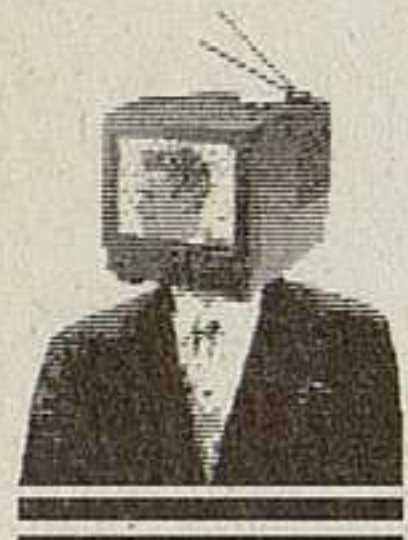
CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

(7) J. Baudrillard: «Videowelt und fraktales Subjekt», en *Ars Electronika* (ed.): *Philosophien der neuen Technologien*, Berlín 1989, p. 114.

(8) G. Anders: 1. c., p. 142.

(9) J. Baudrillard: 1. c., p. 114.

(10) J. Baudrillard: «La guerre du Golfe n'a pas eu lieu», en: *Liberation*, 29-3-9?.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

crítica de la depauperación interna de los hombres y mujeres modernos, y de su manipulación tecnológicamente dirigida. Pero esta estimación no es correcta. Como otros muchos matadores del espíritu de la época que oscilan entre el abismo y la anécdota, Baudrillard considera ilegítima la orientación sobre las condiciones dominantes: en virtud de su existencia están suficientemente legitimadas desde el punto de vista histórico. Pero si se menosprecian las premisas intelectuales, unas veces paradójicas y otras cínicas, del posmodernismo y se pregunta por las posibles alternativas de socialización y por las influencias socioculturales en la estructura del complejo de medios, se pondrán de manifiesto las contradicciones del «análisis del discurso». Esta «propuesta de discusión» es cínica, porque absuelve a fuerzas sociales influyentes de su responsabilidad en la propagación de irracionalidad y destrucción, y paradójica, porque sus patrones de interpretación tienen escaso valor explicativo fuera del modelo de pensamiento.

### C

La parcelación de la realidad, su fragmentación en acontecimientos y episodios sin conexión aparente es el rasgo fundamental de la manipulación medial. Pero ello no significa la renuncia a la ideología, como cree Baudrillard (11), sino que mediante este modo de proceder es como se fundamenta la función ideológica específica de los aparatos mediales. En su esfera de influencia se puede comprobar también cómo «se ha logrado perfectamente la ideología en la apariencia de perfecta desideologización» (12).

La manipulación no estriba en la falsificación directa de los hechos según las normas de un sistema ideológico (siempre que se hace algo así, se trata de un «defecto técnico»), sino en la selección y presentación de los temas e imágenes. Estructuras y líneas de conexión se difuminan, los acontecimientos se ordenan uno tras otro sin ningún nexo o se apeloñan en un esquema que nada tiene que ver con los hechos. Así, por ejemplo, no dice nada incierto el periodista de la radiodifusión que, para ilustrar la tesis del «absurdo del Estado social», informa de una asistencia social de Munich que como madre soltera de un niño recibe un subsidio mensual de 2.600 marcos. Pero la manipulación se realiza al silenciar el hecho de que también en este caso la «ayuda para la manutención» (como se dice en el lenguaje burocrático) yace claramente por debajo de los 1.000 marcos y el resto tiene que dedicarlo al pago del alquiler de la casa.

Como los imaginarios mediales están enraizados muy lejos del horizonte de experiencias personales del observador, apenas es posible la distancia crítica. Otro resultado de esta situación, agradable desde el punto de vista de los manipuladores, es también el establecimiento de grandes barreras de percepción y conciencia ante las noticias que afectan a los intereses propios. Pero, como opina Postman (13), el volumen de las comunicaciones no es la causa de tan extendida «falta de pensamientos» y de la incapacidad de unir las percepciones en

(11) Cfr. J. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*, Munich 1982, p. 115.

(12) L. Kofler: *Perspektiven des revolutionären Humanismus*, Reinbeck 1982, p. 132.

(13) N. Postman: «Wir informieren uns zu Tode», en: *Die Zeit*, n.º 41, 1992.

una imagen comprensible de la sociedad, sino en la disposición industrial de las noticias y las descripciones de los acontecimientos, que no conoce ningún principio real ni ninguna perspectiva de desarrollo. Como la industria de la conciencia daña de esta manera la identidad social de los consumidores de sus productos y destruye la memoria de los seres humanos, cimenta la desesperanza reinante y edifica muros contra formas alternativas de orientación del futuro.

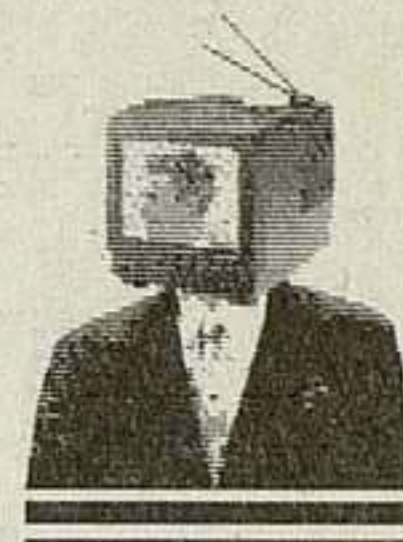
Cuanto más material desestructurado de noticias e información se transmite, con tanta más fuerza vive el receptor el mundo como algo incomprensible y sin perspectivas. Con la presentación isomorfa de acontecimientos diferentes (reportajes sobre el aterrizaje en la luna se presentan según los principios de la industria del entretenimiento, igual que las imágenes de un terremoto o de los conflictos bélicos) se inmuniza a las personas contra el horror del mundo y se las coloca en el estado de «euforia en la desgracia» (14).

Debido también a la creciente comercialización, la presentación y «disposición» de la información se asemeja cada vez más al entretenimiento. Las diferencias son únicamente de índole formal. Si el entretenimiento se orienta por los principios del placer, la noticia se debe al principio de la sensación. Su común denominador es diversión y distracción. Por eso se someten ambos a las determinaciones formales de la industria de la cultura.

Pero por mucho que estén formados el gusto y las expectativas, expresan necesidades reales que hay que tomar en serio: «El entretenimiento es la prolongación del trabajo bajo en capitalismo tardío» (15). La demanda de distracción es la respuesta a la tensión y a las premuras de la vida laboral, cuyos efectos alcanzan también al tiempo libre. Pero es bajo estas condiciones cuando el consumidor de medios espera algo más que mero entretenimiento. Puesto que éste, por regla general, se escenifica sin tensión en el contenido, sólo puede salvar aparentemente el aburrimiento de la vida cotidiana. Por eso se da la necesidad de sensación, que en la industria del entretenimiento ha desempeñado siempre un gran papel; el trapecista y el cantante callejero vivieron de este deseo.

De la película de acción y de las noticias sobre catástrofes, de la serie policíaca y de la crónica de escándalos se espera una tensión que distraiga de las preocupaciones cotidianas, haga olvidar la monotonía de la vida y oculte el aburrimiento. Ya Marx dijo que: «El criminal interrumpe la monotonía y la seguridad cotidiana de la vida burguesa» (16).

El desarrollo negativo de las formas de socialización (aumento de la insolidaridad, las prisas y el aislamiento) en combinación con una comercialización agresiva del aparato medial han modificado de forma decisiva durante el últi-



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

---

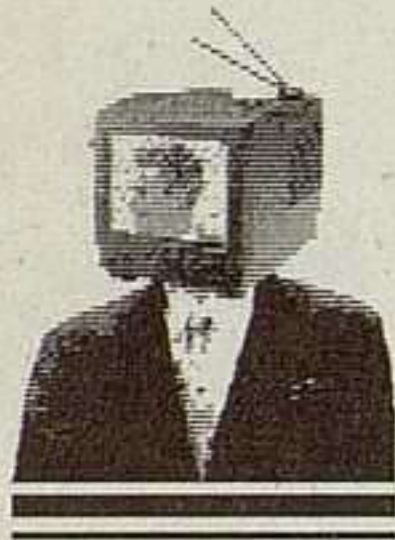
La parcelación de la realidad, su fragmentación en acontecimientos y episodios sin conexión aparente es el rasgo fundamental de la manipulación medial. Pero ello no significa la renuncia a la ideología.

---

(14) H. Marcuse: *El hombre unidimensional*, p. 25 de la edición alemana de 1967 en Neuwied y Berlín.

(15) M. Horkheimer/Th. W. Adorno: 1. c., p. 145.

(16) K. Marx: *Teorías sobre la plusvalía I*, MEW, vol. 26.1, p. 388.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

mo decenio los principios configuradores de los imaginarios (y con ello de la manipulación de las conciencias). Las escenificaciones se han hecho más concretas y más de mirones, reforzando la decadencia latente de la fantasía. Tan sólo el aumento constante del estímulo sensacionalista o la escalación de la brutalidad pueden satisfacer ya el deseo de escapar a la uniformidad y a las preocupaciones de la vida cotidiana: «El hombre del mundo fetichizado, que sólo puede superar su hastío vital en la embriaguez, intenta, como el morfinómano, hallar la salida en el aumento de la droga y no en el modo de vida que no necesita ninguna embriaguez» (17).

Miles de actos de violencia en la pantalla televisiva cada semana, orgías de horror y de obscenidad antihumana tienen, además, una función ideológica objetiva. La «estética» del terror habitúa a los seres humanos a los peligros reales y presenta como vida normal la creciente falta de consideración en las relaciones sociales, la omnipresencia social de la violencia y la brutalidad. Las estrategias de conflicto orientadas a la violencia e irresponsabilidad social se caracterizan como formas de comportamiento existenciales.

Pero con este tipo de formación de conciencia no sólo se difunde una visión adecuada en su totalidad al sistema de dominio, sino que de una manera «moderna» se prepara también el camino para «formas de conciencia atemporales» (xenofobia, nacionalismo, prejuicios sociales y racistas). Pues, cuando se deja a los seres humanos en la confusión sobre los hechos fundamentales de su existencia social, puesto que sistemáticamente se ponen del revés los estados de cosas socioeconómicos mediante déficit de presentación e informaciones filtradas, se ha preconfigurado en situaciones sociales de amenaza su propensión a la irracionalidad extrema y a la demagogia neofascista.

¿Cómo reaccionan las personas preocupadas por su puesto de trabajo cuando los «expertos» oficiales de la televisión les dicen en cada ocasión, venga o no a cuento, que las «inadecuadas exigencias salariales de los sindicatos», así como el «nivel excesivamente alto de demandas sociales» (de los trabajadores) son la causa de una crisis que ya no se puede negar? Como no tienen idea de la necesidad de valorización del capital ni de la tasa de beneficios, y como también ignoran que la requerida redistribución se efectuó hace ya tiempo sin que haya cristalizado en puestos de trabajo nuevos y más seguros (18), y como están excluidos de los contextos comunicativos en los que pueden discutirse de modo comprensible estos problemas, no resulta extraño que acepten esta opinión, contraria tanto a los hechos como a sus propios intereses, a fin de disponer al menos de una pizca de comprensión de los contextos sociales y la vaga esperanza de una mejora coyuntural. Sin información contrapuesta (por ejemplo, mediante trabajo de aclaración en la empresa por parte de los sindicatos), el desarrollo de la conciencia insolidaria (por ejemplo, antisindical) viene programado de antemano. Pero con la adopción de estas opiniones distorsionadas no se elimina el sentimiento de inseguridad y amenaza, sino que se refuerza poco a poco, pues-

(17) G. Lukàcs: *Existentialismus oder Marxismus*, Berlín/DDR 1951, p. 42.

(18) De 1982 a 1990 aumentó la proporción de los empresarios y propietarios de fortunas en la renta nacional neta del 33,6 por 100 al 43,7 por 100. De manera correspondiente disminuyó la proporción de la renta de los trabajadores del 66,3 por 100 al 56,2 por 100. (*Der Spiegel*, n.º 4/1991, p. 84.)

to que el efecto tranquilizador se esfuma con la misma rapidez con que surge. Mediante estas formas de manipulación se concreta el dominio como violencia física allí donde la propaganda habla de «acuerdo social entre patronos y obreros» y de «red social». Surge un infantilismo social al que se puede vincular perfectamente la irracionalidad ultraderechista ante la agudización de la crisis social y la inseguridad que la acompaña. También él se concentra en experiencias aisladas y refuerza la falsa concreción de la conciencia de la vida cotidiana. Concepciones neofascistas del mundo, así como los modelos de conciencia de la industria de los medios, desvían la atención de las verdaderas causas de las amenazas sociales. Pero la demagogia política y la manipulación no crean en sentido propio la conciencia deformada, sino que conectan con formas reales de fetichización y enmascaramiento de la conciencia, constituidas y reproducidas mediante la socialización de valor. La aportación autónoma del complejo medial estriba en el refuerzo y «sistematización» de estas tendencias.

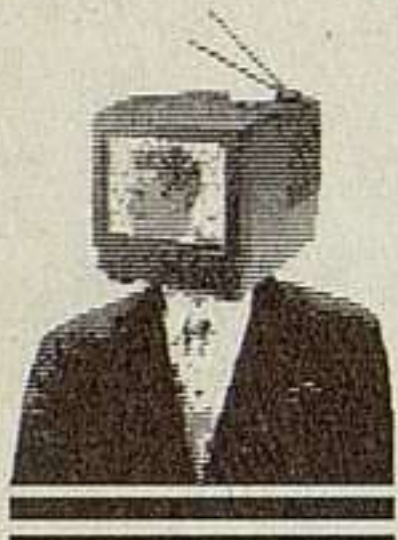
## D

Tras el análisis de las formas electrónicas de manipulación, ¿no es inevitable el reconocimiento de que el dominio de la conciencia humana se ha hecho irreversible y los intentos de cambiar su sentido equivalen a luchar contra los molinos de viento? No hay que menospreciar el poder de disposición sobre las cabezas de las personas. Pero los seres humanos no son presa universal de esta manipulación (tal como suponen las teorías de los medios procedentes de la filosofía de la cultura), sino únicamente en determinadas condiciones y en espacios sociales claramente definibles. La vida cotidiana está determinada por la electrónica del entretenimiento más allá de la actividad laboral. Las fases del no trabajo se han ensanchado esencialmente en los últimos decenios por las luchas sindicales, así como por el cambio de las necesidades de reproducción. Pero a pesar de las preparadas fórmulas de manipulación sobre el «fin de la sociedad del trabajo» o la irrupción de la «sociedad del ocio», la actividad reproductora primaria reclama aún la parte más grande y compacta del presupuesto temporal de los hombres y mujeres de las sociedades industriales desarrolladas (19). Y las experiencias de las personas en la empresa o en la universidad, en la oficina o en el centro de formación tienen efectos más duraderos que todas las imágenes de los mundos aparentes que les presentan. Mientras el trabajo o cualquier otra forma de actividad social no se haga de manera totalmente aislada, poseerá una cualidad comunicativa y participará esencialmente en la formación de las formas sociales y psíquicas de identidad de las personas. El individuo social se apropia un trozo de la realidad mediante su acción activa, desarrolla la



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

(19) El efectivo concepto de «actividad reproductora primaria» no puede eludirse si se quieren tomar en cuenta las condiciones sociales modernas. Pues, además de la actividad laboral (elemental), comprende también las actividades no sometidas directamente al proceso de valorización capitalista, tales como el trabajo doméstico o las formas más diversas de formación y cualificación profesional. También pertenecen a esta categoría las actividades imprescindibles para la ejecución del trabajo, como el desplazamiento al puesto de trabajo. La consideración sin prejuicios de todas las actividades de la vida muestra, por ejemplo, que gran parte de la conquistada reducción de la jornada laboral se consume de nuevo en los mayores tiempos de desplazamiento.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

conciencia de su competencia (por limitada que sea) y adquiere así la necesaria seguridad de comportamiento para poder resistir en la praxis cotidiana.

A pesar de la creciente importancia de los imaginarios artificiales no se anulan las experiencias primarias. Los hombres y mujeres dependen cada vez más del uso de las propuestas de interpretación transmitidas por los medios en el dominio intelectual de sus problemas cotidianos. La «experiencia del mundo» no viene dominada, pues, por las imágenes sintéticas, como opina la filosofía medial desde Anders hasta Baudrillard (20), sino que se interpreta con ayuda de esas imágenes, ¡lo que ya es bastante! Ante la falta de alternativas viables, los hombres y mujeres utilizan las ofertas ideológicas para ordenar e interpretar sus vivencias sociales y construirse una imagen de las relaciones vitales propios (aunque sea confusa e incompleta, pero practicable en sentido cotidiano) (21).

Mediante los patrones de interpretación transmitidos por la industria de los medios surgen visiones deformadas y concepciones del mundo ajenas a la realidad, pero nunca pueden desplazar por completo el mundo de experiencias primarias. La realidad se impone una y otra vez a las ilusiones y mundos confusos. Puede que un asalariado se entregue en su tiempo libre a la ilusión de que, como propietario de un Mercedes (y, por tanto, con la «simulación de estilos de vida ajenos» (22) pretendida por la estrategia de la publicidad comercial) está en la misma posición que su jefe (que también conduce un Mercedes), pero el enfrentamiento con éste en la empresa lo devolverá rápidamente al suelo de los hechos. ■

*(Traducción de Vicente Romano)*

(20) Anders dice: «Cuando la experiencia dominante del mundo se nutre de tales productos en serie, entonces se ha eliminado el concepto de «mundo» que refleja el mundo (en tanto en cuanto por «mundo» se entiende todavía aquello en lo que estamos).» G. Anders, 1. c., p. 112.

(21) Baste aquí con indicar la imagen deficitaria que la mayoría de hombres y mujeres tienen de nuestra sociedad, el hecho de que sólo tienen ideas sumamente distorsionadas de los nexos estructurales y las bases de su propia existencia. La discusión de estos problemas y sus causas sería un tema propio que cubriría muchos aspectos. En ningún caso basta con reproducir los tópicos de la sociología académica («disolución del ambiente sociocultural», «individualización de las bases de la vida», «pérdida de las tradiciones», «desestandarización de las biografías», etc.), como hace Conrad Schuhler, si es que uno quiere acercarse con cierta actitud crítica a este complejo de problemas. La formación automática de una conciencia social realista no se ha dado bajo ninguna constelación socioeconómica. Las formas de explicación adecuadas a las condiciones sociales de vida fueron siempre la premisa de la formación de conciencia crítica. También era imprescindible la ilustración de los ilustradores, en el sentido de que estaban en condiciones de comprender los autoengaños dominantes. Y entre los autoengaños actuales se cuenta la opinión de que la «orientación de valor y el estilo de vida» ya no vienen caracterizados por la estructura social, es decir, por la clase.

(22) A. Honneth: «Pluralisierung und Anerkennung», en: W. Zapf (ed.): *Die Modernisierung moderne Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1991, p. 168.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

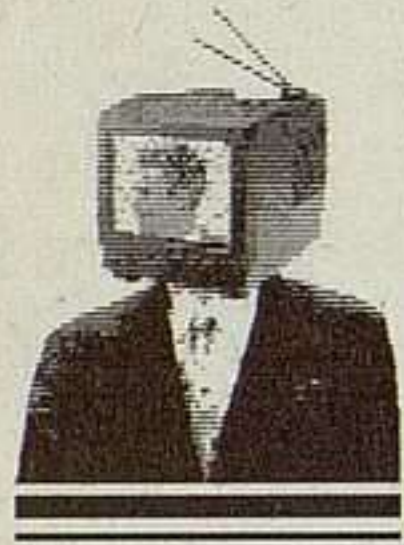
# Breves datos para ver la publicidad de una manera sospechosa (para ver la televisión o apagarla)

Marián Cao

La publicidad se introduce en nuestras vidas y nuestro hablar de una manera inmediata y emocional, tan emocional, irracional y rápida, que sin querer estamos tarareando al dúcharnos aquello de «con unos años más como barbie seré y mientras jugaré con Barbie Superestar», o amenazando con mi primo el de Zumosol.

Una vez asumida la influencia, no está de más ponernos sobre el tablero, televisión apagada, y pensar qué nos aporta o nos resta la influencia de esos breves pero cautivadores mensajes, esas historias completas de veinte segundos, esos fugaces relatos que nos trasladan, aparentemente, a algún lugar más bello y atractivo que nuestra ordinaria y tamizada vida, plagada de seres «majetes» pero no tan seductores como los de la pantalla.

Más que objetos susceptibles de venta, se nos venden modelos, carencias, triunfos o, al menos, la posibilidad de conseguirlos, elixir mágico que aunque sabemos que no viene adherido a la colonia, nos ofrece por unos instantes la ficción de haberlos logrado. Pero cuidado con la identificación con el personaje, puede que estemos identificándonos con el sexo opuesto, y eso se escapa del guión. Esta es una de las tendencias más generalizadas que compartimos las mujeres. Con eso de que cuando decían niños se referían también a las niñas —aunque no siempre y por ello nos seguimos confundiendo—, nos hemos identificado con los protagonistas de las series y películas más intrépidas, desde Humphrey Bogart hasta Harrison Ford. ¿Quién no se ha identificado con Rick en Casablanca, en vez de hacerlo con la mujer que interpreta Ingrid Bergman, de la cual no recuerdo ni el nombre? Una y uno tiende siempre a identificarse con el protagonista y ése suele ser curiosa o patológicamente el hombre. Un trabajo esclarecedor y que descubre los modelos básicos en la iconografía femenina es identificarse con lo que corresponde, es decir, las mujeres con las actrices. Veréis como cambia la cosa meridianamente, e incluso en Casablanca, ya no apetece tanto ser la señora Laszlo, aunque siempre le quede París. Y más cuando a nadie le apetezca ser, dependiendo de qué película de Indi, la mala, la tonta o la guapa vestida de noche en el desierto. Eso de que te cojan con un látigo para darte un beso no sé si nos agradará a muchas. En fin, iniciemos la marcha por



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

el resto del artículo relacionado con la publicidad, algo más cercano y más tangible al mismo tiempo.

La publicidad basa su estrategia de acción en los elementos comunes compartidos por la sociedad en general, por ello es casi siempre conservadora, y a partir de ellos busca salirse de ésta para ofrecer algo que siempre es o parece mejor, pero nunca se sale de los estereotipos que están ya latentes o patentes en nuestra sociedad. Pocas veces los contradice y por ello siempre los refuerza, se apoya en ellos y a partir de ellos despegar para ofrecerte el incumplimiento de un deseo. Pero ¿a quién le ofrece el cumplimiento del deseo? Por supuesto, a aquellas personas que están en disposición de comprar, y hasta ahora esas personas eran los hombres.

Analicemos, paso a paso y punto por punto, qué modelos, estereotipos y patrones femeninos nos ofrece la publicidad; imaginémonos seres asexuados y extraterrestres cuya única fuente de información sobre los organismos humanos que pueblan el planeta Tierra son esas pequeñas historias de corta duración que resumen la vida común de un planeta entre Venus y Marte.

Se podría hacer el análisis siguiente: hay mujeres de varios tipos, pero esencialmente distinguibles entre guapas y feas; las feas sólo lavan la ropa o se dedican al mantenimiento del hogar. Ellos tienen como característica fundamental la inteligencia. Pueden ser guapos, pero pueden también ser calvos, gordos, feos, bajos, con gafas y con papada. La belleza externa masculina en publicidad es algo que no importa si esconde belleza de pensamientos o clarividencia intelectual. Siempre que aparece un chico guapo aparece una chica guapa, pero no al revés; es decir, no siempre que aparece una chica guapa aparece un chico guapo, éste puede tener en común alguno de los rasgos antes mencionados o todos a la vez. Las mujeres feas aparecen solas. Luego, a partir de esta simple observación, vemos que la relación no es equiparable.

Esto se comprueba fácilmente en los «magazines» o programas de entretenimiento, y más en aquellos que en principio van destinados a cierto placer erótico. Pero este placer erótico es masculino. Las chicas Chin-Chin, el programa con que nos deleita Angel Casas con Top-Less de fondo, etc., etc., representan el binomio hombre inteligente, ocurrente e ingenioso al frente y chica-florero, joven, «buena figura», poco habladora, al fondo. Son programas, en resumen, dirigidos a los hombres. A hombres de todo tipo físico, porque de todo hay y la televisión lo sabe. Todos los hombres merecen identificarse alguna vez con algún presentador, con algún actor, con algún personaje que represente lo que él alguna vez querría hacer. El o la extraterrestre llegaría a unas conclusiones que representan los estereotipos de la sociedad actual. Los estereotipos según los cuales la mujer ha de parecer siempre joven, sin mancha y sin el paso del tiempo, a mayor ausencia de experiencia mayor atractivo sexual. El tiempo, nuestro peor enemigo. El estereotipo masculino es el contrario, la experiencia embellece, la

---

Más que objetos susceptibles de venta, se nos venden modelos, carencias, triunfos o, al menos, la posibilidad de conseguirlos, elixir mágico que aunque sabemos que no viene adherido a la colonia, nos ofrece por unos instantes la ficción de haberlos logrado.

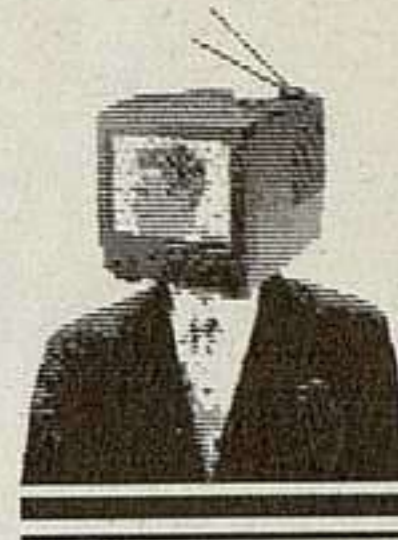
---



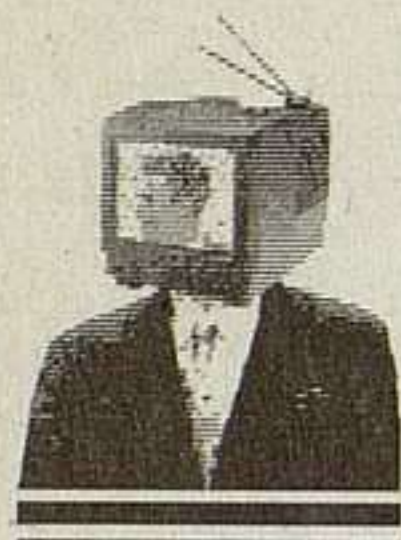
arruga en el hombre refleja sabiduría y bienestar. De hecho, no existe en la pequeña pantalla otra conceptualización de mujer que no sea la mujer joven. Los extraterrestres pensarían que las mujeres se mueren jóvenes. No es así, las mata la pantalla, les está vedada su presencia, desaparecen a partir de los veinticinco años. Estas mueren o se transmutan en mujeres que ya no lo son. Porque, siempre según la pequeña pantalla, ser mujer consiste en ser deseada por los hombres. Al acabar el deseo, esta mujer se transforma inmediatamente en un calificativo, a veces sustantivo que se ha venido a llamar «maruja», que examinaremos seguidamente. La mujer «florero» es, pues, el cemento de confraternización masculina. Es el elemento que aúna intereses, para conquistarla o para abandonarla, para cederla a un colega o para recuperarse con un amigo de su reprochable actuación. La mujer-florero siempre está para que disfrutes de unas buenas vacaciones, para entretenerte, para pasártelo en grande con los amigos, para que se derrita ante tu nueva colonia; es tu espejo, en el que se refleja la virilidad, la fuerza, el impacto causado por las dotes físicas e intelectuales que se derrochan en tu exterior. No les importa más que lo que te importa a ti, hombre, y existe en la medida que tú existes. Son, como John Berger decía hace ya más de veinte años, las mujeres paisaje. Hechas para ser observadas, hechas para observarse a sí mismas, conscientes de que son observadas.

Pura apariencia. Por eso son narcisistas y cultivan su narcisismo, siendo su exterior y la capacidad de ser observadas elemento esencial y único de su razón de ser. Ellas están, ellos son.

En cambio, y pasamos a la segunda caracterización, las «marujas» como seres sin cuerpos perfectos, pero a los que no se nos permite sin embargo tener experiencia, y en el caso de tenerla, a diferencia de los hombres, no nos embellece, nos afea hasta el grado del ridículo. Nuestra dedicación es sólo lavar la ropa, preocuparnos de la limpieza de los tejidos o ir desenfrenadamente de compras, algo que compartimos curiosamente también con «las mujeres», es decir, con las atractivas. A las «marujas», asexuadas como somos, nos encantan los cotilleos, nos pasamos el día comentando el TP por teléfono, nos hemos abandonado a nuestra gordura y no se nos permite la inteligencia. Además, como es lógico, aparecemos siempre solas. Somos la contraposición al éxito, ningún publicitario, ninguna publicitaria tiene la claridad de poner un toque de dulzura en nuestra vida. Somos el negativo, para ellos y para ellas. Somos el reflejo de lo que te puede pasar si te descuidas, si no usas «Plenitude con liposomas y radicales libres», si sucumbes «a tu peor enemigo» que es la celulitis. Si eres, en definitiva, ama de casa. Ser ama de casa para los publicitarios debe ser lo peor que existe en el mundo de las profesiones, no, perdón, de las no-profesiones, porque al no recibir sueldo, no es trabajo. A partir de este modelo podemos observar la degradación del ámbito privado donde vive el ama de casa. En la publicidad no se refleja —¿para qué?— el grado de abnegación —a veces excesiva— de las «marujas», nuestras madres, ciudadanas que han renunciado a su más mínimos derechos para que tú tuvieras los tuyos. Su recompensa televisiva es por regla general el ser ridiculizadas, normalmente por hombres travestidos en «magazines» de fin de año, aburridoras, más que aburridas, con rulos, feas y que reflejan, como antes hemos mencionado, el deseo del otro de escape hacia la mujer florero, espejo ya de nuestros egoísmos.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

Ahora bien, en la primera caracterización, la de «la mujer», hay alguna otra variante. A medida que el poder adquisitivo de la mujer ha ido creciendo, los publicitarios han tenido que esforzarse en captar características de la mujer trabajadora. Agresiva, decidida, autosuficiente, pero sin abandonar las tareas del hogar, sigue siendo guapa, delgada y eternamente joven, como reza el anuncio de LadyGrecian, «yo no me permito ni una cana». A la mujer ejecutiva se le exigen varias cosas: decisión, rendimiento y efectividad en su trabajo, que parece relacionado con la decoración, con las relaciones públicas o algo similar, belleza —la misma que a la mujer florero—, dedicación a la familia, capacidad de ser madre y amor por la limpieza. La supermujer. Este modelo relativamente reciente acapara cada vez más las parcelas de la publicidad, no así los programas de entretenimiento. La supermujer tiene la ayuda de los electrodomésticos. Mientras estoy en una reunión «importantísima» de negocios, mi horno programable patatán está preparando un maravilloso besugo al horno, y mi lavadora programable patatán está dejando impoluta la camisa de Juanito para el partido de mañana. Además, si me dejan, no me importa, porque —como los hombres en mi caso— tengo mi Opel Corsa o mi amigo, el Seat Ibiza Friend. Los anuncios

relacionados con la belleza anti-edad se superan en presentar lo sublime, lo ultraterreno de la piel joven, y nos siguen recordando a aquellas imágenes de las madonnas o las vírgenes de la iconografía cristiana. La supermujer aún caracteriza, en fin, femeninas y masculinas.

Lo masculino, como contraposición a todo lo expuesto y como característica que comparte el último modelo, la supermujer, aún la ciencia, la autoridad, el saber. Las voces en off, abrumadoramente masculinas, nos lo confirman. Ellas opinan, pero incluso en los anuncios de detergentes, ellos lo confirman. Son la voz de los técnicos, de los expertos, de los ingenieros que te aseguran la fiabilidad de los materiales. Rara vez se usa la voz en off

femenina, y cuando se hace es generalmente para indicar dulzura o algo relacionado con lo «femenino». El representa la decisión, la reflexión antes de determinarse por uno u otro coche, le interesa el «índice de penetración», la fuerza, el vigor, la velocidad. El es el riesgo, pero también la reflexión. Es competitivo, ante todo ser el primero, o el rival. Los publicistas pueden desafiar incluso la biología y volver a la teoría del homúnculo del siglo XVII en su anuncio de Volkswagen para reafirmarse en la capacidad masculina de ser «el primero» incluso en la fecundación. Y tiene normalmente a un elemento del sexo opuesto que lo corrobora y lo premia.

Los extraterrestres, a estas alturas, deben estar aterrados. Si suponemos que estos extraterrestres son como nosotros querríamos ser, sentirán el vértigo de los coches, las colonias y la violencia de la competitividad y la lucha a flor de piel. Porque éstos son los modelos que tienden a compartir superhombre y supermujer, en un mundo donde todo puede ser objeto de uso, mujeres desde siempre y hombres desde hace poco, donde lo único que nos interesa en su aspecto exter-

---

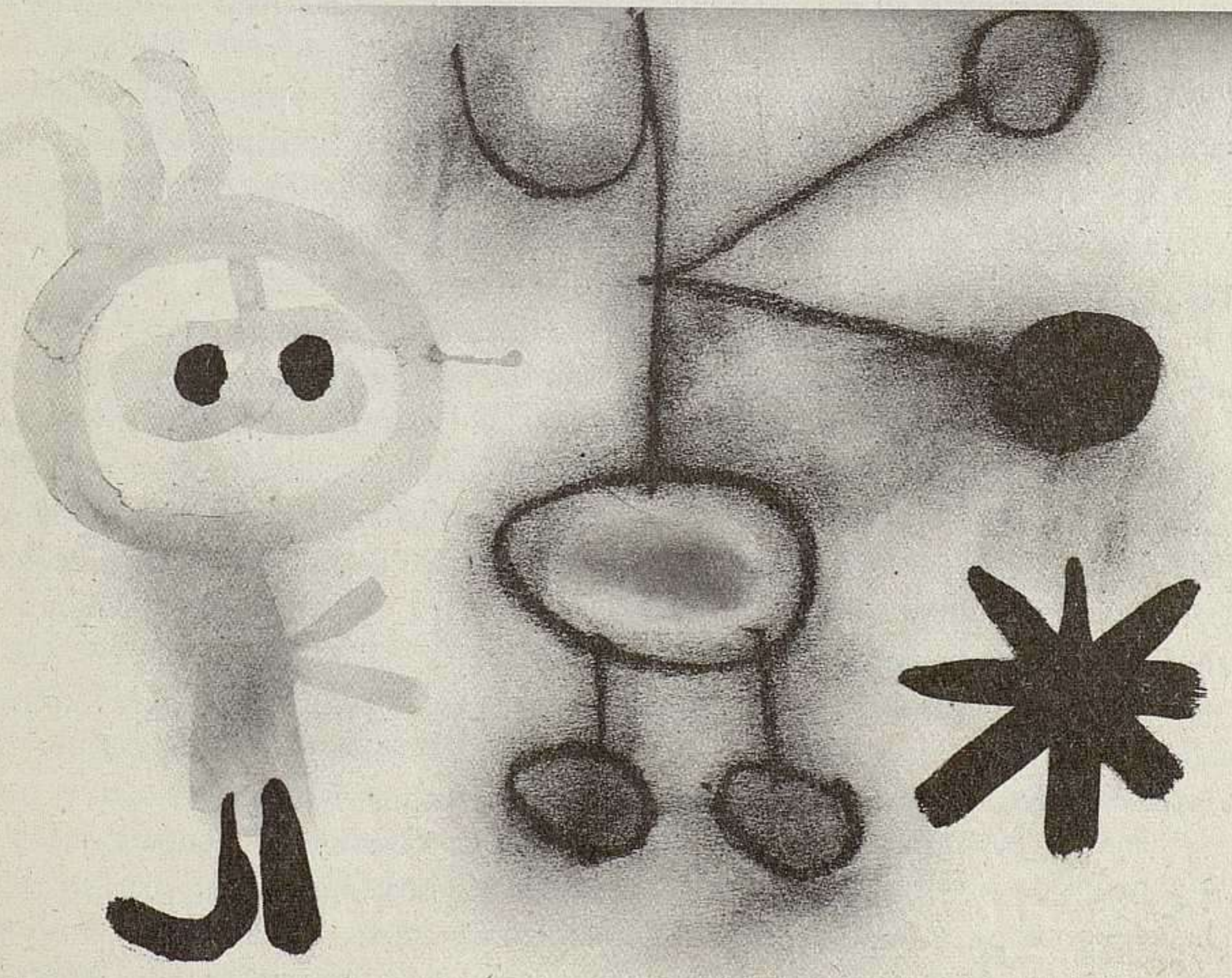
Las chicas Chin-Chin, el programa con que nos deleita Angel Casas con Top-Less de fondo, etc., etc., representan el binomio hombre inteligente, ocurrente e ingenioso al frente y chica-florero, joven, «buena figura», poco habladora, al fondo.

---

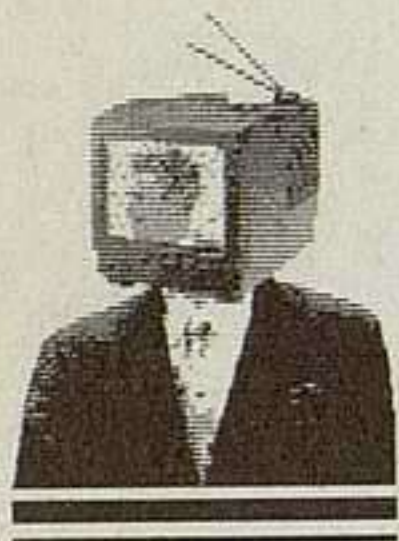
no, su belleza física. Donde las vacaciones siguen siendo en «las colonias» paisajes paradisíacos, donde no existen personas que vivían antes, sino que existen en la medida en que tú vas, y están allí para agradarte y servirte una copa de Bacardí, tan exóticos como amables, tan alegres como tú quieras. Esos lugares existen porque tú vas a ellos, luego quizá no seas capaz de relacionar el Santo Domingo donde pasaste las vacaciones con un lugar sito en la República Dominicana, país de origen de muchas personas que están aquí, pasan hambre y son ilegales. Estos modelos se erigen y penetran profundamente en nuestras expectativas. Te ofrecen el coche como arma de ataque y defensa, con los ordenadores y los cigarrillos. Te ofrecen objetos como suplantadores de sujetos, un coche por un fracaso amoroso, una colonia para que descargues tus iras de celos, un whisky para que disfrutes el placer «de unos pocos», otro coche para que te sientas en el grupo de los elegidos. ¿Qué elegidos? ¿Qué grupo de pocos?

Al no ser extrarrestre ni asexuada es difícil terminar este breve texto sin caer en la indignación; y asumiendo esa indignación, una vez vislumbrados los modelos, sólo propongo un esfuerzo colectivo, una especie en principio de paraguas ético que impida que a través de la imagen, medio actual más eficaz para transmitir modelos, se siga construyendo, afirmando y encofrando esta sociedad, occidental, masculina y egoísta, en unos valores que no hacen más que aislarnos a nosotros mismos y quitarnos esa capacidad que nos hace de por sí ser ciudadanas y ciudadanos: no dejemos nunca de considerarnos y considerar a los demás sujetos. ■

Acuarela. Joan Miró



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



# Estructura social y cultura escolar en España: génesis histórica y desarrollos actuales

Rafael Jerez Mir

## 1. Legitimación del sistema terrateniente y cultura escolar de la clase media tradicional

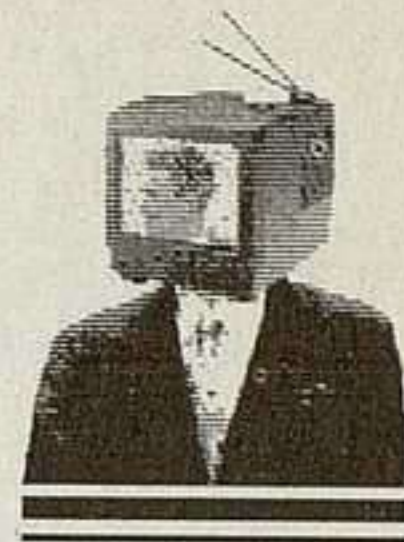
Filogenéticamente, el hombre y la cultura —como medio biológico de la especie humana— son el resultado final de un triple proceso de especiación sucesiva (Cordón 1980 y 1981), en virtud de la eficacia selectiva de la cooperación social, el uso permanente de útiles y la comunicación lingüístico-simbólica. De ahí que el desarrollo cultural de nuestra especie sea tanto producto del *homo socius* como del *homo faber* y el *homo loquens*, y que la cultura esté siempre constituida por la triple trama vertebradora de las redes de la interdependencia social y los símbolos y los objetos técnicos —«las palabras y las cosas»— que se interponen siempre entre los individuos en las diferentes «figuraciones» (Eliás, 1982 a) culturales. Por otra parte, con el progreso de la división del trabajo y la complejidad creciente de la cultura surgen también instituciones especializadas en cada uno de los campos fundamentales de la actividad humana: económico, político, ideológico, etc. Así, en las instituciones simbólicas, concretamente, se construye y reconstruye continuamente el universo simbólico o sistema de ideas y creencias —o de evidencias sociales— de cada cultura. En las monarquías patrimoniales de la Europa moderna —civilizaciones rurales típicas de la clase ociosa (Veblen, 1966)—, por ejemplo, las organizaciones simbólicas fundamentales son presumiblemente la Corte y la Iglesia: la primera, por su especialización en la integración social y política de la vieja nobleza de sangre y en la exaltación general de la aristocracia como clase superior (Eliás, 1982 b y 1989); la segunda, por su control cognitivo, afectivo y normativo de las clases populares y por su domesticación de los súbditos en general; y ambas, en definitiva, por su legitimación funcional de la monarquía patrimonial y de la cultura de su clase ociosa.

En la monarquía patrimonial de los Austrias españoles, en particular, la función político-ideológica de la Iglesia resultó especialmente decisiva, sobre todo a partir de la extraordinaria ampliación de su soporte social, simbólico y técnico con la contrarreforma tridentina. Hay entonces, por de pronto, una amplia renovación de las instituciones y de los agentes eclesiásticos: multiplicación del

número de clérigos y de arzobispados, obispados, monasterios y parroquias; consolidación de la inquisición; remodelación y creación de nuevas órdenes y congregaciones religiosas, fundación de organizaciones para la caridad y la beneficencia, y erección de seminarios y otras instituciones; reforma y potenciación de la dirección espiritual, la predicación, el culto y la liturgia en general; fomento del desarrollo de la familia cristiana y de todo tipo de prácticas de recristianización; ascenso político de los consejeros y confesores reales, misioneros, moralistas e intelectuales y predicadores eclesiásticos en general; etcétera. La función principal de esos agentes e instituciones sociales es precisamente la actualización del universo simbólico católico, que se enriquece así con todo un programa teológico-político de gobierno, completado, a su vez, con la proliferación de tratados teológico-políticos, libros de familia, catecismos y demás recursos característicos del soporte técnico de la cultura contrarreformista.

En ese mismo contexto cultural, la nueva versión eclesiástica de la teoría platónica de la triple naturaleza humana, debidamente institucionalizada, lleva a la contraposición simbólica sistemática de tres tipos básicos de infancia: la *infancia angélica y aristocrática*, de los príncipes y caballeros; la *infancia rica y de calidad*, de las clases medias acomodadas; y la *infancia ruda y elemental*, de los pícaros y los pobres en general (Valera, 1983; Varela y Alvarez Uría, 1991: 54-84). La primera se educa con sus preceptores familiares y —desde el siglo XVII— también en los colegios de nobles, regentados normalmente por los jesuitas. Pero estos últimos se ocupan principalmente de la formación del «mediano estado» en la «piedad y buenas letras», conforme a los cánones de la versión ignaciana —cristiana, disciplinaria, amable y eficaz— de la pedagogía humanística (Durkheim, 1982: 285-331). De este modo, los hijos de las nuevas clases acomodadas se preparan en los colegios de los jesuitas y en las universidades para emprender la «carrera de los letrados» —como funcionarios civiles y eclesiásticos de la monarquía patrimonial—, que alcanza su cota más alta con la integración en la «nobleza de toga y de báculo» de la minoría más privilegiada (Kagan, 1981). Aunque hay también otras órdenes y congregaciones religiosas —en España, los escolapios, ante todo, como los hermanos de La Salle de Francia— que se especializan en la recogida material, moralización, adoctrinamiento catequético y político, y enseñanza elemental y profesional de la «infancia pobre» e inferior masculina de los grandes centros de población urbanos o semiurbanos (Querrien, 1979; Varela, 1979 a).

La cultura escolar jesuítica de la «infancia rica y de calidad» —que se extiende por los diversos reinos de la Europa católica— lleva a la sustitución del control externo por el autocontrol personal y «la voz de la propia conciencia», a la interiorización íntima del modelo humanista y aristocrático del cortesano, su moralización cristiana y su racionalización religiosa. Pero, por otra parte, la «buena sociedad» burguesa europea tenderá a separar cada vez más la esfera pública —su trabajo profesional— de la esfera privada, estrictamente familiar, hasta el punto de que «el burgués gentilhomme», imitador de la cultura nobiliar, desaparece progresivamente, en tanto que el nuevo tipo de burgués encuentra la moral de la nobleza cortesana cada vez más inmoral. Así, si bien la interdependencia entre la nobleza y la burguesía llega a su máximo con la culminación del Antiguo Régimen, para la burguesía —que basa ahora cada vez



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

más su distinción social en el éxito económico y profesional— la comodidad y la intimidad aparecerán finalmente como la doble cara de su psicología típica: lo que gana, por un lado, en convivencia y en libertades sociales se traduce, por el otro, en una regulación más exigente de la propia vida personal.

Esa misma burguesía acabará por considerar la función de la realeza como algo público, y no como algo patrimonial. De hecho, habla cada vez más de la «cosa pública», de la «patria» e incluso del propio Estado como una realidad cultural independiente de príncipes y reyes. Sobre todo, a partir del siglo XVIII, cuando, con el notorio incremento de su poder económico, aumentan también sus posibilidades de invertir la relación de fuerzas entre las clases privilegiadas y de hacerse con la dirección política y sus principales soportes culturales: el monopolio de la violencia física y fiscal; y el control de las instituciones especializadas en el ejercicio de la violencia simbólica y en la construcción cultural del consenso social y político. En este sentido, la Revolución francesa representa, sin duda, el hito histórico-cultural decisivo. Porque, aunque a continuación se restablece el entendimiento entre la burguesía y la nobleza —con la mezcla relativa de los miembros y de los códigos culturales de ambas—, ese entendimiento se produce ya bajo la hegemonía creciente de la primera.

---

Se desplegarán dos estrategias político-ideológicas legitimadoras muy diferentes: la del catolicismo clerical y la de la fracción liberal de la administración, la política y las profesiones liberales.

---

La sustitución de la civilización rural de la clase ociosa europea por la civilización industrial capitalista sigue en cada país, como es natural, una dirección y un ritmo histórico particulares. Así, como se sabe, en el caso concreto de España, la «revolución liberal» impulsa una dirección general del desarrollo cultural que —en el plano socioeconómico— se define fundamentalmente por la «falta de integración del mercado nacional» (Fontana, 1975), la existencia de una «economía dual» (Sánchez Albornoz, 1977), con un claro predominio es-

tructural de la renta agraria y de la agricultura precapitalista sobre la acumulación capitalista y la inversión industrial, y la constitución del sistema terrateniente (Prieto, 1988; Terrón, 1979), como nueva versión histórica de la «sociedad agraria tradicional española» (Naredo, 1974), en definitiva. No hay aquí todavía, desde luego, una verdadera transición cultural al capitalismo. Pero, aún así, se producen algunas transformaciones bien significativas: red ferroviaria nacional, desarrollo de la minería, recuperación proteccionista de la industria textil catalana y creación de otras industrias periféricas, creación de algunos bancos y compañías de seguros, aumento relativo de la población, urbanización progresiva, etc. Aunque lo más importante de todo es la recomposición relativa de la estructura social, tanto en el campo como en las grandes ciudades, y la constitución del sistema terrateniente como nuevo medio cultural en función de esa misma reorganización social.

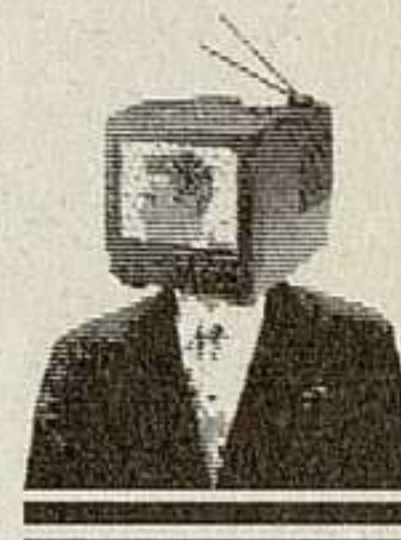
El sector agrario de la cultura española —que se anuclea en torno a la propiedad territorial— sigue siendo, desde luego, el fundamental. La nueva clase latifundista —surgida de la integración social de la vieja nobleza feudal y los compradores de tierras desamortizadas— se transforma en oligarquía dominante.

Frente a ella se sitúan los cientos de miles de familias campesinas sin tierras de las agro-villas del centro-sur peninsular, arrojadas con las medidas desamortizadoras al paro estacional o, en el mejor de los casos, a la aparcería y los pequeños arrendamientos. Hay, también, una clase medio-baja rural compuesta por los pequeños campesinos-propietarios del norte peninsular y la periferia mediterránea. Pero existe, además, un sector urbano creciente, compuesto por varios grupos sociales igualmente jerarquizados: la burguesía mercantil, industrial y financiera; los profesionales liberales de mayor prestigio y los altos cargos del ejército, la administración civil, los partidos y la Iglesia; los técnicos superiores de la gestión pública y privada, que aspiran a integrarse de algún modo en esa misma cúpula urbana; la nueva clase media de la administración, la política y la cultura intelectual del nuevo Estado «liberal», en general; los funcionarios inferiores, los empleados modestos y la pequeña burguesía tradicional; y una clase obrera, textil y siderúrgica, todavía muy reducida, pero con un protagonismo político creciente.

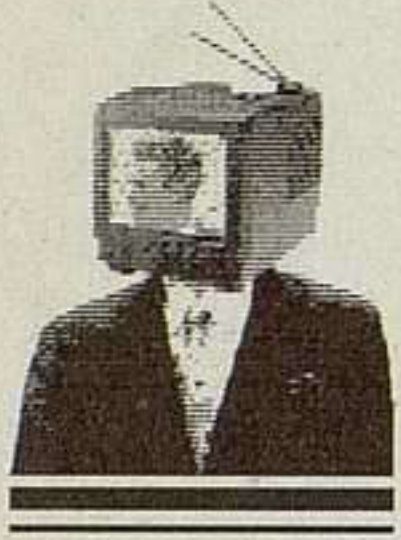
El proceso de transición al sistema terrateniente viene a cerrarse, en los primeros años sesenta, con hechos tales como la desaparición formal de la nobleza en el nuevo censo de la población española, la constitución de la profesión de notario y la creación del registro de la propiedad y la ley hipotecaria. Sin embargo, la debilidad de la administración civil del Estado y la militarización crónica del orden público (Balbé, 1985) dificultan sistemáticamente la construcción cultural del consenso social y político necesario para legitimar el sistema terrateniente. De hecho, se desplegarán dos estrategias político-ideológicas legitimadoras muy diferentes e incluso polarmente contrapuestas: la del catolicismo clerical, integrista y neotridentino de facto con la oligarquía agraria y su influencia creciente sobre el grueso de las clases medias y acomodadas; y la de la fracción liberal de la administración, la política y las profesiones liberales, partidaria de la vida de la reforma política en general y de la dirección escolar de las conciencias, en particular.

### 1.1. Catolicismo neotridentino y modelo claustral de la cultura escolar congregacional

Tras la reducción drástica del número de sus instituciones y agentes sociales en el momento culminante de las desamortizaciones eclesiásticas, la Iglesia española no sólo se recupera progresivamente, con el apoyo de sus ricos benefactores de las grandes ciudades, de las clases más privilegiadas en general y del mismo Estado, sino que se rearma también ideológicamente con un proyecto abiertamente neotridentino, sin renunciar en ningún momento a la dirección moral e ideológica del conjunto de la sociedad, comenzando por el control del sistema escolar. Por lo demás, en esa recuperación influyen decisivamente dos tipos de factores: la escasez de recursos y la debilidad de la administración civil del nuevo Estado «liberal» en general; y la abundancia, economía y flexibilidad de las instituciones y agentes eclesiásticos para satisfacer la demanda creciente de la educación escolar y otros servicios sociales en las grandes ciudades (Lannon, 1990). Así, aprovechando el proceso de urbanización relativa de finales del



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

siglo XIX y primer tercio del XX, las nuevas congregaciones religiosas de la época se concentran significativamente en Barcelona, Bilbao, Valencia y las grandes ciudades en general, y no sólo en las zonas carlistas de Navarra, el País Vasco y la Cataluña rural, donde tienen su gran cantera vocacional.

Es más, significativamente, la enseñanza se convierte muy pronto en la más importante de las actividades eclesiásticas, hasta el punto de que, hacia 1910, uno de cada dos religiosos y una de cada tres religiosas se dedican ya a la actividad escolar. De hecho, la Iglesia monopoliza virtualmente la enseñanza primaria, la formación profesional y el bachillerato, aunque es este último el que más le interesa, dado su proyecto patriarcal de recatolización del conjunto de la sociedad. Se trata de formar cuidadosamente en sus colegios a la infancia y la juventud acomodadas en el sistema de ideas y creencias y en la espiritualidad católica en general, pero no sólo por ellas mismas, sino también como modelo de vida ejemplar para la infancia y la juventud trabajadora y pobre de las grandes ciudades. En los colegios de élite y en sus congregaciones marianas se selecciona sistemáticamente a los mejores, se les honra con la participación personal en las actividades caritativas y en la conquista misionera de los barrios pobres (cultivando así la conciencia del «salvador» y los sentimientos elitistas del grupo selecto), y se les inculca una cultura intelectual dominada por la visión de la naturaleza y de la historia en las claves político-ideológicas de un catolicismo neotridentino, esencialista y antimoderno.

Además de patriarcal, la cultura escolar de la minoría privilegiada está a su vez internamente jerarquizada. Hay colegios de élite —y hasta universidades, en Deusto y en El Escorial— y centros de enseñanza secundaria para los diferentes estratos de la clase media de las grandes ciudades. Su núcleo institucional es la enseñanza secundaria masculina y, dentro de ese núcleo, la trama colegial de los jesuitas es la más elitista y el modelo a seguir por las demás órdenes y congregaciones religiosas. Pero se crea también al mismo tiempo todo un conjunto de instituciones —desde escuelas gratuitas, talleres sociales y otras fundaciones de caridad, hasta centros de formación profesional— para la infancia pobre urbana y la infancia obrera, en particular. Porque lo que se busca es el nexo cultural directo entre la «formación novicial» de la infancia y la juventud selecta en los colegios religiosos, las congregaciones marianas y otras organizaciones para y posescolares, por un lado, y la educación de los niños pobres —a cargo de esa misma juventud distinguida— en los talleres de doctrina social de los propios colegios (catequesis, taller de costura, ropero, etc.), en la escuela gratuita para la infancia sobre adosada a los mismos y en otras instituciones de la beneficencia eclesiástica, por otro (Yetano, 1988).

La doble condición, patriarcal y claustral, de la cultura escolar congregacional comienza por las relaciones sociales entre los religiosos y los alumnos como los agentes escolares fundamentales. Para el educador —o educadora— religioso la oración es siempre más importante que el estudio, y él mismo pretende ser, ante todo, un ejemplo vivo de la piedad, las virtudes cristianas en general y las principales cualidades espirituales, para los alumnos y alumnas. De hecho, cuanto más importante es una orden, tanto mayor es el predominio de la «piedad» sobre las «letras» en su cultura escolar particular. Los «padres y maestros» tienden a ver a los «hijos y alumnos» como «pequeños monjes», siendo el control



claustral de las alumnas por sus «madres y maestras» aún más severo: se las educa en un ambiente y un estilo de vida más puramente conventuales y se las excluye prácticamente del acceso a los estudios secundarios. Aparte de que este paternalismo patriarcal, que tiende a sustituir la familia natural por la familia colegial, está igualmente reñido con la familiaridad y el trato espontáneo e impone el distanciamiento impersonal entre el niño y el religioso, reforzando con la sotana del «padre» o el hábito de la «madre» el velo del misterio con el que éstos aparecen ante los alumnos.

Dentro del universo simbólico colegial, la primera virtud es la obediencia al superior —revestido con la autoridad conferida por Dios y, por tanto, intocable—, el sometimiento a la norma y el autocontrol en general: el reglamento regula todos los movimientos y actividades escolares, y el alumno se encuentra permanentemente vigilado por el superior. La segunda virtud es el espíritu competitivo, la emulación en la aplicación y la tenacidad en el trabajo, como concesión a la cultura burguesa y muy útil además para el descubrimiento, selección social y legitimación de los «mejores». Y la tercera y última, la pureza o castidad. Aprovechando tanto los detalles más insignificantes como los grandes actos de las fiestas escolares, las semanas especiales del año y las celebraciones religiosas más importantes (la primera comunión o la confirmación, por ejemplo), con este tipo de «currículum oculto» se integra al alumno en la familia religiosa (jesuitas, escolapios, teresianas, etc.) de modo lento pero seguro. La familiaridad creciente con las pautas de la cultura escolar —el respeto extremo por los horarios, las filas prietas en los pasillos, los rezos distintos para cada momento, las fiestas colegiales con su acompañamiento simbólico y litúrgico en particular, etc.— conforma finalmente los hábitos de cada alumno y le imprime incluso el «sello de la casa». Tanto más, cuanto que las relaciones colegiales entre los religiosos y los alumnos se completan también con la participación de la clientela familiar de cada centro y de los antiguos alumnos (sobre todo en el caso de los más elitistas) en las fiestas y reuniones especiales, en las actividades apostólicas y caritativas en los barrios pobres, y en la «comunidad colegial» en general.

El inevitable vacío afectivo e intelectual generado por este tipo de relaciones interpersonales se traduce en un desprendimiento íntimo, que se intenta compensar psíquicamente con la integración en la comunidad religiosa por medio de la confesión, la dirección espiritual y la oración, y con la inculcación simbólica y técnica intensivas de la cultura escolar congregacional. En el universo simbólico colegial la piedad pesa siempre más que las letras; la catequesis y la moral religiosa, más que la fundamentación filosófica de la fe y la moral del ciudadano; la instrucción espiritual, más que la material; y la pedagogía del sacramento de la penitencia, más que la ética de las convicciones y la responsabilidad personal. Y no sólo esto. La cultura intelectual colegial descansa también en el mismo tipo de soportes confesionales. En la insistencia sistemática en las verdades básicas de la fe, la doctrina eclesiástica, la autoridad de la Iglesia como guardiana del orden sobrenatural («fuera de la Igle-



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

---

Giner de los Ríos concibe la educación de la clase cultivada española como la «liberación» de las facultades naturales del hombre.

---



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

sia no hay salvación») y la importancia excepcional de la comunión personal con el Papa. En la maldad, el desconocimiento, el miedo y el desprecio maniqueísta del mundo y del cuerpo. En la figura de la Virgen como reina del cielo y madre universal, en su instrumentalización como elemento de represión sexual y en la concepción de la mujer como futura madre cristiana, pero también como fuente potencial de pecado y personificación del diablo. En las posimerías del hombre (muerte, juicio, infierno y gloria), que se ilustran con numerosos ejemplos de santidad, llegando incluso a cierta exaltación de la muerte: «los mejores suelen morir jóvenes y se libran así del peligro de la corrupción mundana.» En el temor del pecado y en una moral de la penitencia de tipo legalista y casuístico, bajo el control permanente del confesor y del director espiritual. Y en otras creencias similares. Todo ello, además, debidamente reforzado por la experiencia continua de una cultura material y un soporte técnico idóneos: la arquitectura colegial, el lugar central de la capilla dentro de ella y un aparato iconográfico imponente; la segmentación del espacio y la programación temporal de todos los movimientos y actividades; la liturgia eclesial, los ejercicios espirituales frecuentes y la predicación efectista; la materialización de la simbología mariana en insignias, medallas, estampas, en una imaginería variadísima y en una literatura interminable: los escritos catequísticos, los libros para niños y jóvenes, y las páginas cortadas de los libros de historia natural y de arte; la dramatización teatral, las disputas académicas y otras técnicas de las fiestas escolares; los cuadros de honor y demás premios y galardones por el buen comportamiento; y hasta el vestido, los velos y mantillas de las alumnas, el uniforme e incluso el rapado de los alumnos, o el silbato del padre perfecto.

Como es natural, esta «formación novicial» genera fácilmente un cúmulo de tensiones emocionales subjetivas que no son fáciles de dominar y que condicionan seriamente la formación de la personalidad y la psicología típica del colegial. Muchos alumnos se integrarían como adultos en los círculos sociales de la clase media y la clase acomodada de los que procedían sin grandes problemas, salvo la cerrazón político-ideológica dominante en esos estratos sociales. Algunos se formaron así incluso como personas piadosas y socialmente abnegadas. Pero hubo otros —sobre todo en el caso de la pequeña burguesía que optó por la cultura escolar congregacional buscando la promoción social y profesional de sus hijos— que tuvieron dificultades muy serias para lograr un mínimo equilibrio psíquico, cognitivo, afectivo y práctico. Y la inmensa mayoría no pudo valorar nunca objetivamente la ciencia, la técnica y la cultura intelectual moderna, ni comprender las tensiones sociales y políticas crecientes del sistema terrateniente y practicar, por tanto, una solidaridad crítica y real con las capas sociales populares (Pérez de Ardanza, 1983).

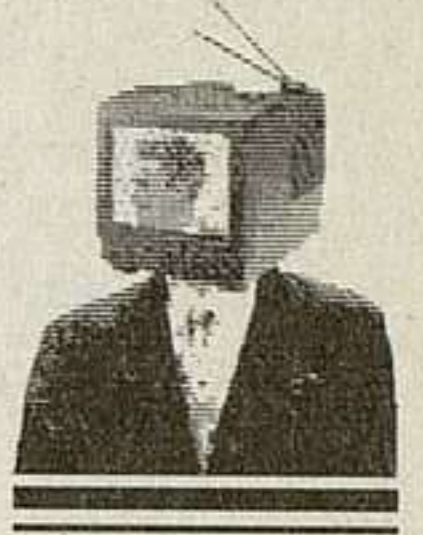
## 1. 2. Liberalismo político y reverso krausista-institucionista y laico de la cultura escolar confesional

En general, la recomposición de la estructura social que dio origen al sistema terrateniente está estrechamente relacionada con el impulso de una cultura es-

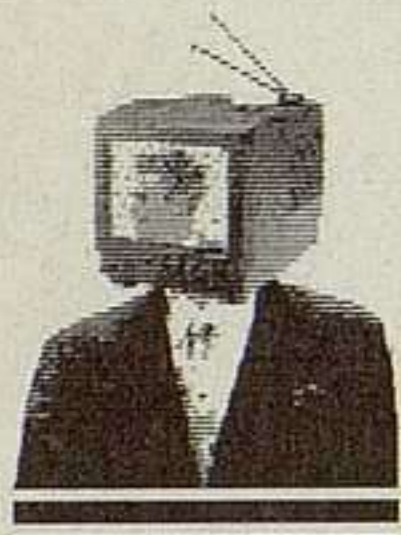
colar cuya función principal es la división del sistema y la población escolares en dos niveles y en dos estamentos jerarquizados y claramente separados entre sí: enseñanza primaria, para las clases populares; y bachillerato y universidad, para la clase media. Ahora bien, mientras estos últimos estudios crecen, aunque muy lentamente, la enseñanza primaria permanece prácticamente estancada. La enseñanza elemental obligatoria, establecida legalmente desde 1837, es siempre más ficticia que real: según la estadística oficial, en 1880 y en 1932 sólo se encuentran escolarizados el 49 por 100 de los niños de 4 a 14 años, y en 1951 el 51 por 100. En la práctica, la escuela primaria sólo funciona en regiones minifundistas y socialmente poco conflictivas, como Castilla la Vieja, constituyéndose allí además en la gran cantera vocacional de las órdenes y congregaciones religiosas, entre otras razones porque «sobre todo en el campo, los niños no pueden permitirse el lujo de tener infancia, sino que trabajan a las órdenes de su patrón, que en las regiones minifundistas es, además, su padre» (Lerena, 1983: 373).

En segundo lugar, el supuesto predominio cultural de la escuela laica sobre la confesional en la enseñanza primaria es básicamente formal. La enseñanza primaria estatal se configura conforme al modelo pedagógico tradicional de las Escuelas Pías para la infancia pobre urbana, ya con el Plan y Reglamento de las Escuelas de Primeras Letras del Reino de 1825. Pero, además, ese mismo texto «da cuenta cumplida de lo que, al margen de los avatares legislativos posteriores, constituye el verdadero *panorama* de esta enseñanza durante, al menos, todo el siglo XIX (...). No es el principio de la escuela obligatoria, sino el principio de la iglesia obligatoria: este último es el que preside el campo educativo dentro de la sociedad española de la época. El texto de Calomarde expresa esta realidad al concebir la escuela primaria como instrumento de dominación ideológica complementario a la función educativa que desempeña el aparato eclesiástico. Se trata del establecimiento de una red escolar —sobre todo de incidencia en los núcleos urbanos— orientada, gestionada y controlada por el aparato eclesiástico, y basada en el modelo que ofrecen las Escuelas Pías o los escolapios. (...) Por último, dos elementos más. Primero, que las niñas están prácticamente excluidas de esta escuela (...). Segundo, que se establece un control ideológico estricto sobre el acceso al ejercicio de maestro (...)» (Lerena, 1983: 336-338).

Por otra parte, el estatuto público del profesorado se distingue por una miseria económica e intelectual malamente compensada con la funcionarización y con la «sacralización» simbólica del oficio de maestro como una especie de sacerdocio secularizado. Ese «maestro-sacerdote» carece de autonomía profesional, al depender del visto bueno ideológico del cura y de la arbitrariedad social y política del cacique local; y, aparte de la transmisión de una instrucción muy elemental (alfabetización y cuatro reglas), sus funciones culturales básicas son la inculcación del sistema católico de creencias y la «normalización» ideológica, política y moral del alumno, en general. Es verdad que, desde finales del siglo XIX, se habla de «regeneración para el magisterio y del magisterio para la regeneración», de la «escuela obligatoria como espacio de civilización del niño obrero» y de la existencia de diferentes tipos de infancia sobre (*infancia tutelada, infancia deficiente, infancia anormal*, etc.), pero la «batalla regeneracionista por la instrucción pública» y la escuela laica (Varela, 1979 a, 190-195, y 1979 b;



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

Varela y Alvarez Uría: 175-260; Varela y Ortega, 1985: 19-38) no tiene aquí más que un éxito relativo, durante la II República, y esto siempre en función de la estrategia reformista político-legitimadora de la fracción liberal de la clase media, neutralizadora del progreso de la autoinstrucción popular tradicional como alternativa político-educativa (Lerena, 1983: 320-381).

En realidad, el desarrollo histórico de la cultura escolar elemental de tipo laico responde coherentemente al espiritualismo y el idealismo elitistas de la fracción liberal de la clase media y de los krausistas españoles, en general, y de la Institución Libre de Enseñanza, como «la más clara versión española del modelo de enseñanza liberal» (Lerena, 1983: 352), en particular. Porque, tanto en el caso paradigmático de la ILE como en el de las demás iniciativas escolares de la vanguardia liberal española desde mediados del siglo XIX, se trata siempre de la construcción de una cultura escolar jerarquizada y dual, e impulsada por el protagonismo igualmente elitista de una minoría de «elegidos»: la infancia y la juventud «cultivada» llamada a transformarse en la «clase directiva» capaz de regenerar definitivamente a España, mediante la modernización de la política, la europeización del pensamiento y la educación escolar de las conciencias.

La interpretación de la cultura escolar krausoinstitucionista como la versión laica de la cultura escolar congregacional y su modelo pedagógico (Lerena, 1976: 209-224) parece, por tanto, bastante objetiva. El propio Francisco Giner de los Ríos —cuya pedagogía surge directamente de la experiencia cultural de la ILE al mismo tiempo que la fundamenta teóricamente— habla sistemáticamente, por ejemplo, de la «comunidad escolar» formada por los profesores, los alumnos y las familias liberales que constituyen la clientela del centro. Además, según él, el profesor debe actuar al mismo tiempo como el maestro del pensamiento y como el educador moral —como el hombre «sabio y bueno»— capaz de troquelar artísticamente el alma del «alumno-novicio» con su mismo carisma personal mediante los sacramentos de la palabra y el ejemplo; y como el profeta del nuevo evangelio de los valores de la espiritualidad racional, las ideas modernas, la moral kantiana, la formación integral y el regeneracionismo europeizador del «hombre armónico». En general, para los krausistas españoles, «formar o hacer hombres consiste en humanizarlos, despertando en ellos «las inmortales tendencias de la naturaleza humana». Con esto nos ponemos ya sobre esa vía que practicó de oficio el clérigo y el moralista, y que practican hoy buena parte de los pedagogos y psicólogos: se trata de problematizar al «hombre» como esencia (esencialismo), separado y por encima de las circunstancias de las que es producto necesario (idealismo...), lo que conduce a pensar las relaciones sociales como puras relaciones interpersonales (psicologismo) y, en suma, a privilegiar la modificación y adaptación de las conciencias, con relación a la modificación de las circunstancias, de las que las mismas son, en parte, reflejo (voluntarismo)» (Lerena, 1976: 210-211).

---

Y se ha multiplicado últimamente el tipo de *colegio moderno* con su imagen pedagógica de una enseñanza exigente, actualizada y no clerical.

---

El profesor debe actuar al mismo tiempo como el maestro del pensamiento y como el educador moral —como el hombre «sabio y bueno»— capaz de troquelar artísticamente el alma del «alumno-novicio» con su mismo carisma personal mediante los sacramentos de la palabra y el ejemplo; y como el profeta del nuevo evangelio de los valores de la espiritualidad racional, las ideas modernas, la moral kantiana, la formación integral y el regeneracionismo europeizador del «hombre armónico». En general, para los krausistas españoles, «formar o hacer hombres consiste en humanizarlos, despertando en ellos «las inmortales tendencias de la naturaleza humana». Con esto nos ponemos ya sobre esa vía que practicó de oficio el clérigo y el moralista, y que practican hoy buena parte de los pedagogos y psicólogos: se trata de problematizar al «hombre» como esencia (esencialismo), separado y por encima de las circunstancias de las que es producto necesario (idealismo...), lo que conduce a pensar las relaciones sociales como puras relaciones interpersonales (psicologismo) y, en suma, a privilegiar la modificación y adaptación de las conciencias, con relación a la modificación de las circunstancias, de las que las mismas son, en parte, reflejo (voluntarismo)» (Lerena, 1976: 210-211).

Giner de los Ríos, concretamente, concibe la educación de la clase cultivada española como la «liberación» de las facultades naturales del hombre, conforme al doble mito de la «educación no directiva» socrática y de la «educación natural» roussoniana. Según él, en lugar de transmitir memorísticamente una enseñanza erudita, técnica y utilitarista, hay que educar al alumno, pensar juntamente con él y formar al «hombre armónico», modelando al mismo tiempo el cuerpo y el espíritu, la razón y el sentimiento, la voluntad y el gusto estético, la destreza manual y la autonomía personal. De ahí su preferencia por el método intuitivo —«el arte de saber ver»— y por el método socrático —«el arte de dar a luz las ideas»—, la atención al libro del universo mucho más que al libro de texto, la coeducación colegial, la educación al aire libre, la orientación democrática del ambiente familiar o el rechazo explícito del internado. De ahí, también, la importancia didáctica del arte (pintura, arquitectura, folklore, cerámica popular, etc.), el juego colectivo, la educación física, los trabajos de jardinería y horticultura, los talleres de carpintería, metales y otros trabajos prácticos, y los recursos técnicos más idóneos para la lectura intuitiva de la naturaleza y el dominio del propio medio cultural: excursiones pedagógicas a la sierra, viajes de estudios, colonias de vacaciones, visitas a museos, fábricas. Y de ahí, en fin, la sustitución de la pedagogía visible por la invisible. O la de la escuela autoritaria, memorística y credencialista, por la enseñanza personalizada, democrática, antilibresca, profesionalista, indagativa y cooperativa: «en suma, una *escuela antiexamen*, una *escuela-taller*» (Lerena, 1976: 212).

Por lo demás, los impulsores de esta pedagogía invisible, no directiva y moderna, propugnaron programáticamente también la unidad de la enseñanza primaria y la secundaria, la formación universitaria permanente del profesorado en la universidad, la incorporación de las ciencias sociales al currículum escolar, la estructuración por áreas del mismo, su reforzamiento cíclico y, muy en particular, la difusión patriótica, leal y activa de la cultura universitaria de la «clase cultivada» liberal entre las masas populares: la «extensión universitaria». Como los primeros liberales, los krausistas españoles confundieron también la política con la pedagogía y buscaron la regeneración moral del país a partir de la ilustración de las conciencias mediante la investigación científica, la modernización del sistema escolar y la extensión popular de la cultura elaborada. Pero su proyecto cultural —que incluía la visión de la «clase cultivada» liberal como la «clase directiva» del conjunto del país— respondía fundamentalmente a los intereses y a la psicología típica de la fracción liberal de la clase media española de la época. Por eso ese proyecto sólo avanzó relativamente, desde principios del siglo XIX y sobre todo con la *República Pedagógica*, en función de las contradicciones del sistema terrateniente y de la dificultad cada vez mayor de su legitimación político-ideológica, al ser sucesivamente asumido por el partido liberal, los republicanos e incluso los socialistas. Y, por idéntica razón, todas sus realizaciones institucionales fueron violentamente desmanteladas, para dar paso al predominio absoluto de la cultura escolar confesional del «nacional-catolicismo», al «resolverse» expeditivamente esas contradicciones con la violencia física y simbólica de la rebelión militar y la victoria de la oligarquía terrateniente y sus aliados sociales en la guerra civil.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

## 2. Transición al capitalismo y sistema escolar dual: enseñanza primaria-profesional versus secundaria-superior

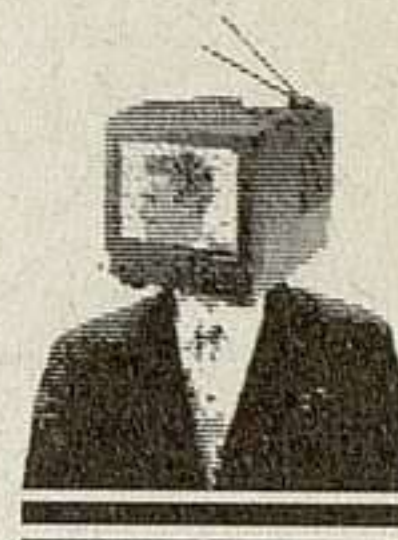
Aunque la mayoría de los historiadores identifica la «revolución liberal» española con la revolución burguesa, en realidad la cultura capitalista sólo se desarrolla con la disolución del sistema terrateniente y la transformación paralela de la estructura productiva y la estructura de clases de la sociedad (Naredo, 1974; Prieto, 1988). Ante todo, los grandes terratenientes abandonan su absentismo rural secular para transformarse, en cambio, en auténticos empresarios agrícolas, desarrollando los regadíos, mecanizando el campo y mejorando la infraestructura económica rural en general, al invertir así el capital primitivo acumulado en el mercado negro y con la superexplotación del campesinado en los quince años inmediatamente siguientes a la guerra civil. Pero es que, por otra parte, ese mismo capital agrícola-financiero alimenta también el primer relanzamiento de la industria y del sector terciario, aunque la burguesía industrial toma ya conciencia de sí misma —como clase independiente de los terratenientes— con el plan de estabilización de 1959. A partir de ahí, el desarrollo industrial de los años sesenta y setenta se financia principalmente con las divisas procedentes del turismo, las remesas de los emigrantes y el capital extranjero, culminando todo el proceso con la penetración de las multinacionales y con la integración de la economía española en los grandes circuitos de los capitales reguladores de la economía mundial.

Como es natural, la sustitución de los grandes rentistas terratenientes por la burguesía capitalista, como clase dominante, implica la transformación general de la estructura social española. En particular, el desmantelamiento capitalista de la cultura rural determina la emigración forzosa, entre el comienzo de los años cincuenta y la de mediados de los setenta, de diez millones de campesinos sin tierras y de pequeños campesinos: de ellos, dos se marchan a Europa, pero el resto se traslada mayoritariamente a las grandes ciudades españolas para formar allí el grueso de la nueva clase obrera. Por otra parte, los rentistas rurales y urbanos de tipo medio se arruinan rápidamente con el alza de los precios de los bienes de consumo y la congelación relativa de sus rentas. La pequeña burguesía tradicional (artesanos y pequeños comerciantes) desaparece, o se transforma en una clase social en decadencia, como consecuencia de la competencia capitalista. Y la clase media tradicional —la «clase cultivada» de la política, la administración y las profesiones liberales—, si bien conserva el control del sistema escolar tradicional hasta la desaparición del régimen totalitario franquista, viene retrocediendo desde entonces ante el ascenso cultural de las «nuevas clases medias»: la burguesía económica que negocia con determinadas contratas de la administración estatal y con las actividades segmentadas y otros servicios «periféricos» de las grandes empresas; la nueva clase media administrativa, burocrática, política e ideológica del régimen democrático y el Estado de las autonomías; y, en fin, los semiprofesionales, semiintelectuales y semiartistas del *show-business*, la cultura de la imagen y las formas de dominación simbólica más características de la cultura capitalista.

El desalojo del sistema terrateniente por el capitalismo y la urbanización creciente de la cultura española acabaron por imponer una nueva política escolar

a las clases dominantes (MEC, 1969; Revista de Educación, 1982; Varios autores, 1975), pero esa política se vio muy condicionada por los intereses particulares de la clase media tradicional. Había que formar profesionalmente a la infancia y la juventud de origen campesino, como base social de la nueva clase obrera. Había que atender la demanda creciente de cultura escolar por parte de las nuevas clases medias y urbanas en general. Y había que garantizar, ante todo, la sustitución de la cultura rural por la cultura urbana y la de la cultura oral e iletrada popular por una cultura letrada universal, de tipo elemental. Es decir, una cultura académica mínima, pero que posibilitara, al mismo tiempo, la integración moral e ideológica de la infancia y la juventud populares, y un reconocimiento general de la cultura legítima de la «clase cultivada» tradicional que no pusiera en cuestión sus privilegios escolares. Demasiadas cosas a la vez, es cierto, aparte de parcialmente contradictorias y difíciles de llevar a la práctica. Sobre todo por el recelo general de los grupos sociales privilegiados frente a la extensión popular de la cultura escolar, por las contradicciones de las diferentes familias políticas del régimen franquista y por la resistencia de la clase media tradicional —como monopolizadora hasta entonces de la cultura elaborada— a la generalización del bachillerato y a la ruptura del «*numerus clausus*» en la universidad. De hecho, la nueva política escolar sólo avanza lentamente, con muchas limitaciones, previa garantía de los privilegios escolares de la clase media tradicional, y con el resultado final de un sistema de enseñanza tan dual y jerarquizado como el tradicional; escuela primaria-profesional, para los que tienen que *trabajar*; y escuela secundaria-superior, para los «herederos» de la clase media tradicional, destinados a *estudiar*.

La atención de la demanda escolar rural, en particular, es, desde luego, tardía, insuficiente y rígidamente administrativista, siendo la escuela rural estatal —mucho más deficiente, cualitativa y cuantitativamente, que la urbana— su principal soporte institucional. Con todo, esa escuela rural funciona a la vez como «laboratorio histórico de la producción de maestros» para el conjunto del sector estatal de la escuela primaria y como cauce institucional para la reconversión del trabajo agrícola en trabajo industrial y para la transformación de la población rural en población urbana. Además, la aculturación escolar de la infancia campesina, aparte de contribuir decisivamente a la desarticulación de la cultura rural, tiene también un coste psicológico y social muy serio para el campesinado, que ve cómo se destruye su cultura ancestral sin que se le ofrezca, a cambio, más que una integración deficiente, pobre y elemental en la cultura urbana (Subirats: 1983 a y b, y 1987). Por lo mismo, la figura del maestro será, a su vez, ciertamente definida por los sociólogos «urbanos» como la de un «extraño sociológico» típico (Lerena, 1987 a; Ortega y Velasco, 1991: 17-63; Valera y Ortega, 1985: 55-80). Es decir, como la de alguien que, precisamente porque

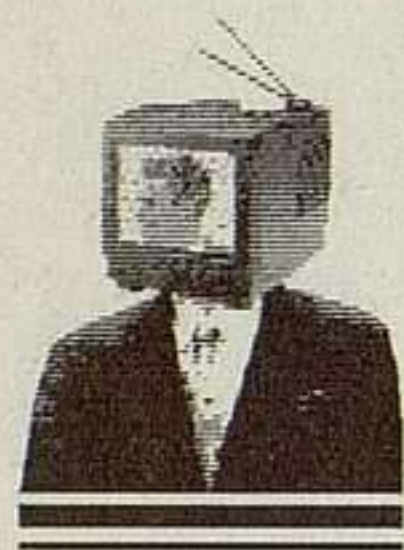


CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

---

La jerarquización segmentadora y enclasadora del conjunto del sistema escolar, en la práctica, se completa con una sobreideologización general de la cultura escolar, en el plano de la teoría, que tiene en los grandes medios de comunicación de masas su principal soporte técnico.

---



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

encarna el conflicto entre el medio rural y el medio urbano, no se integra realmente ni en el uno ni en el otro: en el primero, porque, aunque procede normalmente de él y trabaja en él, éste le rechaza como agente profesional de la cultura urbana; y en el segundo, porque, a pesar de que sueña con su plena integración en la cultura urbana, vive y trabaja de hecho en el campo durante gran parte de su vida, y no se le considera más que como el último funcionario de esa misma cultura urbana.

Por lo demás, el soporte institucional de las enseñanzas de «los que tienen que trabajar» se amplía también con las nuevas redes escolares de la formación profesional y de un bachillerato elemental previamente devaluado. Por una parte, hay que ocuparse de la preparación técnica e industrial de los trabajadores del sector primario y secundario para afrontar las nuevas necesidades de la agricultura empresarial y del relanzamiento industrial: creación del bachillerato laboral y de los institutos laborales, desde 1949; constitución de las universidades laborales y distinción, tipificación y rápida multiplicación de las enseñanzas de preaprendizaje, aprendizaje y maestría, a partir de 1955; y cuasitransformación final de la FP 1 —prevista en la LGE— en una enseñanza sin salida, para fracasados escolares y totalmente desprestigiada. Pero, al mismo tiempo, se impulsa también el bachillerato elemental para atender la demanda creciente de estudios medios por parte de las clases populares de los ayuntamientos provinciales más importantes y de la periferia urbana de las grandes ciudades. Ahora bien, las mismas disposiciones legales definen ya las nuevas instituciones del bachillerato elemental (colegios libre-adoptados, secciones filiales y secciones delegadas de instituto, estudios nocturnos y una nueva enseñanza media privada dominada por las «academias de piso») como centros de segunda categoría: el profesorado es menos especializado, el currículum más reducido y las instalaciones y el soporte técnico en general, mucho más pobres que los de la «rama noble» del sistema escolar.

Posteriormente, los «estudios populares» se han visto todavía más degradados con la extinción de la enseñanza laboral como simple aprendizaje escolar de un oficio determinado, como consecuencia, a su vez, del incremento extraordinario del trabajo no especializado —del orden del 70 por 100, en 1982, frente al 15 por 100 correspondiente a los puestos intermedios, e idéntico porcentaje para los realmente especializados (Bosch y Díaz, 1988: 201-232)— y de la sustitución creciente del trabajo vivo por el trabajo muerto (por la mecanización y automatización del mismo) en virtud de la lógica mercantil de la competencia capitalista. Es cierto que las diferencias administrativas entre el bachillerato laboral y el general desaparecen ya con la unificación del bachillerato elemental (1967), la reconversión de las universidades laborales en centros de BUP y la generalización progresiva de los estudios de bachillerato. Pero, sin embargo, persiste todavía el dualismo de la *escuela vocacional* y la *escuela académica*, aunque, eso sí, con otros soportes institucionales, simbólicos y técnicos: FP *versus* BUP, en los años en que se aplica lo dispuesto en la LGE; y módulo 1, nuevas redes institucionales de la enseñanza no reglada (talleres del INEM, casas culturales, actividades culturales de los ayuntamientos, etc.) e incluso módulos 2, *versus* bachillerato, previsiblemente y conforme a la LOGSE, en el futuro inmediato.



### 3. *Ascenso de las nuevas clases medias y nueva estrategia escolar: segmentación enclasadora, sobreideologización general y remodelación pedagógica del sector estatal*

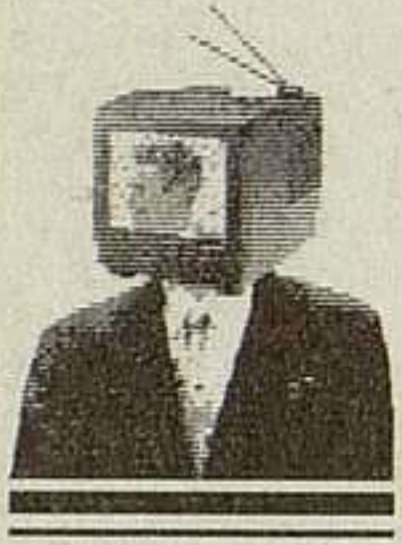
La contribución de la escuela rural y del oficio de maestro a la desaparición de la cultura popular tradicional, la escolarización prácticamente universal de la infancia en los primeros años ochenta y la crisis paralela de la formación profesional no son sino otras tantas manifestaciones del predominio actual de la función política del sistema escolar sobre su función económica. Pero no son, sin embargo, las únicas. Porque, en definitiva, la doble presión de las nuevas clases urbanas en general —con su exigencia de una escolarización más amplia y mejor—, de un lado, y del conjunto de las clases medias —partidarias de la persistencia de un sistema escolar diferencial—, por el otro, se ha resuelto de hecho hasta ahora preferentemente a favor de los intereses particulares de estas últimas mediante tres mecanismos fundamentales: la segmentación institucional, jerarquizadora y enclasadora, del conjunto de la cultura escolar, en la práctica; su sobreideologización general, en el plano simbólico; y la remodelación político-pedagógica del sector estatal de la enseñanza obligatoria.

La preferencia tradicional de las clases medias por el sector privado del sistema escolar se incrementó todavía más, si cabe, con la escolarización creciente de los hijos de las clases populares, desarraigadas del campo, en el sector estatal: de hecho, el 32 por 100 del total del alumnado de la enseñanza primaria y secundaria, correspondiente a ese sector en 1970, se elevó hasta el 40 por 100 a mediados de los ochenta. Ese hecho, tiene, desde luego, su explicación. Las clases medias eligen mayoritariamente la enseñanza privada porque la ven como el cauce más idóneo para la reproducción de su propia identidad social particularista, por su reclutamiento selectivo y diferencial, sus relaciones sociales exclusivas, el consumo de bienes simbólicos y técnicos privilegiados y la socialización escolar como prolongación directa de la socialización primaria familiar. Por el mismo tipo de razones, las clases privilegiadas en general se inclinan claramente y, en la medida de sus posibilidades, por un tipo u otro de «colegio integrado», donde se oferta siempre la escolaridad completa, desde el preescolar al COU y a veces hasta la misma enseñanza superior.

Hay así un *colegio «exclusivo»* y «de pago» de la clase media alta y alta de las grandes ciudades, donde se preparan los futuros líderes, ejecutivos y tecnócratas de la gestión pública y privada capitalista, sin que su clientela precise de ninguna clase de justificación retórica o discurso legitimador, que en todo caso no va nunca más allá del neoliberalismo al uso. Existe también el *colegio confesional* de toda la vida, con los niveles de la enseñanza obligatoria prácticamente subvencionados en su totalidad por el Estado, como opción todavía preferida por la clase media tradicional, con su pedagogía visible de siempre; su «ideario» católico y la ortodoxia religiosa, la cohesión ideológica y emocional, y la autoridad, el orden y la eficacia académica, como garantía de una «buena educación». Y se ha multiplicado últimamente el tipo de *colegio moderno* o posmoderno —laico o semiconfesional y subvencionado o no— de las familias no posicionales y las nuevas clases medias políticas, semiprofesionales, semicultivadas y semiartísticas, con su imagen pedagógica de una enseñanza



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

exigente, actualizada y no clerical, buenos resultados académicos y la creatividad, la modernidad y la pedagogía invisible en general como principal valor social y de mercado. También hay, por supuesto, muchos tipos de colegios «no integrados», pero el más significativo de todos ellos —por su contraste con los «integrados»— es precisamente la *escuela privada marginal*. Muy heterogénea (antiguas academias, red atomizada de guarderías y centros de preescolar, pequeñas cooperativas escolares...) y todavía con mayor número de centros que las demás, este tipo de escuela ha logrado superar la eliminación política de la *escuela montaraz* de los años sesenta y setenta, y satisface principalmente la demanda escolar de aquellos sectores de la clase trabajadora medio-baja y baja de la periferia de las grandes ciudades y metrópolis que no cuentan en la práctica con ninguna otra oferta alternativa (Lerena, 1986 y 1987 b).

Por otra parte, la segmentación institucional, la jerarquización enclasadora y la segregación de la infancia y la juventud características de la *escuela jerarquizada y diferencial* no es exclusiva del sector privado del sistema escolar, sino que se extiende también al estatal, a pesar de su universalismo teórico. Hay así, por de pronto, una geografía de la escolaridad, que establece unas distancias muy

---

La visión crítica y realista de la cultura escolar parece igualmente importante. Para ello hay que partir del reconocimiento de sus limitaciones reales, pero también de sus logros.

---

claras entre el campo y la ciudad, las regiones más desarrolladas y las atrasadas, los pequeños y los grandes municipios, y las ciudades de tipo medio y las grandes metrópolis. Pero, además, la lógica particularista de las diferentes clientelas e incluso la de la oferta de los centros funciona también en cierta medida en el sector estatal. En los municipios pequeños, donde el reclutamiento es realmente abierto, la escuela reproduce fielmente la estructura de posiciones de la sociedad local. Sin embargo, en municipios de tipo medio, como los de la provincia de Madrid (Lerena, 1986) y en capitales de provincia como Cuenca (González Aguado, 1991), opera también esa misma lógica particularista.

En cuanto a las grandes ciudades y las metrópolis, hay, al menos, algunos tipos de segmentación, jerarquización y enclasamiento de la clientela a partir de la oferta fácilmente identificables: como el centro académicamente exigente y «con nivel» —determinados institutos «clásicos», los de convenio con el ministerio de defensa o aquéllos donde se concentra el profesorado con mayor antigüedad y méritos académicos por la vía de los concursos de traslado—, preferido por un sector de la clase media tradicional y legitimado normalmente por el discurso universalista y meritocrático, en un extremo; o el «centro-escoba» periférico, del otro, con el profesorado más inestable, peores instalaciones, menores recursos técnicos y donde se escolarizan los hijos de la clase media-baja y la clase baja de los barrios más marginales, que no tienen otro discurso que el de la carencia (Bardo y Bascones, 1991).

Aparte de esto, la reproducción escolar de la desigualdad social cuenta, por supuesto, con múltiples cauces complementarios: la persistencia institucional de la escuela profesional frente a la escuela académica, de la que ya se ha hablado; el abandono precoz, la tasa diferencial del fracaso académico e incluso la no es-

colarización de los hijos de familias de la clase obrera no especializada, de la clase baja en general y de los gitanos, los inmigrantes y otras capas sociales más o menos marginales; el surgimiento reciente de la «educación social», como nuevo ámbito educativo para la domesticación social y política de los «niños hostiles a la escuela» y la juventud marginal; el ensayo de diversos modelos curriculares en la reforma experimental de las enseñanzas medias (Fernández Enguita, 1987); o la traslación hacia arriba de la reproducción escolar de las diferencias sociales de clase, género e incluso etnia. Esto último se realiza, a su vez, mediante diversas vías institucionales; jerarquización y segmentación verticales (diplomatura, licenciatura, doctorado; y universidad de primera, segunda o tercera categoría) y horizontales (facultades, escuelas técnicas superiores, etc.) de la enseñanza universitaria, en general; prolongación de la escolaridad, inflación credencialista y desarrollo de las universidades privadas; etcétera. Porque, en definitiva, de lo que se trata es de garantizar la reproducción cultural de la «universidad de minorías» de siempre frente a la «universidad de masas», como nueva «industria de jóvenes», en paro o destinados al mercado secundario, para la mujer y los «otros estudiantes» en general (Lerena, 1976: 298-353; Fernández Enguita, 1990 a, 71-92 y 117-148, y 1990 b).

En segundo lugar, la jerarquización segmentadora y enclasadora del conjunto del sistema escolar, en la práctica, se completa con una sobreideologización general de la cultura escolar, en el plano de la teoría, que tiene en los grandes medios de comunicación de masas su principal soporte técnico. El resultado es un «consenso discursivo» dominante que —desde la LGE a la LOGSE— presenta, en definitiva, a la escuela como «chivo expiatorio» de muchos males sociales de los que no es responsable. Se exageran sistemáticamente la autonomía, la problemática y la influencia general de la cultura escolar, y se multiplican y actualizan constantemente los discursos de justificación y de promesas legitimadores. Se habla así constantemente, por ejemplo, de la «reforma permanente del sistema de enseñanza» con vistas a la «superación del desajuste entre educación/empleo y educación/progreso técnico»; de la «potenciación del capital humano», «educación para el desarrollo» y otras consignas técnico-económicas similares; de la «igualdad de oportunidades», el «derecho a elegir centro», la «libertad de enseñanza», el «pluralismo educativo» y la «sustitución de la “escuela criba” por la “escuela abierta”»; de la «comunidad escolar», la «escuela pública comunitaria» y la «escuela de la democracia»; de la «calidad, eficiencia y excelencia en educación» y del «programa de mínimos» y el «proyecto de centro»; o del «policentrismo educativo», la «formación ocupacional» y la «educación informal». Es más, todo ello se agrava con la ignorancia práctica de las ciencias sociales, el medio humano, el multiculturalismo de la sociedad española actual y la infancia y la juventud diferenciales reales, mientras se abusa, en cambio, constantemente de las visiones y el lenguaje abstractos y sesgadamente psicologistas del alumno, la vida escolar y el medio humano en su conjunto. Porque, con esa sustitución de las categorías de naturaleza colectiva por las estrictamente individualistas y con la psicologización de la cultura escolar en general, es el propio alumno el que aparece como el principal responsable de su éxito o fracaso escolar, mientras otros estereotipos apuntan hacia la familia («escuela abierta y de calidad», por ejemplo) o la misma escuela («autonomía escolar»,



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

«proyecto de control», etc.), como principales corresponsables de esa suerte académica diferencial.

Por último, en ese mismo horizonte discursivo político-pedagógico se incluye también toda una intensa renovación del lenguaje estrictamente pedagógico —y psicopedagógico—, que comienza ya en torno a la LGE, con el ensayo de integración de las dos tradiciones de la cultura escolar de la clase media tradicional —la del nacionalcatolicismo y la del espiritualismo liberal— (Varela y Alvarez Uría, 1991: 261-277), para culminar con a LOGSE y el proyecto actual de transformación de la *escuela obligatoria* en *escuela renovada*, en general, bajo el predominio claro de la segunda de dichas tendencias (Varela y Alvarez Uría, 1991: 279-304). Como se sabe, el modelo político-educativo de la LGE, apoyado por el Opus Dei, las teresianas y otras instituciones confesionales o semi-confesionales, no pudo aplicarse sino de forma parcial, y en gran parte puramente formal, por diferentes causas. No hubo, por de pronto, una «financiación de la reforma educativa» suficiente, pese a estar prevista en el propio título de la LGE. Eso mismo potenció la actitud de la resistencia pasiva frente a la nueva normativa político-educativa, bastante generalizada entre un profesorado estatal mayoritariamente obsesionado por la estabilidad en el empleo. Aparte de que la reforma tampoco tuvo el apoyo de los movimientos de renovación pedagógica, bien asentados en Cataluña, pero bastante más radicales: pluralismo educativo frente al unitarismo español del modelo pedagógico oficial; y escuela privada de nuevo tipo —activa, integral, neutral, abierta, no confesional y plural—, frente a los lógicos resabios del nacionalcatolicismo. En cambio, el proyecto actual, con su tendencia a la sustitución de la pedagogía visible de la escuela obligatoria tradicional y su código confesional y autoritario por la pedagogía invisible de la escuela renovada y su código espiritualista y tecnocrático, cuenta con la gran ventaja de la afinidad existente entre ese código pedagógico y la psicología típica de las nuevas clases medias.

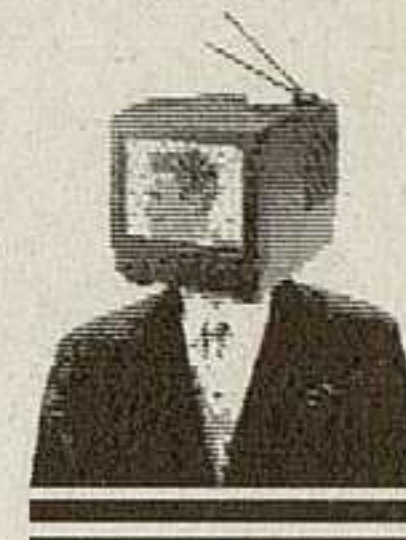
Es más, en la práctica, la transformación de la escuela obligatoria en escuela renovada no sólo se centra en el sector estatal de la enseñanza, sino que está también directamente relacionada con los intereses profesionales de una fracción importante de esas nuevas clases medias. A saber: los políticos, pedagogos, psicólogos, didactas y otros expertos en educación, cuya promoción personal y profesional depende directamente del éxito de las reformas actuales. Así, como en otros países, comenzando por el caso paradigmático de los Estados Unidos (Apple, 1986, 1987 y 1989), la transformación actual de las redes de la interdependencia escolar parece apuntar claramente en esa dirección: desarrollo creciente de toda una nueva pirámide político-burocrática, mucho más alta y numerosa que la anterior; aumento paralelo de la gestión y del control científico-técnico, pedagógico, didáctico y psicopedagógico de los «nuevos expertos» de la administración estatal y de las grandes editoriales; y, por lo mismo, también control creciente, tutela permanente y vaciamiento profesional, en definitiva, del oficio docente. En ese sentido, algunos sociólogos hablan claramente de la transformación del profesor genuino, como especialista en la transmisión crítica de la cultura elaborada, en «profesional de todo y de nada», «pedal de embrague» entre la multitud de nuevos especialistas y el alumno, o «educador todo terreno» (Elejabeitia, 1991).

La misma sociología crítica relaciona todo lo anterior con una crisis de identidad muy seria del profesorado, que se ve además agravada por otras tendencias igualmente negativas: degradación profesional del profesorado de bachillerato; desaparición del profesor liberal y el maestro vocacional frente al ascenso paralelo del burócrata; feminización general del profesorado y relegación relativa de las profesoras frente a los profesores; credencialismo ambiental y «batalla académica» continua entre los profesores, por un lado, y los padres y alumnos, del otro; malestar docente más o menos generalizado y sustitución de la «escuela de la democracia», teórica, de la LODE por la «realidad gris de la participación» y la «escuela de la pasividad y del desencanto». A lo que hay que añadir todo un nuevo universo simbólico dominado por la legitimación psicopedagógica y el formalismo didáctico, con su correspondiente soporte técnico (desde los proyectos «Mercurio» y «Atenea» a las «cajas rojas»), como garantía de la reproducción del nuevo sistema de ideas y creencias de la pedagogía oficial actual: primacía de la pedagogía, la psicopedagogía y la didáctica sobre la formación científico-general y especializada, y del didacta y el psicopedagogo sobre el profesor de a pie y el aprendiz de «educador todo terreno»; y preeminencia paralela de las técnicas metodológicas sobre los contenidos (del *cómo* se enseña sobre el *qué* se enseña), de la motivación del alumno sobre el aprendizaje intelectual, y del oficio de tutor, animador cultural, orientador y demás roles ambiguos controlados por otros grupos profesionales, sobre el de profesor (Varios autores, 1991).

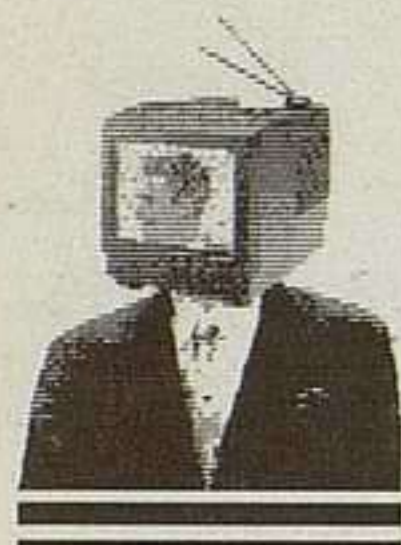
#### 4. Algunos puntos programáticos para una nueva escuela pública

Aunque una propuesta crítica y transformadora para la construcción de una nueva escuela pública alternativa sólo puede surgir de la multiplicación de los espacios de análisis y de la participación activa de todos los agentes sociales comprometidos con el desarrollo de una cultura radicalmente democrática, con un pensamiento más alto, más solidaria y más libre, si que cabe apuntar aquí algunos puntos programáticos, partiendo precisamente del análisis precedente.

Ante todo, tanto frente a la ignorancia general del medio y de las ciencias sociales como frente a la visión abstracta, sesgada y psicologista del alumno hoy dominantes, habría que potenciar el reconocimiento empírico y científico del multiculturalismo y la infancia y la juventud diferenciales reales de la sociedad española actual. Supuesto eso, la alternativa al monopolio de la cultura escolar por la clase media tradicional no es, desde luego, la escuela jerarquizada y diferencial del conjunto de las clases medias y la clase alta, de hoy en día, sino una nueva escuela pública que discrimine positivamente y de modo sistemático a favor de los discriminados: igualdad real de acceso, desde luego, pero no sólo a los centros estatales, sino a todas las redes escolares financiadas por el Estado, arbitrando las medidas necesarias para que esto sea efectivo; integración crítica y reinserción transformadora —en lugar de domesticación social y política, y educación para la dominación— de los «niños hostiles a la escuela» y la juventud marginal, muy especialmente; y, sobre todo, impulso constante y enérgico



CULTURA Y MEDIOS.  
DE COMUNICACION



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

—con los instrumentos político-administrativos y los medios financieros, personales y técnicos necesarios— de la igualdad de resultados.

La visión crítica y realista de la cultura escolar, en contraste con la sobreideologización actual, parece igualmente importante. Para ello hay que partir del reconocimiento de sus limitaciones reales (el sistema escolar no es más que un campo más, aunque muy importante, del conjunto de la cultura), pero también de sus logros. Eso implica la sustitución de la legitimación meritocrática tradicional por otra más puramente crítica y transformadora. La escuela no lo puede todo, pero, como fuente principal del aprendizaje reflexivo y de la construcción de la autonomía crítica personal, sigue siendo la institución más influyente sobre el destino de cada individuo. Proporciona la enseñanza formativa y el acceso a la «cultura elaborada», que es común a la acción para el gobierno y la dominación y a la acción para la libertad y la transformación crítica y solidaria del conjunto de la cultura. De lo que se trata es de que los niños y los jóvenes de las clases subalternas —y no sólo los de las acomodadas, como hasta ahora— puedan apropiarse también de esa cultura elaborada y convertirse así en intelectuales críticos y en políticos transformadores. Lo que implica, a su vez y entre otras cosas, la

ruptura con la lógica administrativista tradicional, con la consiguiente flexibilización de su normativa: así, por ejemplo, aparte de eliminar todo tipo de *ghetto* escolar «vocacional», habría que abrir cauces mucho más amplios que los actuales para la libre combinación de la escuela y el trabajo.

Por último, mientras la pedagogía hoy dominante contribuye a la «acción cultural para la dominación» con su firme tendencia a la imposición de la gestión científica, el formalismo didáctico y el control técnico de la enseñanza, mediante la escisión social entre la concepción y la ejecución, un universo simbólico instrumental y tecnocrático, y la sustitución de la cultura impresa por la cultura de la imagen, el currículum informatizado y el au-

la y el texto «tecnológicos, la pedagogía de la nueva escuela pública alternativa tiene que optar claramente por la «acción cultural para la libertad», con la consiguiente transformación crítica de las redes de interdependencia, los contenidos, los métodos y los materiales curriculares (Apple, 1986, 1987 y 1989; Freire, 1990; y Giroux, 1990).

Así, habría que comenzar por redefinir en ese sentido la posición social y la función profesional del profesorado: reconocimiento de su autonomía como agente principal y directo de la construcción de la cultura escolar; potenciación de la formación de equipos liderados por los más competentes, experimentados y entregados de los profesores, así como de los vínculos culturales y formativos con el entorno inmediato, local, comarcal y regional; verdadera descentralización administrativa y autonomía de gestión para cada centro docente, junto con la creación complementaria de las figuras técnicas auxiliares necesarias (gerente, secretario, bibliotecario, ayuntes de laboratorio y medios audiovisuales, etc.) para liberar al profesorado de las cargas burocráticas y administrativas; defini-

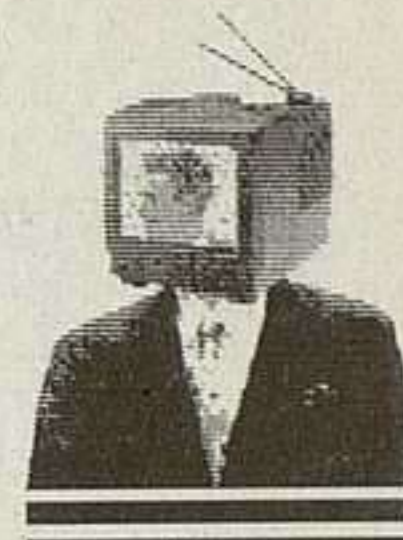
---

Así, habría que comenzar por redefinir la posición social y la función profesional del profesorado: reconocimiento de su autonomía como agente principal y directo de la construcción de la cultura escolar.

---

ción de los equipos multiprofesionales como equipos consultivos y de apoyo, para asesorar al profesorado con la ayuda técnica precisa a partir de los problemas que éste le plantee y que no sepa resolver por sí mismo; etc. Ahora bien, una vez supuesto todo esto, hay que exigir también la redefinición humanista, dialógica y democrática de las relaciones entre profesores, familias y alumnos, como condición de la crítica conjunta de la realidad de la cultura escolar en general y del centro concreto de que se trate, de la apertura a la problemática de la comunidad, del reconocimiento del estatuto de adultos a los alumnos y de la satisfacción de las necesidades reales de cada tipo de infancia y de juventud con vistas a su transformación en una intelectualidad crítica y transformadora.

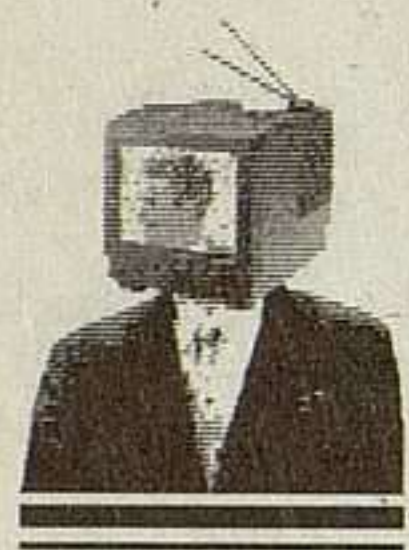
Por lo mismo, habría que elevar el nivel de la cultura elaborada escolar, comenzando por eliminar la miseria teórica actual de la cultura intelectual del propio «aprendiz de maestro» mediante una buena formación científico-general y especializada, en lugar de abusar de la pedagogía, la psicopedagogía y la didáctica. En cuanto a los alumnos de la nueva escuela pública, tampoco parece haber mejor modo de formación preprofesional, y aun profesional, que una buena formación general. Para avanzar hacia una auténtica «escuela renovada» hay que resustanciar los contenidos curriculares, a partir de la tradición principal del pensamiento y de la cultura, de las «ideas directrices» de tipo durkheimiano (Durkheim, 1982: 382-430) y de las palabras y temas generadores ensayadas por Freire. Se trata de recuperar así la memoria liberadora, la cultura del silencio y la historia de «los otros», y de abrirse al mismo tiempo al saber de este mundo: explotación económica, dominación política, colonización cultural, ecología, feminismo, xenofobia, racismo, movimientos de clase, etc. Porque no parece que haya mejores estímulos del realismo problematizador, del desarrollo de la masa crítica formada por profesores, alumnos y padres, y del impulso de la pasión de los alumnos por el conocimiento y la libertad. De esta forma lo que se sabe sirve para apropiarse lo que se aprende (el *qué* opera como clave del *cómo*), el aprendizaje espolea la motivación personal, y el estudio consiste en la conversación de cada uno, como sujeto activo, con cada texto concreto y con su contexto particular: con el autor que habla a su través y con las gentes a quienes replica o intenta persuadir, teniendo en cuenta los problemas objetivos y las condiciones generales de la «cultura viva» de que se trate; pero también con los hombres actuales y desde los problemas de nuestro tiempo. Sobre todo, si todo eso se completa con la claridad expositiva del lenguaje de la crítica y la posibilidad, poniéndose al nivel de los alumnos, con la elaboración de materiales curriculares alternativos —preferentemente impresos, públicos y baratos—, con la práctica del trabajo escrito y con el desarrollo de las virtualidades formativas de la cultura impresa en general. ■



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

### Referencias bibliográficas

- APPLE (1986): *Ideología y currículum*, Madrid, Akal.
- (1987): *Educación y poder*, Madrid, MEC.
- (1989): *Maestros y textos. Una economía política de las relaciones de clase y de sexo en educación*, Barcelona, Paidós-MEC.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

- BARDO, P. y BASCONES, L. M. (1991): «La elección de la escuela. Imágenes y estrategias de necesidad y libertad/distinción», en J. M. SÁNCHEZ (ed.): *La sociología de la educación en España. Actas de la I Conferencia de Sociología de la Educación*, Madrid, Gráficas Juma, 327-332.
- BALBÉ, M. (1985): *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812-1983)*, Madrid, Alianza, 2.ª ed.
- BOSCH, Fr. y DÍAZ, J. (1988): *La educación en España. Una perspectiva económica*, Barcelona, Ariel.
- CORDÓN, F. (1980): *Cocinar hizo al hombre*, Barcelona, Tusquets.
- (1981): *La naturaleza del hombre, a la luz de su origen biológico*, Barcelona, Anthropos.
- DURKHEIM, E. (1982): *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Madrid, La Piqueta.
- ELEJABEITIA, C. (1991): «Los maestros, un viaje de ida y vuelta», en VARIOS AUTORES: *Sociedad, cultura y educación*, Madrid, CIDE-Universidad Complutense, 441-456.
- ELÍAS, N. (1982 a): *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa.
- (1982 b): *La monarquía cortesana*, México, F. C. E.
- (1989): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, F. C. E.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, M. (1987): *Reforma educativa, desigualdad social e inercia institucional*, Barcelona, Laia.
- (1990 a): *La escuela a examen*, Madrid, Eudema.
- (1990 b): *Juntos, pero no revueltos. Ensayos en torno a la reforma en educación*, Madrid, Visor.
- FONTANA, J. (1975): *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*, Barcelona, Ariel.
- FREIRE, P. (1990): *La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación*, Barcelona, Paidós-MEC.
- GIROUX, H. (1990): *Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Barcelona, Paidós-MEC.
- GONZÁLEZ AGUADO, P.ª (1991): «El debate sobre la libertad de elección de centros como diletantismo retórico», en J. M. Sánchez (ed.): *La sociología de la educación en España. Actas de la I Conferencia de Sociología de la Educación*, Madrid, Gráficas Juma, 362-372.
- JEREZ MIR, R. (1993): *Para impartir la educación en libertad. Aproximación a la ciencia de la cultura y de la educación*, Estella, Verbo Divino.
- KAGAN, R. L. (1981): *Universidad y sociedad en la España moderna*, Madrid, Taurus.
- LANNON, Fr. (1990): *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza.
- LERENA, C. (1976): *Escuela, ideología y clases sociales en España*, Barcelona, Ariel.
- (1983): *Reprimir y liberar. Crítica sociológica de la educación y de la cultura contemporáneas*, Madrid, Akal.
- (1986): «Enseñanza pública y privada en España: sobre el porvenir de una ilusión», en M. FERNÁNDEZ ENGUITA (ed.): *Marxismo y sociología de la educación*, Madrid, Akal, 331-372.
- (1987 a): «El oficio de maestro». (Posición y papel del profesorado de primera enseñanza en España)», 441-472.
- (1987 b): «Sobre el pluralismo educativo como estrategia de conservación», en C. Lerena (ed.): *Educación y sociología en España. Selección de textos*, Madrid, Akal, 226-271.
- MEC (1969): *La educación en España. Bases para una política educativa (Libro Blanco)*, Madrid.
- NAREDO, J. M.ª (1974): *La evolución de la agricultura en España*, Barcelona, Laia.
- ORTEGA, F. y VELASCO, A. (1991): *La profesión de maestro*, Madrid, CIDE.
- PÉREZ DE ARDANZA, T. (1983): *Educación religiosa y alienación*, Madrid, Akal.
- PRIETO, E. (1988): *Agricultura y atraso en la España contemporánea. Estudio sobre el desarrollo del capitalismo*, Madrid, Ayuso.
- QUERRIÉN, A. (1979): *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*, Madrid, La Piqueta.
- REVISTA DE EDUCACIÓN (1982): *La reforma de las enseñanzas medias*, septiembre-diciembre, n.º 271.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, N. (1977): *España hace un siglo. Una economía dual*, Madrid, Alianza, 2.ª ed.
- SUBIRATS, M.ª (1983 a): *L'escola rural a Catalunya*, Barcelona, Edicions 62.
- (1983 b): «La escuela rural en algunas comarcas catalanas: estructura, efectos y posibles formas de evolución», en J.ª VARELA (editora): *Perspectivas actuales en sociología de la educación*, Madrid, ICE-Universidad Autónoma, 165-175.

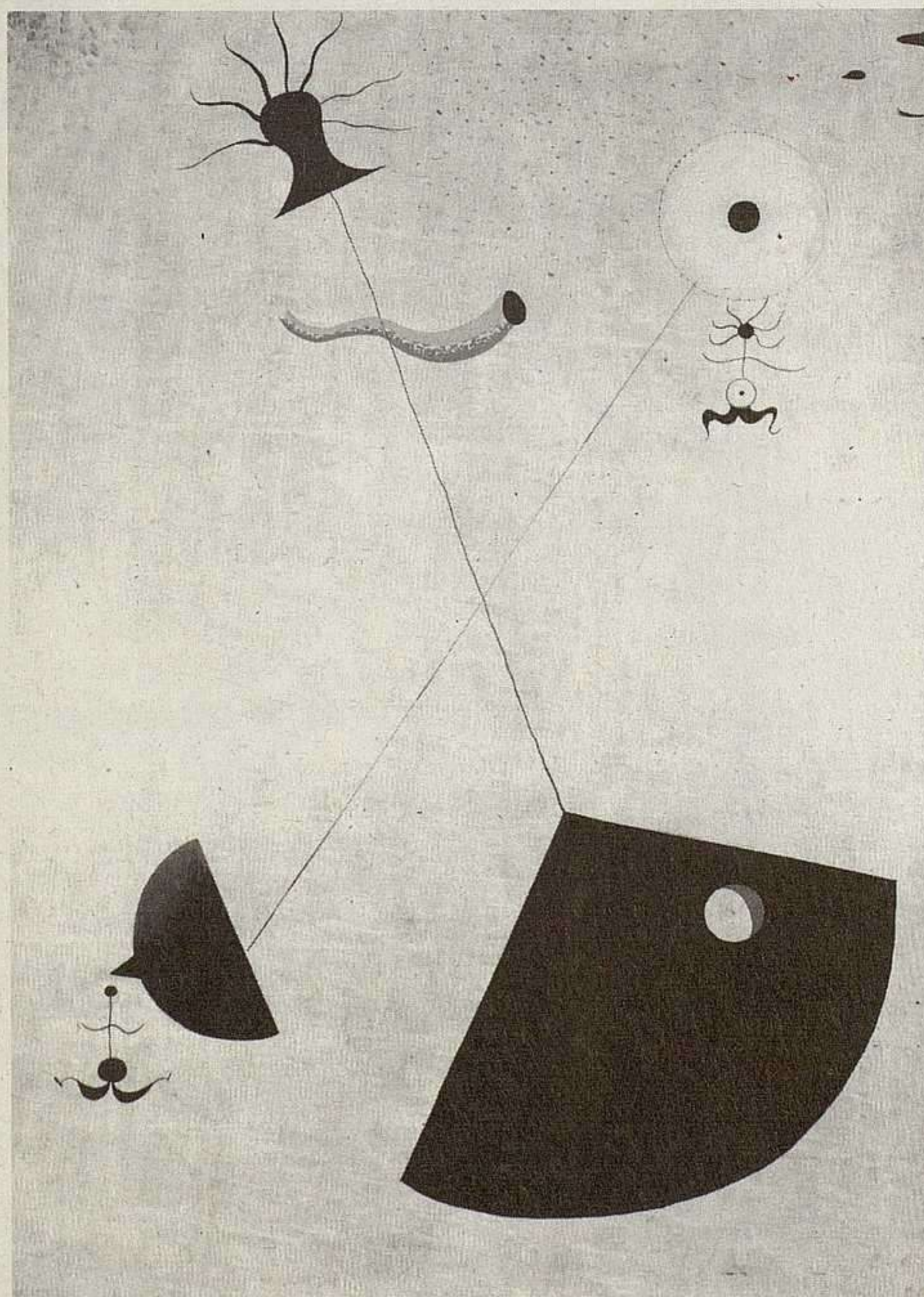


- (1987): «Escuela y medio rural: una relación problemática», en C. Lerena (ed.): *Educación y sociología en España. Selección de textos*, Madrid, Akal.
- TERRÓN, E. (1979): «Influencia de la agricultura sobre el desarrollo de la sociedad española», *Agricultura y Sociedad*, n.º 12, 9-58.
- VARELA, J. (1979 a): «Postfacio» a la obra de A. Querrien *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*, Madrid, La Piqueta, 170-198.
- (1979 b): «Técnicas de control social en la “Restauración”», en J.ª VARELA y F. ALVAREZ URÍA (editores): *El cura Galeote, asesino del obispo de Madrid-Alcalá*, Madrid, La Piqueta, 210-236.
- (1983): *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid, La Piqueta.
- VARELA, J. y ALVAREZ URÍA, F. (1991): *Arqueología de la escuela*, Madrid, La Piqueta.
- VARELA, J.ª y ORTEGA, F. (1985): *El aprendiz de maestro*, Madrid, MEC, 2.ª ed.
- VEBLEN, Th. (1966): *Teoría de la clase ociosa*, México, F. C. E., 4.ª ed.
- VARIOS AUTORES (1975): *La enseñanza en España*, Madrid, Comunicación.
- VARIOS AUTORES (1991): «Educar, ¿para qué?», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 6, 13-89.
- VETANO, A.ª (1988): *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920)*, Barcelona, Anthropos.



CULTURA Y MEDIOS  
DE COMUNICACION

Maternidad. Joan Miró



# FUNDACION de INVESTIGACIONES MARXISTAS



C/ Alameda, 5 - 2.º izqda. Tel. 420 13 88. Fax: 420 20 04

LA FUNDACION DE INVESTIGACIONES MARXISTAS fue creada en diciembre de 1978. Su actividad pública se traduce en seminarios, conferencias y debates con miras a estimular la confrontación de ideas y la investigación rigurosa tanto sobre cuestiones generales de la teoría, como en lo que se refiere a problemas actuales de orden social, económico, filosófico, político, etcétera. En su centro de documentación se conservan todos los textos de las conferencias y debates realizados. La Fundación de Investigaciones Marxistas dispone de una estimable biblioteca marxista y está estrechamente vinculada al archivo histórico del PCE. Edita la publicación periódica «Papeles de la FIM» y también los resultados más importantes de sus debates.

## COLABORA CON LA FUNDACION. HAZTE SOCIO

Boletín de inscripción en la FIM

Nombre .....

Apellidos .....

Domicilio .....

Localidad .....

D. P. .... Tel. ....

Se inscribe como socio en la FIM. Forma de pago: cuota de 1.000 ptas. mensuales que se cobrarán trimestralmente mediante domiciliación bancaria.

Madrid, ..... de ..... de 199...

Firma

Boletín de domiciliación bancaria

Banco/Caja .....

Agencia .....

Domicilio .....

Localidad .....

D. P. .... Núm. Cta.: .....

Señor director: les agradecería tomen nota de atender hasta nuevo aviso, con cargo a mi cuenta, los recibos que a mi nombre sean presentados para su cobro por la FIM.

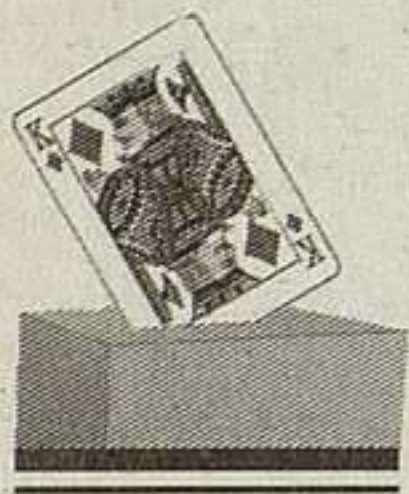
Madrid, ..... de ..... de 199...

Firma

# CRITICA DE LA POLITICA



LOS  
TEMAS  
DE  
**uto?ias**



CRITICA  
DE LA POLITICA

# La reforma de la política (\*)

Manuel Monereo

## I. Introducción

Es una constante en nuestra reciente historia, como formación, la preocupación por formas alternativas de hacer política. Se ha repetido tantas veces como lema político y electoral que apenas sí somos capaces de discernir con alguna precisión su significado. Sin embargo, la propuesta de «otra forma de hacer política» es hoy *una reivindicación social* que va más allá de las fuerzas políticas y del sistema de partidos imperante.

En principio, proponer formas alternativas de hacer política significa dos cosas: constatar la insuficiencia —o la ineficacia— de los métodos tradicionales de intervención político-social, y definir formas de hacer política capaces de conseguir mayor participación de los ciudadanos y ciudadanas «en la política». El núcleo del asunto tiene que ver también centralmente con las mutaciones sociales y culturales que han podido contribuir a hacer ineficaces viejas formas y requerir otras prácticas sociales emancipatorias.

IU ha hecho de esta noción uno de los ejes básicos de su propuesta política: *Otra política y otras formas de hacer política*. El tema es tan importante que se podría definir con precisión el proyecto político de Izquierda Unida como una estrategia emancipatoria que intenta, en base a nuevas formas de intervención político-social, articular una sociedad alternativa al modo de producir, consumir y vivir predominante en el capitalismo.

El XIII Congreso del PCE dio un paso más proponiendo como eje de su actividad inmediata la necesidad de una «reforma de la política». En concreto, en el informe presentado en nombre del Comité Central del PCE se decía lo siguiente:

---

(\*) Este artículo recoge la intervención del autor, en parte oral y en parte escrita, formulada en los «Cursos de Verano 1993» de la Universidad Complutense de El Escorial; de ahí que falten los correspondientes apartados de bibliografía y de notas explicativas. El presente artículo es el resumen de otro de dimensiones más amplias, que servirá de base a la Conferencia del PCE sobre la «Reforma de la política».

«Según diversas encuestas, la política, en sus diversas acepciones, le interesa mucho o algo al 26 por 100 de los españoles; el resto, esto es, al 74 por 100 de los españoles, simplemente “pasan”». El abstencionismo es sólo el vértice de un iceberg extremadamente complejo y profundo.

Frente a las opiniones de los nuevos y viejos conservadores que tienden a restar importancia al abstencionismo o lo justifican desde el «aburrimiento de la normalidad democrática», hay que reivindicar, desde la izquierda y la experiencia histórica del movimiento obrero, la democracia como proyecto histórico de autogobierno y autodeterminación de la sociedad civil organizada.

Nuestra propuesta se basa en dos ideas claves: la política, para la izquierda, no es sólo el Estado o las instituciones, y que la democracia no se agota en el acto electoral. Desde esta perspectiva, las reformas que proponemos implican cambios institucionales y «autorreformas» de las fuerzas políticas.

Los cambios institucionales que defendemos tienen un doble objetivo: impulsar el proceso de democratización y distribuir el poder hacia los de «abajo», al hombre y mujer concreto, a los diversos poderes sociales.

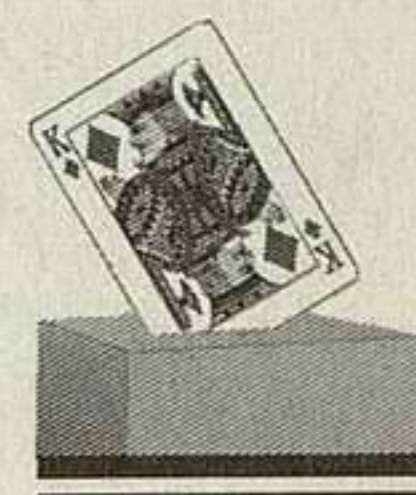
En el mismo sentido se encamina el *Manifiesto-Convocatoria para la construcción de la Alternativa*, que presentó IU a la sociedad española:

«La crítica a los políticos y a la política es un fenómeno generalizado, un fenómeno de masas que no sólo se da en nuestro país. El distanciamiento de los problemas reales, la falta de transparencia, la corrupción y la oligarquización creciente del poder, suponen una amenaza extremadamente seria a los fundamentos del sistema democrático. Las raíces del problema rebasan lo meramente político y se adentran en los cambios sociales y políticos puestos en marcha por el proceso de reestructuración y modernización capitalista.

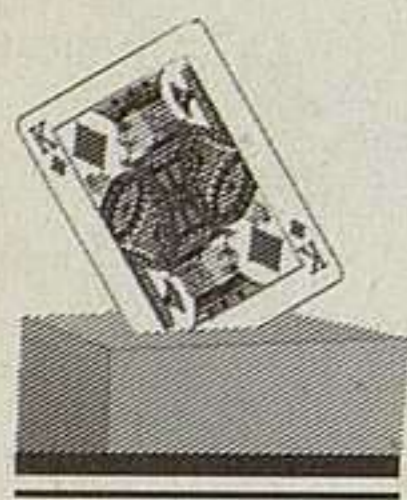
»La derecha política y económica, más allá de declaraciones formales, se encuentra cada vez más cómoda con esta situación; su proyecto no es otro que impulsar la americanización de nuestra vida política y social, donde la democracia se diluya en unas técnicas de elección entre distintos componentes de una maciza y homogénea clase política. El partido que sustenta el Gobierno de Felipe González se inscribe, cada vez más, en esta lógica política, distanciándose a marchas forzadas de los valores y tradiciones de la izquierda.

»El movimiento obrero surgido de la confrontación entre el capital y el trabajo ha defendido un proyecto que anudaba estructuralmente lucha por la emancipación social y lucha por la democracia. De ahí que la política cambiase sustancialmente: deja de ser cosa de minorías y tiende a ser cosa de mayorías.

»Hoy es necesario reconstruir el proyecto democrático dando más poder a los ciudadanos y las ciudadanas. Se trata de una estrategia global que suelda desarrollo democrático con el avance social de los trabajado-



CRITICA  
DE LA POLITICA



CRITICA  
DE LA POLITICA

res, en el marco de un nuevo modelo de crecimiento y de consumo ecológicamente sostenible. Esto exige de un doble movimiento: democratizar los aparatos e instituciones del Estado y desarrollar e impulsar los distintos sujetos sociales presentes en la sociedad civil. De la actual crisis de la política se saldrá cambiando las relaciones entre la sociedad y el Estado, entre las masas y el poder político, por lo que no bastan reformas institucionales por separado si no van acompañadas de transformaciones en lo social y lo político, así como autorreformas de las fuerzas políticas de izquierda.»

Por consiguiente, la «reforma de la política» y «otras formas de hacer política» son dos aspectos decisivos de un mismo proyecto de transformación de la sociedad, que anuda lo político, lo cultural y lo social en torno al programa que Izquierda Unida pretende impulsar.

## II. La crítica de la política

El significativo abstencionismo electoral, la crisis de la forma de partido y el retroceso del sindicato, la pérdida de militancia política voluntaria, la corrupción y el desprestigio de los políticos son distintos aspectos de una profunda crisis de la política y de una crítica de masas a la misma. Que esto es así resulta evidente, no sólo desde una percepción más o menos intuitiva, sino en los distintos análisis y encuestas de carácter sociológico que se han venido realizando en nuestro país.

Sin pretender hacer un análisis académico de esta realidad, sí parece necesario referirse a distintas interpretaciones que, de una u otra forma, han intentado explicar estos fenómenos. *Partimos por ello de la idea de que la práctica política va a estar influida por el tipo de análisis y de la explicación que de estos fenómenos se dé.* En función de esto nos referimos básicamente a tres posibles interpretaciones:

*La primera es de carácter básicamente cultural (se debe a Ronald Englehart).* Según este sociólogo americano, el dilatado proceso de crecimiento económico y la progresiva integración social, en un marco internacional de relativa paz, han propiciado el declive de los valores materialistas y el surgimiento y progresivo desarrollo de cierto tipo de valores que hacen referencia a la difusa aspiración —de capas cada vez más amplias de la población— de unas nuevas relaciones con la naturaleza y el medio ambiente demandando distintos mecanismos de intervención política. La secuencia del análisis podría ser como sigue: 1. Sociedad muy integrada y caída de los conflictos sociales clásicos. 2. Alineamiento político en función creciente entre los valores «materialista» y «posmaterialistas». 3. Renovada capacidad de implicación y movilización política que exigirían *nuevas formas de participación democrática*, más directamente vinculadas a las personas implicadas.

Para Englehart, la crisis actual de la política se debería a una inadecuación de la estructura política en general y de los partidos en particular, a los nuevos valores predominantes en la cultura política de nuestras sociedades. Los movi-

mientos sociales y el surgimiento de partidos ecologistas tendrían que ver con esta realidad.

*Una segunda explicación sería de carácter predominantemente político* (ligada a análisis como los de Keane, Held y Offe, entre otros). El desarrollo del llamado Estado del Bienestar y el predominio del corporativismo político generan una dinámica social que tiende a estrechar los límites de lo político. Como señala Offe, en el marco de nuestra estructura social, el juego de una democracia representativa, basada en un sistema de partidos competitivo y los grandes partidos de masas, tiende a propiciar un sistema político crecientemente homogéneo, donde la identidad de las fuerzas políticas y sociales va desapareciendo, los partidos de masas se convierten en partidos «atrápalo todos», y conceptos como oposición, alternativa, movilización, apenas sí sirven para explicar el funcionamiento democrático realmente existente.

Las iniciativas ciudadanas y los movimientos sociales expresarían la reacción ante este estado de cosas y el surgimiento, como dice Raschke, *de un nuevo paradigma político*, opuesto al viejo dominante desde la Segunda Guerra Mundial.

No es difícil ver en el surgimiento de este nuevo paradigma afinidades con los llamados valores posmaterialistas, tal y como ya hemos visto definía Inglehart.

*La tercera es de carácter fundamentalmente social, aunque atendiendo los aspectos dinámicos y globales (realizada por Ingrao y la escuela «Centro para la Reforma del Estado»)*. El grueso de la reflexión se engazaría alrededor de un dato principal: la crisis de la acción colectiva.

El proceso de reestructuración capitalista, la crisis del «fordismo», el proceso de segmentación social y la creciente fragmentación cultural (propiciada por los medios de comunicación) han tenido como consecuencia la disolución de las grandes identidades colectivas, así como nuevas relaciones entre las masas y la política. La crisis de la forma partido y del sindicato serían manifestaciones de estos cambios sociales y culturales.

La modernización neoliberal sería una reacción autoritaria que expresaría el intento por capitalizar políticamente estos cambios sociales. La crisis del llamado Estado Social denotaría también, no sólo el final de una alianza político-social, sino un cambio fundamental en el movimiento obrero y de éste con el Poder Político.

Estas interpretaciones, que tomamos aquí simplemente como ejemplos, demuestran que es posible desde distintos parámetros teóricos interpretar segmentos relevantes de la realidad social, sobre todo cuando, como en este caso, se trata de datos nuevos de la misma.

Ahora bien. *No sería riguroso utilizar estos análisis de modo mecánico en la realidad española, ya que la larga duración de la dictadura franquista y la peculiar transición española establecen un hecho diferencial que hacen que nuestra realidad sea, en parte distinta, y en parte más grave.* Para decirlo brutalmente: estamos pasando por lo peor de la realidad democrática sin haber tenido lo mejor.

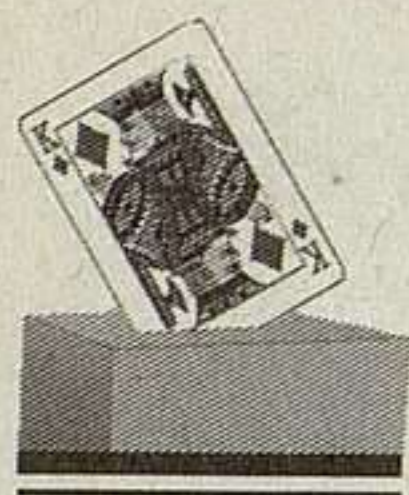


CRITICA  
DE LA POLITICA

---

El movimiento obrero surgido de la confrontación entre el capital y el trabajo ha defendido un proyecto que anudaba estructuralmente lucha por la emancipación social y lucha por la democracia.

---



CRÍTICA  
DE LA POLÍTICA

Como conclusión, dos ideas de este apartado que me gustaría que se retuvieran: una, que nos encontramos ante una crisis básica del ciudadano-ciudadana ante la política. Dos, la idea de que este «nuevo territorio de la política» hace casi inútiles e ineficaces, para un proyecto emancipatorio, los instrumentos convencionales de «hacer política».

### III. Democratización y movimiento obrero

La izquierda española debe superar un viejo complejo. El haber subestimado, en una u otra época histórica, la democracia y las libertades individuales no pueden conducir sin más a confundir la democracia (entendida en su sentido más profundo: autogobierno de la sociedad y control democrático del poder económico y político) con esta democracia. El no tener esto en cuenta impide el diagnóstico veraz de la actual crisis de las instituciones democráticas y, lo que es más grave, bloquea la posibilidad de nuevos modelos de democracia capaces de conservar el legado históricamente alcanzado de libertades y derechos, y de ampliar el control de la sociedad sobre los centros de poder que determinan las grandes opciones de desarrollo político, económico y cultural. Para decirlo con más claridad: de la presente crisis se sale con más participación, con mayor poder para «los de abajo», con más democracia. Lo cual va a exigir no sólo reformas institucionales, sino cambios fundamentales en la estructura social, en el modelo económico y en los mecanismos de intervención político-social.

La crítica no sólo se realiza desde la izquierda. Destacados intelectuales y políticos de tradición liberal-democrática han venido señalando desde hace tiempo los riesgos de degeneración y los procesos de involución que se están dando en los sistemas democráticos. Las llamadas «promesas incumplidas de la democracia» intentaban expresar algunos de los rasgos característicos de este proceso.

Señalar algunas cuestiones:

— *El carácter demediado de esta democracia.* La gran empresa y la Administración del Estado permanecen al margen de las reglas democráticas. Es más, el proceso de centralización del poder económico ha venido propiciando el control de éste sobre los poderes democráticos. La democracia es cada vez más una democracia demediada (es decir, incompleta), con escasa capacidad de controlar el poder económico y el proceso productivo en la entera sociedad y en cada empresa.

— *La persistencia de las oligarquías.* La centralización de poder económico se ha ido correspondiendo paralelamente con una creciente oligarquización de los aparatos e instituciones democráticas. La dinámica corporatista del llamado Estado del Bienestar (reconociendo sus conquistas históricas) y la competencia oligopólica del sistema de partidos imperante han generado una tendencia a una concentración del poder en una clase política estrecha y maciza fuertemente ligada a las cúpulas del aparato del Estado y con el mundo de los negocios.

— *El declive de la oposición y la creciente homogeneización del sistema político.* La tendencia a la oligarquización anteriormente señalada está relacionada con un aspecto central en la actual crisis de la política. La homogeneización



ideológico-cultural de las fuerzas políticas en presencia. Se puede decir que las fuerzas políticas tienden a estar de acuerdo en lo fundamental y a divergir sólo en lo accesorio. Así se ha podido señalar que «los partidos formulan políticas que les permiten ganar las elecciones en lugar de ganar las elecciones con el fin de formular políticas». En este contexto la idea misma de oposición tiende a desaparecer, en su sentido profundo, cerrando así el círculo alrededor de un sistema político homogéneo y crecientemente separado de la sociedad.

*La tendencia al doble Estado.* No puede extrañar que en una situación como la señalada se sigan profundizando procesos que tienden a consolidar un doble estado dentro del propio Estado. Uno, el Estado formalmente legal y sujeto a las reglas democráticas, y otro, opaco, regido por reglas con frecuencia contrarias a los principios democráticos ligados a la corrupción, a tramas político-militares de carácter internacional, a los servicios secretos, etc... Lo nuevo es que cada vez más este segundo estado determina la política que efectivamente se hace.

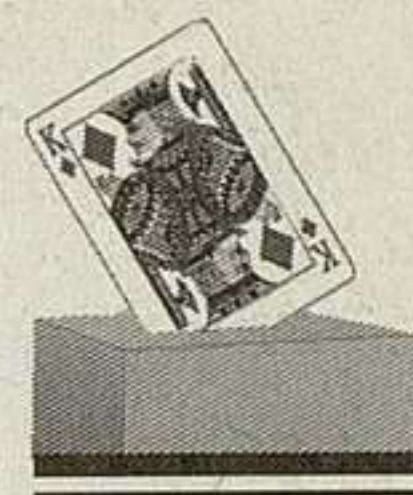
Las diferencias con estas concepciones liberal-democráticas no nacen del diagnóstico (en gran parte asumible), sino de la alternativa, mejor dicho, de la imposibilidad teórica y práctica para esta corriente de una alternativa al actual modelo de democracia. Quizá la concepción excesivamente formal de la democracia que este sector defiende explique este posicionamiento. Sin embargo, el formalismo tiende a olvidar la historia real y concreta que ha hecho posible estas libertades y estos derechos, *esta* democracia.

La democracia que hoy conocemos es la conquista y la consecuencia de un conflicto social básico que ha tenido en su centro la contradicción entre el capital y el trabajo. El movimiento obrero organizado —la agregación social, cultural y política de distintos sectores sociales subalternos alrededor del trabajo asalariado— ha significado, sobre todo, la incorporación de las masas en la política y la expansión de la democracia liberal. Ambos elementos significaron una auténtica mutación histórica que hoy, con demasiada frecuencia, se tiende a olvidar.

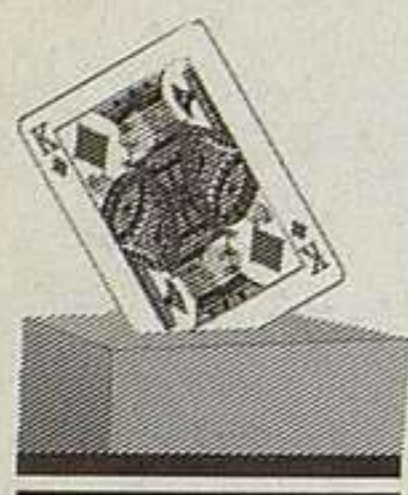
Las profundas modificaciones en la estructura social entre las clases y el interior mismo del movimiento obrero, los cambios culturales y la emergencia de nuevas demandas y nuevas necesidades; las transformaciones de «lo político» —en toda su globalidad e interdependencia—, que sumariamente se han analizado, explican la «crisis de la política» y, sobre todo, el distanciamiento entre las poblaciones y la política, los ciudadanos y ciudadanas y las instituciones democráticas, y entre el movimiento obrero y el Estado.

#### IV. Izquierda tradicional y «nuevos» movimientos sociales

En este contexto se explica bien la revisión constante que la izquierda viene haciendo de los movimientos sociales. Sin embargo, los llamados «nuevos movimientos sociales» son poco nuevos. Exceptuando al movimiento ecologista, los otros (pacifistas, feministas, ciudadanos...) son viejos y con relaciones más o menos estrechas con la izquierda tradicional. El movimiento feminista, que ha tenido difíciles relaciones con la izquierda obrera, es, como tal, centenario y se ha



CRITICA  
DE LA POLITICA



CRITICA  
DE LA POLITICA

centrado históricamente en la lucha contra la discriminación y por la igualdad de las mujeres. El movimiento pacifista, tradicionalmente ligado a la clase obrera, ha tenido un desarrollo cíclico, pero extremadamente importante, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. El movimiento ciudadano, estructurado alrededor de los conflictos urbanos relacionados con la apropiación del espacio colectivo, es relativamente reciente y en España estuvo ligado a la lucha por las libertades y contra la dictadura. Como hemos dicho, el realmente novedoso es el ecologista, íntimamente relacionado con la contradicción básica entre el crecimiento de las fuerzas productivas y los límites ecológico-sociales del planeta.

Si esto es así, ¿dónde está la novedad? Como señaló hace ya algunos años Pietro Ingrao, la novedad reside en los contenidos y en la práctica política. Los contenidos de estos movimientos sociales están íntimamente relacionados con el surgimiento de nuevas contradicciones o con el replanteamiento de algunas de las tradiciones de las mismas desde una perspectiva a orientación emancipatoria en un doble sentido: crítica radical del modo de vida y del orden social dominante, y apuesta por una nueva sociedad no alienada, igualitaria, pacífica y en comunión con la naturaleza.

---

La democracia que hoy conocemos es la conquista y la consecuencia de un conflicto social básico que ha tenido en su centro la contradicción entre el capital y el trabajo.

---

Los nuevos movimientos sociales, a su vez, significan una implícita crítica al modo de hacer política dominante y la tendencia hacia formas nuevas de participación y de nuevos mecanismos de intervención político-social, que tiende a definir un nuevo espacio de lo público frente a lo privado, pero también frente a lo estatal e institucional. En este sentido, pues, los nuevos movimientos sociales pueden definirse como actores políticos de nuevo tipo, que cuentan con la movilización al margen de la esfera institucional como forma principal de ac-

ción, si bien pueden oscilar, en función de cuál sea su evolución, entre el grupo de presión y el grupo antisistémico, o incluso conteniendo en su seno ambas tendencias.

La «nueva izquierda» que intentamos impulsar debe partir de la idea de que junto a las formaciones políticas y sindicales tradicionales aparecen los movimientos sociales como *actores políticos plenamente soberanos, independientes, que no quieren ser mediados o representados por otros*. Más claramente: IU ha apostado expresamente por un modelo (el tercero) de alianza político-social, desde una perspectiva nítidamente emancipatoria, con los «nuevos movimientos sociales», desde la pluralidad, la autonomía y la independencia de los mismos. La elaboración programática colectiva y la lucha social común identificarían con mucha precisión el tipo de alianza social que queremos construir.

La crisis de la política y la complejidad del sujeto emancipatorio ponen de manifiesto la necesidad de un nuevo modelo democrático, es decir, de una reforma de la política en el sentido de una democratización de los aparatos del Estado y de una reestructuración en un sentido igualitario de la sociedad civil. Por consiguiente, se trata de hacer reformas profundas en las instituciones y, a la vez, dar más protagonismo, movilizar y organizar a la sociedad civil, asegurando una

nueva relación entre éstos y el poder político. *La vieja y nueva aspiración de una democracia participativa puede reflejar bien el modelo democrático al que aspiran sectores cada vez más amplios de nuestra sociedad.*

Consecuentemente con ello, Izquierda Unida y el Partido Comunista de España han propuesto ya los siguientes elementos de reforma de la política:

1.º Modificar el actual sistema electoral en sentido proporcional, que garantice la igualdad entre todos los electores y electoras.

2.º Impulsar formas diversas de democracia directa, situando en primer término la iniciativa popular y establecimiento del referéndum vinculante.

3.º Desarrollo de mecanismos de control de los ciudadanos y ciudadanas sobre la sanidad, la cultura, la educación.

4.º Conseguir una afectiva democratización de la comunicación masiva.

5.º Fortalecer la autonomía política y económica de los poderes locales impulsando medios de participación directa de las poblaciones.

Estas reformas no bastan si no van acompañadas de «autorreformas de las fuerzas políticas de izquierda». Esto significa, primero, nuevas relaciones de los partidos políticos con la sociedad; segundo, nuevas prioridades de los mecanismos de intervención político-culturales y, tercero, una democratización sustantiva de las estructuras internas de los partidos que eviten la tendencia a la oligarquización de los mismos.

IU, como proyecto alternativo a la política y a los modos y formas de hacerla, hoy dominantes, está comprometida en esta «autorreforma» en los tres sentidos anteriormente indicados. Su futuro estará determinado en gran medida por su capacidad o no para ser coherentes con nuestros postulados.

## V. El proyecto de Izquierda Unida

### IU, una fuerza alternativa

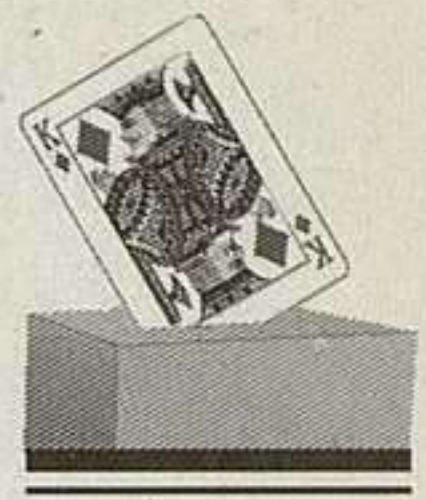
La crisis de la política, entendida de este modo como un síntoma de problemas sociales y culturales complejos, permite otras aproximaciones al debate sobre el significado y perspectivas de IU. Si el análisis resulta correcto, nos encontramos en un período histórico en el que conviven dos paradigmas de la política:

a) El viejo paradigma está significado por dos cuestiones centrales: los problemas relativos a la producción y distribución de la riqueza y el surgimiento de sujetos políticos que generan sus proyectos respecto a esta cuestión determinante.

b) El nuevo paradigma aborda problemáticas globales de alcance universal: los límites ecológicos del desarrollo, la solidaridad intercultural, la igualdad humana, la calidad de vida, los derechos humanos.

IU ha surgido en este contexto problemático, y su hacer político y sus debates han caminado de la mano de la tradición y de las nuevas realidades.

El mismo surgimiento de IU se produce tras una derrota, la del referéndum OTAN, que fue propiciadora del impulso de un nuevo escenario político. A pesar de la derrota, la movilización contra la OTAN produjo la confluencia pro-



CRITICA  
DE LA POLITICA

gramática entre las formas de partido de la izquierda y los nuevos movimientos sociales. Produjo también el encuentro entre las bases sociales de ambas realidades: la clase obrera organizada y sectores de las clases medias y sectores sociales no integrados o no mercantilizados.

Ese encuentro contribuyó después al impulso de otras iniciativas (HG 14-D, Guerra del Golfo, etc.) y jugó un papel relevante en la consolidación de IU como fuerza política alternativa con la particularidad de que su origen «institucional» estaba poderosamente anclado en la tradición histórica de la izquierda.

De este modo llegamos a una primera conclusión: el debate sobre y en IU reconoce dos ejes de articulación y de confrontación; el primero es el que remite a la tradición: *reformismo/transformación*; el segundo, de mayor alcance y perspectiva, y en definitiva el determinante para el éxito de IU es: *fuerza tradicional/fuerza alternativa*.

El primer eje se explica en los parámetros del viejo paradigma y se reconoce en las respuestas a la pregunta: ¿Cómo transformaremos el capitalismo en socialismo? Se trata de una pregunta cuya respuesta compromete las perspectivas del movimiento. De ella se deducen relaciones, alianzas y formas de interpretar la política. Lo relevante en uno y otro enfoque ha sido el hecho estatal. El dominio de las instituciones como elemento privilegiado de transformación política. La jerarquización de las problemáticas, la articulación de las propuestas, la misma organización de los sujetos atendía a la resolución del hecho decisivo: la conquista del poder.

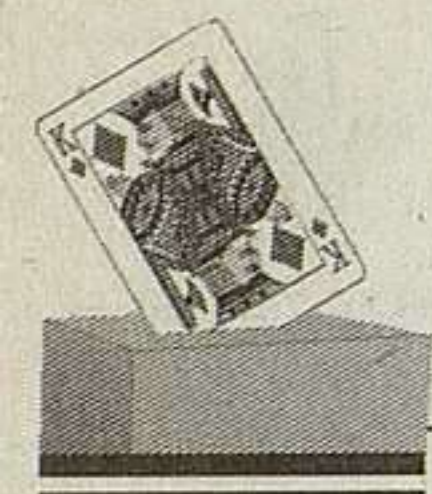
La pregunta no ha perdido virtualidad ni relevancia, pero requiere de otras medidas para reconocer su verdadera importancia. Precisamente estos nuevos referentes se los ofrece el segundo eje: fuerza tradicional/fuerza alternativa.

La crisis de la política pone en cuestión un determinado modelo de partido. Y también, y junto a esto, el sistema jurídico-institucional que le da sentido y proyección.

Esta crisis de la política es en su manifestación organizativa una auténtica agonía de las fuerzas políticas tradicionales. Y debemos entender este fenómeno de crisis en toda su extensión. En su *dimensión interna*: como crisis de participación, disminución significativa del número de activistas, militancia reactiva (que sólo se moviliza frente a agresiones externas), limitación de la democracia interna, cuestionamiento de la legitimidad constituyente de los órganos directivos, etc... En la *dimensión externa*: carácter privilegiado de los medios de comunicación como agentes informadores y formadores (con los riesgos de distorsión evidentes), pérdida de diversidad propositiva y oscilación al centro de los discursos políticos; no renovación de la militancia, cuestionamiento y descrédito del partido como mediador de intereses sociales.

Este es el elemento central de nuestro debate: nuestra capacidad para convertirnos, con todas las consecuencias, en una fuerza política alternativa.

Alternativa *no sólo* por su propuesta transformadora respecto al sistema político-social hegemónico, sino también por su capacidad para ser la expresión política, en proceso continuo de construcción, de la izquierda social en toda su diversidad. Este reconocimiento en la izquierda social es un compromiso con la pluralidad de sujetos e intereses, y exige un enfoque radicalmente diferente de las formas de hacer política comunes a la izquierda.



No se nos reconocerá como una fuerza alternativa mientras lo dominante en nuestro quehacer no sea precisamente lo nuevo, que no se refiere sólo, con ser esto muy importante, al programa. La novedad reside tanto en los contenidos como en las formas de hacer política, cuya proyección está en la reconstrucción del proyecto emancipatorio.

Se trata de una conclusión inevitable teniendo presente lo que hemos analizado hasta ahora.

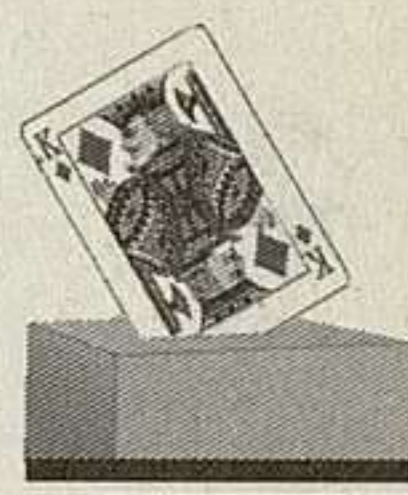
IU encontrará éxito en la capacidad para dar respuesta a los retos de la nueva situación. La transformación social para ser probable, además de deseable, requiere de una estrategia de largo aliento que tenga como perspectiva la reconstrucción en toda su complejidad de un proyecto alternativo al capitalismo.

### V. El papel del PCE

Desde el XIII Congreso del Partido Comunista de España: «Nuestras propuestas no tienen ni un fin en sí mismas, ni un fin en el Partido; intentan contribuir a que el desarrollo de IU, tanto por el compromiso indeclinable e irreversible de los militantes del PCE en ese desarrollo como por la aportación a una política global, sea coherente con la concepción política, moral y material que los comunistas defendemos en la línea de construir una sociedad mejor, libre de enajenaciones y explotaciones de todo tipo» (Informe político de Julio Anguita al XIII Congreso).

Esta frase tan clarificadora es, a la vez, la que más dudas ha planteado en el seno de la organización, porque ¿para qué sirve entonces el Partido Comunista de España y su organización? Como hemos visto en el apartado anterior, «El proyecto de Izquierda Unida» es el proyecto de todas y todos los comunistas. Cuando hablamos de ser alternativos a los modos y formas de hacer política, cuando planteamos la discontinuidad con el pasado, cuando redefinimos continuamente el proyecto, cuando buscamos un tipo de organización que promueva otras formas de hacer política, que impida la burocratización y los «vicios» institucionalistas, cuando nuestro programa consiste en generar síntesis entre las viejas y nuevas demandas, y cuando, sobre todo, la estrategia que defendemos no consiste tan sólo en la conquista de segmentos del poder estatal, sino en la reorganización de la sociedad civil en sentido participativo, democrático e igualitario, estamos hablando del proyecto del PCE.

Como acertadamente expresó la redacción de la revista *Mientras tanto*: «Hay dos traducciones principales a la acción política de la eticidad comunista: la que pone el acento en el *dominio*, politicista, y la que lo pone en la *hegemonía*, societaria, como instrumentos de transformación. La primera da lugar a organizaciones políticas latentes principalmente a participar en la *gestión* de un estado supuestamente transformador; la segunda, a organizaciones principalmente

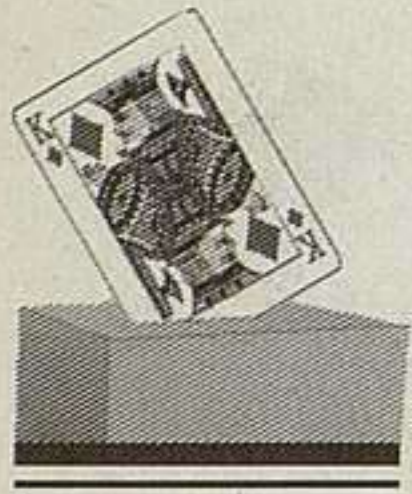


CRITICA  
DE LA POLITICA

---

La «nueva izquierda» que intentamos impulsar debe partir de la idea de que junto a las formaciones políticas y sindicales tradicionales aparecen los movimientos sociales como *actores políticos plenamente soberanos*.

---



CRITICA  
DE LA POLITICA

*educadoras* de una sociedad que se quiere volver autoemancipable. Pues bien, en la historia del comunismo político occidental, en el que ambas orientaciones políticas han convivido y siguen estando mezcladas, no se registra menos democracia que en los partidos políticos democráticos de cualquier otro signo. A diferencia de las organizaciones orientales procedentes del mismo tronco, donde el Estado acabó fagocitando al partido y, en cambio, se ahogaron enseguida los intentos de búsqueda de hegemonía cultural.»

Las organizaciones políticas y sociales de izquierda en los países capitalistas desarrollados nos enfrentamos con una situación que ha desbordado, globalmente, los criterios mantenidos durante muchos años sobre el enfoque y resolución de las contradicciones sociales del mundo actual. Los análisis y estrategias del pasado no son, en gran parte, utilizables para conocer lo que pasa y para diseñar una estrategia, un proyecto capaz de producir amplias y profundas convergencias programáticas sobre la base de valores clásicos y nuevos presentes hoy en la sociedad, componentes imprescindibles para la construcción y organización de las nuevas izquierdas.

Fue en la VI Conferencia Nacional del PCE cuando se produjo el reconocimiento implícito de la necesidad y la urgencia de un debate que nos hiciera hablar del papel del partido y de nuevas formas de organización. La discusión sobre la vigencia o no del PCE ha apartado el debate de lo que debería ser un eje del mismo: buscar nuevas estructuras organizativas adecuadas al nuevo papel que el PCE va a tener en la sociedad y en Izquierda Unida.

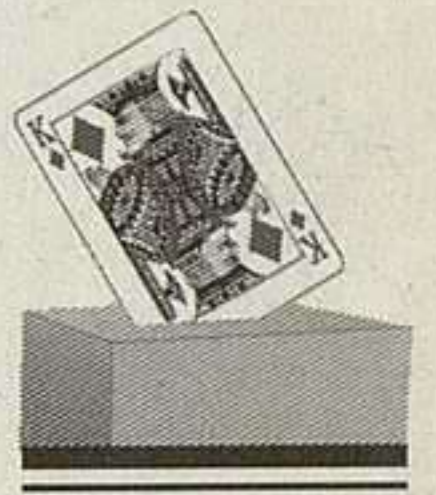
Si pudiésemos definir claramente cuál debe ser hoy la función del PCE, ésta sería: la creación de tejido social, es decir, la articulación de una red lo más amplia y tupida posible de lo que podíamos definir en sentido global como un *sector público voluntario*, que actuase políticamente como «contrapoderes» a lo existente y vías privilegiadas de articulación y participación de la sociedad civil.

No es casual que las funciones del PCE hoy estén fundamentadas en el trabajo de los movimientos sociales, en el movimiento obrero organizado y en el debate político-cultural. Aunque puede parecer una tarea fácil, las nuevas funciones del partido van a exigir un cambio en la concepción de la política y en los modos de intervención político-sociales.

Lo primero es que esta nueva concepción obliga a romper claramente con el politicismo tradicional de la izquierda obrera y, por tanto, obligan a una nueva relación entre «lo político y lo social». Un ejemplo concreto: la cuestión de la emigración y el racismo. Todos estamos plenamente convencidos de que se trata de un debate de fondo y que de su resolución va a depender, en gran parte, el futuro de la izquierda en Europa; sin embargo, y en la práctica, poco se hace desde las organizaciones del Partido y de Izquierda Unida para contribuir coherentemente a la solución de este problema. Es más, parece como si esta cuestión fuese exclusivamente de las organizaciones de solidaridad de las iglesias y de la repugnante labor policial del Estado. ¿No sería posible invertir la situación asumiendo realmente el problema como una cuestión política y desplegando para ello todo nuestro potencial organizativo? La experiencia, cuando se sale del politicismo, demuestra las múltiples posibilidades de acción colectiva que tenemos. Eso sí, siempre que dediquemos el centro de atención a los problemas de la so-

ciudad, y no al reparto del poder interno o a la discusión de listas para las elecciones.

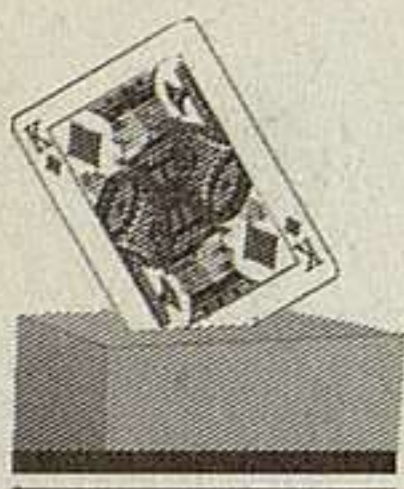
Lo segundo es articular distintos mecanismos que permitan un trabajo sistemático en los movimientos sociales. La idea de fondo sería que el grueso de la actividad política de nuestros militantes se realizara en el trabajo en lo social. Para ello deberían de promocionarse fórmulas que permitieran que núcleos de camaradas de las distintas agrupaciones pudiesen elegir marcos de trabajo en los distintos movimientos, creando mecanismos (asambleas de agrupación, cursos locales de formación política...) que permitiesen una socialización de experiencias y saberes. Ahora bien, para realizar este trabajo hay que romper, de una vez por todas, con el concepto del *partido demiurgo*, del *partido sujeto de la revolución*, y partir de la idea de los clásicos del movimiento obrero de que el cambio social real lo hacen los ciudadanos y ciudadanas, las masas, en su pluralidad social, política y cultural. ■



CRITICA  
DE LA POLITICA

*Interior holandés I.* Joan Miró





CRITICA  
DE LA POLITICA

# Democracia y crisis de la representación política (\*)

Pietro Ingrao

## *La crisis de los partidos*

Parto de la convicción extendida y declarada de que existe hoy una crisis profunda del partido político y, añadido, también del sindicato.

En Italia esta crisis de los partidos se ha expresado hoy clamorosamente evidente en el fracaso electoral, en zonas fundamentales del país, del arco de los partidos que han sido el esqueleto del sistema político durante los últimos cuarenta años; en los graves episodios de corrupción, de chalaneeo, de colusión directa con el poder mafioso que afectan, en distinta medida, a los partidos del gobierno; en una campaña contra la «partitocracia» que ha triunfado ya en los *media* y en el sentir popular. Por último, la demanda y la propuesta de una «liberación» de los partidos se han convertido en elementos ampliamente aceptados de una acción política, que se expresa ya en el «liguismo», ya en los transversalismos (1), que calan y destrozan las viejas formaciones de los partidos, ya en las culturas que relanzan las ideologías del «liderismo», del presidencialismo, del gobierno de los «expertos» y de los «honestos».

Nos encontramos, pues, frente a corrientes profundas que dan ya una seca respuesta a la pregunta («¿Democracia sin partidos?»), sobre la que vamos a dialogar aquí, que ven en los partidos una lesión, una descomposición de la democracia, entendida e interpretada sustancialmente como gobernabilidad y eficacia de la máquina estatal y administrativa.

Personalmente, sin embargo, considero que no se comprende el verdadero sentido, e incluso la profundidad, de la crisis del partido político y del sindicato, no sólo en Italia, sino en Europa, si no nos remontamos a las razones sociales que están en la base de la gran expansión y las nuevas características que ha

(\*) Texto revisado de la intervención desarrollada en el simposio «¿Democracia sin partidos?», organizado en Roma por el CRS, los días 26 y 27 de octubre de 1992.

(1) N. del T. En la jerga política italiana se llama transversalismo al fenómeno de corrientes de opinión comunes a varios partidos, al margen de sus cúpulas directivas y sus sistemas organizativos.



tenido el partido político en Europa en este siglo y que han marcado, en mi opinión, un verdadero camino de los sujetos políticos modernos. La crisis de los partidos es la crisis de su función innovadora y ordenadora.

Sé que existe una corriente de investigación que sitúa el ascenso del partido político ya en la segunda mitad del siglo XIX americano, y lo ve decaer en América, cuando se desarrolla, al principio de nuestro siglo, en Europa.

Pero yo pretendo hablar de aquella expansión, peculiar y original, del partido político y el sindicato, a partir del principio de siglo, que ha marcado la entrada de las clases subalternas en el campo de la política organizada, ha implicado y movilizado a millones de hombres y de mujeres, ha obligado a los dirigentes burgueses a cambiar sus formas de gobierno y de hegemonía, y a bajar ellos mismos al terreno de la organización política de las grandes masas subalternas.

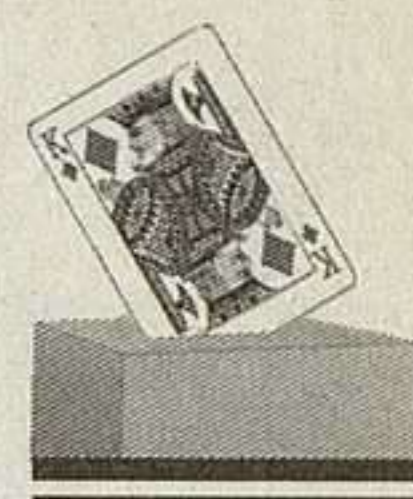
Las reglas, los estatutos, las alternativas de coerción y consenso cambiarán en el siglo, oscilarán, entrarán dramáticamente en conflicto: desde las formas liberal-demócratas a los partidos totalitarios. Pero el siglo avanza en Europa como el de los partidos y los sindicatos, con una extensión que va más allá de la ampliación del sufragio y la participación electoral.

### *Partidos y clases sociales*

Las formas, la densidad, las oscilaciones de esta militancia partidaria y sindical variarán en el tiempo y el lugar. Y con ellos variará el espesor del elemento «ideológico», de su capacidad de expansión cultural, de los mismos estatutos y de los vínculos.

Pero, a través de estas formas, se realiza en el siglo europeo una enorme expansión de la acción política *difusa* o extendida. La dimensión en que se realiza esta expansión de la política es la del Estado-nación y la de los sistemas de alianzas en que los Estados-nación se unen y se dividen. Pero también es verdad que este *nacionalizarse* de los partidos, este enraizarse en el Estado-nación ha sido acompañado de procesos relevantes de *internacionalización*. Ha sido en este siglo cuando las Internacionales de los partidos y de los sindicatos han encontrado su primera consistencia real, cuando los sujetos políticos, la circulación de las culturas, de la experiencia, de los cuadros, ha comenzado a alcanzar una dimensión supranacional. Por otra parte, no casualmente, serán estas estructuras políticas la base de la enorme movilización de masas, que, al lado y detrás de los ejércitos, traerá consigo el segundo conflicto mundial, la primera «guerra total».

Yo me afirmo en la convicción de que esta nueva expansividad de la acción política colectiva está ligada estrechamente a la nueva fase del cambio social que se realiza en el siglo y del conflicto social que se deriva de él. Confieso que me mantengo en la lectura gramsciana: la expansión y la victoria del «americanismo», los nuevos modelos sociales que se producen dentro y alrededor de la fábrica y el maquinismo «fordianos», los niveles alcanzados por la racionalidad de los instrumentos, los cambios de las superestructuras hegemónicas.

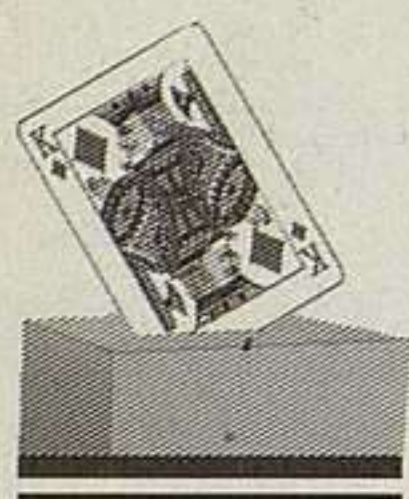


CRITICA  
DE LA POLITICA

---

Nos encontramos, pues, frente a corrientes profundas que dan ya una seca respuesta a la pregunta («¿Democracia sin partidos?»), que ven en los partidos una lesión, una descomposición de la democracia.

---



CRITICA  
DE LA POLITICA

No me refiero sólo a los partidos «ideológicos» o llamados «de clase»: es toda el área de los partidos centristas, para los cuales no me convence la fórmula *kircheimeriana* de «partidos cogetodo», porque en sus expresiones aluden claramente a bloques sociales bastante definidos, a arraigadas alianzas de intereses.

De todos modos, me importa subrayar que éstas han sido las formas políticas en que se han realizado y administrado, en el Occidente europeo, el compromiso social de la segunda posguerra, el tipo de intervención de lo «público-estatal» en el conflicto y lo que se ha llamado el «estatuto de ciudadanía».

La pretensión de «orden», evidente después de dos espantosas guerras mundiales, frente al «suceso» de las clases subalternas, ya en un grado bastante elevado de autonomía organizativa y cultural, habían «educado» dolorosamente a aquéllas a usar las armas de lo «público-estatal» y del «contrato». Eran armas que, en parte, aceptaban, o soportaban, la conversión del trabajo en mercancía y en «cantidad monetizable», y, por otro lado, tendían a asegurar una esfera extramercantil garantizada, para la cual reclamaban, como gestor y garante, al Estado. Resumiendo: el contrato sindical, el *welfare*, los niveles de empleo, a cambio del control de las reivindicaciones salariales.

También aquí el análisis diferenciado puede y debe dar cuenta de las variantes nacionales, de las combinaciones espúreas, de los vacíos y las oscilaciones; también de la singularidad y de la anomalía de la «combinación» italiana, por la cual, a formas avanzadas de contratación sindical de los puestos de trabajo e intentos de intervención en la gestión, se ha entrelazado un *welfare* marcado por la línea asistencial y clientelar propia del régimen y de la hegemonía democristiana.

Sé que el análisis debería ser más preciso y articulado. Pero quizás esto es ya suficiente para sostener que, en la crisis de este compromiso, se está consumando la crisis de aquellas formas del sujeto político que eran el partido y el sindicato de masas. Y con ella —es la tesis que sostengo hace tiempo— está tocando fondo la crisis de la representación política.

### *Representación y delegación*

Entiendo por crisis de la representación política algo más que la crisis evidente del Parlamento y de las asambleas representativas. El cambio político, inducido en este siglo por la irrupción de las clases subalternas, había traído consigo una demanda y una práctica de la *capacidad de difusión* de la acción política: antes, además y juntamente con el momento del voto, se había extendido una *acción política*, que ya no estaba reservada a las elites y no se agotaba en el acto del voto. Los electores eran también actores; los inscritos no se limitaban a coger la papeleta; participaban en la elaboración de un proyecto, fuese grande o pequeño, y en la lucha sobre ese proyecto. *Organizaban* la acción colectiva. Esta difusión de la acción política y de la participación activa en la política, que ha implicado a millones y millones de hombres y ha comenzado a llevar a la escena política el mundo femenino, ha sido el fundamento práctico, concreto, me atrevería a decir material, de la moción y la reivindicación de la representación.

Representación es cosa radicalmente distinta de delegación. Representar significa expresar una relación entre sujetos: un diálogo y un pacto. Conlleva en cierto modo un mandato. Se puede discutir y decidir si es imperativo o no. Se puede decir, como en la Constitución, que el diputado representa a la nación. Se pueden establecer o no las reglas de verificación del mandato, sus formas de control y sus posibilidades de revocación. Pero la relación y, por tanto, el *problema* de esta relación, la existencia y la gestión de un vínculo, no puede ser puesta en cuestión, sin destruir la noción de representación.

La crisis de los partidos políticos, más aún que en la corrupción o en el tráfico de comisiones, está en su abdicación de su función representativa en sus dos momentos: el de la elaboración de un proyecto común y compartido, y el del compromiso activo de individuos, masas y grupos sociales en su afirmación. Las comisiones son la otra cara de esta abdicación y de la reducción a clase política, a «Palacio».

Considero que la caída o puesta en cuestión de su capacidad representativa está también en el centro de la crisis del sindicato. Toda la protesta manifestada en las luchas de estos meses (no necesito repetir aquí la condena de la violencia) está marcada por este problema. Toda la negociación triangular, con gobierno y patronal, está impregnada por esta cuestión. Todo el difícil asunto de la unidad confederal e internacional, a nivel europeo, está marcado por la cuestión del mandato, de los sujetos del mandato, de las formas y sedes, en su caso, de su verificación.

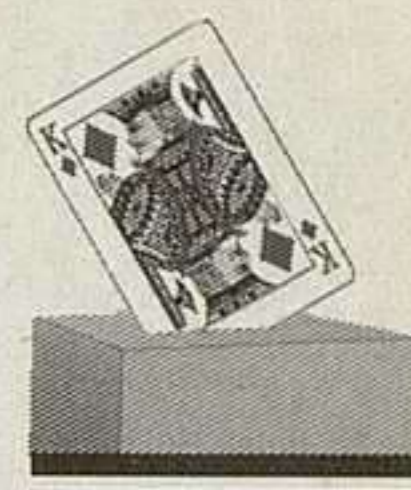
De hecho, la cuestión de la representación está estrechamente ligada al asunto de los sujetos, las esferas y los límites de la contratación social, tal como ha sido construida en Italia, desde 1960 en adelante, con las luchas y las características que todos sabemos.

Por otra parte, la maniobra actual del gobierno Amato no ha sido definida por azar como una ruptura del pacto social y del estatuto de ciudadanía, contruidos y ratificados en los veinte años precedentes. Y no por casualidad, el gobierno Amato, en nombre del estado de necesidad y de la urgencia, avanza a impulsos de votos de confianza y anula manifiestamente cualquier presencia o incidencia de la representación parlamentaria: de hecho, su capacidad de contrapropuesta. Acaban la oposición y la investigación al respecto. Los partidos se transforman en números, cantidades de números, máquinas de legitimación y descalificación. Las esferas garantizadas del *welfare* son mutiladas, como los espacios o las sedes de una contratación político-social. Este, en mi opinión, es el alcance de la crisis.

### *Crisis del «compromiso social»*

Pero, ¿por qué se ha llegado a este trance? ¿Y cómo? ¿Y en qué etapas? Creo que la respuesta no se encontrará, si nos mantenemos encerrados en los límites de una discusión sobre el sistema político.

La contraprueba está en los hechos: en la tormenta económico-social que ha atacado al país desde julio y que, a escala europea, ha hecho añicos la hipótesis de Maastricht.



CRITICA  
DE LA POLITICA



CRITICA  
DE LA POLITICA

Esta tormenta tiene raíces lejanas: los cambios estructurales y estratégicos que se han realizado en el capitalismo occidental a partir de los años setenta. Yo me obstino en fijar en los documentos de la *Trilateral*, al comienzo de los años setenta, la indicación «estratégica» de que el sistema no toleraba más aquel «exceso de democracia»; lo que quería decir prácticamente que entraban en discusión los términos del «compromiso social», estipulado en Occidente en distintas formas y niveles. Desde entonces, se inició la contraofensiva, que ha puesto clara y duramente en cuestión los dos pilares del «compromiso»: la función de lo «público», de la «estatalidad» y, por tanto, la garantía del Estado social y de la ampliación social de los estatutos de ciudadanía; el segundo, el poder de contratación del acto sindical, los ámbitos de su espacio negociador y su capacidad representativa, impulsando en la práctica la reducción del sindicato a «aparato», a institución colateral centralizada.

Hay que subrayar que no se ha tratado de meras operaciones «represivas», de las que la señora Thatcher ha sido símbolo ideológico y jefe de fila. En realidad, han aparecido innovaciones que han incidido profundamente, tanto en la estructura social como en los sistemas de hegemonía.

Sólo puedo *nombrar* aquí las etapas entrelazadas de este cambio: la aceleración de la mundialización de los mercados y de los grandes *holdings* multinacionales, los corrompidos procesos de financiación conectados a ese fenómeno; la innovación informática y el impetuoso desarrollo de la empresa-red flexible; la revolución de los *media* en el sistema cognitivo, es decir, no sólo en los sistemas de persuasión y orientación ideológica, sino en la misma «producción» de lo sucedido, es decir, en la selección de los hechos y del lenguaje.

No es éste el lugar de análisis de estos extraordinarios cambios y, mucho menos, sería yo llamado a hacerlo. Quiero sólo subrayar tres aspectos:

1) El desquiciamiento de los asuntos sociales y la reconsideración de modelos, inducida por ello, en el mundo de la producción y la descomposición y entrecruzamiento de los intereses. Basta pensar cómo han incidido en el nuevo y complicado rostro de las clases subalternas los procesos de financiación, la continua revolución del consumo, la creciente y caótica urbanización y la cuestión metropolitana.

2) El cambio del entramado intelectual a causa del dominio televisivo y, por tanto, del tejido cultural que había garantizado y legitimado, a lo largo del siglo, la función de los partidos en la formación del espíritu público.

3) Frente a los nuevos modelos de mundialización y financiación, la limitación y el desgaste de los instrumentos de acción y de influencia de los Estados nacionales. El monetarismo neoliberal, que ha sido, no sólo la ideología, sino el eje de la estrategia económica del capitalismo de los años setenta-ochenta, quemaba instrumentos esenciales de regulación estatal, abría el camino tanto a maniobras especulativas, grandes y pequeñas, como a la primacía de los bancos hegemónicos.

---

La crisis de los partidos políticos está en su abdicación de su función representativa en sus dos momentos: el de la elaboración de un proyecto común y compartido, y el del compromiso activo de individuos, masas y grupos sociales en su afirmación.

---

### El impasse del neofuncionalismo

Roto el «orden» erigido en Europa con el «compromiso social» en los decenios de la segunda posguerra, el cambio capitalista no se ha revelado dispuesto en ningún caso a organizar nuevas instituciones de regulación social, de canalización de conflictos y, sobre todo, a reconstruir un tejido comunitario (Pietro Barcellona diría un «nomos») en el que pueda hallar redefinición actual una palabra como democracia.

En este sentido, me parece que las teorías neofuncionalistas se encuentran hoy en un *impasse*, luego de haber sido la cultura hegemónica de la contraofensiva conservadora iniciada en los años setenta: ya porque las prácticas sistemáticas de simplificación de la complejidad han encontrado un límite en la aceleración de la mundialización (el mismo Luhman lo ha admitido); ya porque no dan respuesta al problema del cruzamiento, cada día más acuciante, entre el gobierno de la economía y el gobierno del sistema político. El monetarismo de los años setenta y las dimensiones asumidas por la financiación a escala internacional han hecho candente este asunto. El *impasse* y el fracaso de los acuerdos de Maastricht son también la derrota de las «burocracias», la crisis, por ejemplo, de la «euroburocracia» de Bruselas, que no se ha mostrado capaz de controlar ni la soberanía de las monedas (o el poder del Bundesbank), ni las revueltas fiscales, las protestas sociales o las secesiones que el conflicto económico desencadenaba.

Dicho de otro modo: los Estados nacionales no eran sólo máquinas de gobierno, selección de elites y mecanismo de legitimación del voto. Eran y son (en la medida en que lo son todavía) *bloques sociales*, compromiso-conflicto entre fines e intereses que se dan, o tienden a darse, un horizonte «general».

Aquí, realmente, pienso que hay un punto diferenciado de análisis. La crisis actual del Estado italiano no es sólo de corrupción, malversación e ineficacia administrativa. Es crisis de capacidad *política* estatal, o más bien *pública*, para reconstruir un cuadro común de regulación de la nueva fase de tensiones, de conflictos, de rupturas sociales, estallada clamorosamente en el comienzo de los años noventa, no sólo en Italia.

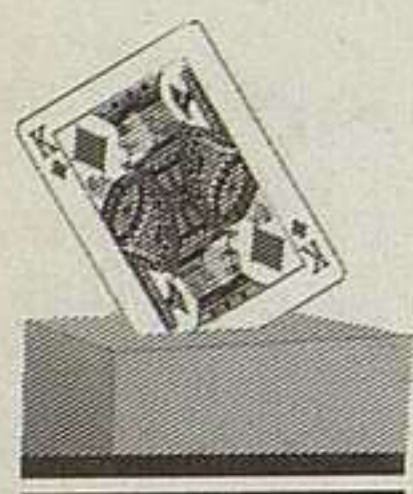
El «liguismo», despojado de sus aspectos insolentes y coyunturales, es declaradamente el desconocimiento de una comunidad, de un vínculo social general. Las revueltas fiscales, las protestas sociales, las rebeliones corporativas, la reaparición de las etnias y de las guerras étnicas; en fin, las grietas que se están abriendo en Europa a Este y Oeste —desde Bosnia al conflicto social polaco, a la imponente y simbólica salida a las calles de los mineros ingleses, a las revueltas campesinas de Francia, a las explosiones racistas y xenófobas de Alemania— son todas ellas expresiones de este déficit de *pegamento político*, de capacidad de representación *política*, de armonización *política* de los intereses e incluso de los rostros diversos que están hoy presentes en el universo individual.

Si miramos específicamente a Italia, el mismo problema «catastrófico» del saneamiento de la deuda pública se presenta enseguida en su aspecto *político*.

Me parece evidente la tentación del gobierno Amato de desatar el nudo financiero y económico con una ulterior restricción oligárquica, que se apoye ante todo en la Cofindustria y la autoridad monetaria. El mando se reduce a par-



CRITICA  
DE LA POLITICA



CRITICA  
DE LA POLITICA

tes del estado mayor económico y estatal, a una especie de alta burocracia, con la disgregación del sistema político difuso e incluso la crisis del aparato hegemónico del Estado. Una especie de «cadornismo» (2). Quiero decir que no veo hasta ahora las formas y los instrumentos hegemónicos con que un gobierno así, y sus maniobras, al menos por ahora, tiende a recomponer un bloque social, capaz de aguantar las pruebas de la internacionalización y del conflicto inter-europeo. Aquí está el verdadero riesgo de una salida autoritaria y de una nueva dependencia del extranjero que traiga consigo la caída de la política.

Ni siquiera estoy seguro de que esta nueva dependencia, la de la potencia alemana, pueda ofrecer los espacios de expansión que la alianza con la superpotencia americana ofreció a partir de los años cincuenta. No sólo el orden no reina hoy en Italia. Tampoco se ven aún los compromisos sociales y los ajustes con los que regular los nuevos niveles del conflicto, ni los sujetos políticos que puedan ser sus garantes y sus actores.

Surge el problema de la regulación del sistema de los *media*, hecho evidente también por el pequeño terremoto que está sacudiendo al santuario de la Rai.

No creo que se trate sólo de la cuestión, por importante que sea, del reparto entre los partidos de los puestos de trabajo (3). Están en discusión la articulación de los lenguajes, las técnicas de los persuasores, los asuntos a tratar. Todo ello en la nueva dimensión tecnológica del desafío nacional e internacional.

Vuelve aquí la necesidad de la política en el sentido más alto y más amplio: cómo puede expresarse, en ese lugar decisivo que es la televisión, un enfrentamiento de culturas en el sentido más amplio, en el que los usuarios, los «simples», no sean sólo objeto, recepción, pasividad opaca.

Finalmente, apuntaría la cuestión judicial y la campaña sobre los jueces. Sólo para decir que el golpe a Tangentópolis ha venido de jueces que no han respetado vínculos externos, ocultos pero activos.

Rindamos homenaje a Di Pietro. Pero no se trata sólo de Di Pietro. Sabemos que sobre los jueces se ha librado estos años una áspera batalla, clamorosa incluso: recordad a Cossiga. Yo no sé decir por qué y cómo se ha roto una red: en Milán con Chiesa, en Palermo con Lima y en muchos otros lugares.

Insisto en que quien ha sido golpeado no permanecerá inactivo. Es un aspecto esencial del conflicto, de su regulación real. La partida ha empezado. Sus proporciones son tales que ponen en cuestión la suerte de grupos enteros de la clase política.

### *Democracia*

«¿Democracia sin partidos?» Creo que de mi sumaria intervención se comprende cuáles son los requisitos que pueden, en mi opinión, consentir hoy el uso, son sobriedad, de la palabra democracia. Palabra que no sé reducir ni a procedi-

(2) N. del T. Luigi Cadorna fue el general italiano que reorganizó el Ejército en la víspera de la I Guerra Mundial y fue su jefe de Estado Mayor durante los primeros treinta meses del conflicto. Alternó victorias y derrotas, y fue cesado tras el desastre de Caporetto. Dirigió la guerra al margen del Gobierno y del Parlamento.

(3) N. del T. No encuentro para el término *lotizzazione* una traducción más adecuada, aunque soy consciente de que su brutalidad despoja al hecho de su púdica vestidura verbal.

miento de legitimación de gobernantes, ni a una racionalización de sistemas electorales, ni mucho menos al gobierno de los «honestos» y de los «expertos», de los «capaces»; sin dejar de valorar la técnica y la eficacia de los expertos, según la lógica de la razón instrumental, en relación con los fines. Y los fines son una cuestión social, no sólo económica y financiera. La estatalidad moderna es una cuestión social históricamente determinada. Esto no lo han descubierto los «rojos». Lo ha dicho concretamente el capitalismo.

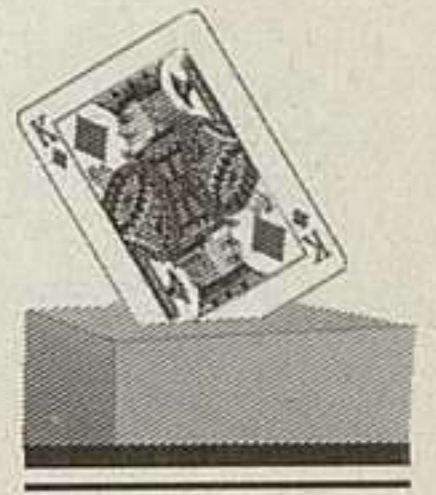
Si queremos quedarnos en una valoración semántica, la política existe siempre en razón de una hipótesis de «polis» y, por tanto, de un vínculo de comunidad que sepa reconocer, sin prejuicios espirituales, los términos y los sujetos del conflicto e incorporar su marcha y su solución dentro de una «casa común», por usar un término hace algún tiempo bastante de moda.

Casa es imagen de rigidez, de muros fijos, delimitada física y localmente. Creo que nosotros vivimos, sin embargo, en una dimensión pública bastante más abierta y actualmente incluso fluctuante internacionalmente. Considero que, sin esta dimensión política *pública*, el riesgo actual es el de dejar expuestas las diferencias, los conflictos, las tensiones al viento anónimo que mueve el delegado papel de las monedas de uno a otro lugar, social y nacional.

No desprecio la reforma electoral. No minusvaloro —se sabe— las *querellas* institucionales. Pero la política sale de su crisis si saca a la palestra sujetos colectivos, capaces de reconocer los conflictos y recomponer su gestión y su solución dentro de un *interés público*, es decir, dentro de una hipótesis *general*. Vuelve el asunto del representar, de las formas y la amplitud de la representación, como participación activa, individual y de masas, en el quehacer político. ¿Pueden ser hoy superadas las formas partidarias? Es posible y verosímil. Tanto los sujetos sociales como la acción política están asumiendo hace tiempo formas plurales, hasta vastos fenómenos de diáspora e incluso de fragmentación. La cuestión es si de este trabajo y de las peculiaridades plurales de la experiencia surge una nueva capacidad de comparación entre hipótesis *generales*, que tengan una base duradera en el tejido social y capacidad expansiva en las masas, empujadas y arrojadas ahora a la pasividad y la subordinación corporativa. El «liderismo» no es esto. La república de los expertos no es esto. La suma de los expertos no da este resultado.

Por eso el movimiento de lucha social de estos meses es un momento precioso de respuesta a la crisis. Si los elementos de agrupación social, de propuesta *general* que el movimiento de lucha contra la maniobra gubernativa trae consigo, aunque sea en germen, son dispersados y humillados, yo lo veo muy negro. Por eso hoy estamos en un cambio de vertiente esencial.

En este movimiento se ha expresado la respuesta a una herida inmediata, profunda, que afecta, por ejemplo, a trabajadores, pensionistas y mujeres, al mis-



CRITICA  
DE LA POLITICA

---

Se hacen hoy muchas apelaciones a la ética. Aprecio los buenos sentimientos. Pero estamos discutiendo sobre un terreno donde los buenos sentimientos deben generar una acción y un vínculo colectivos, y, por tanto, transformarse en *fuerza* política y consenso político.

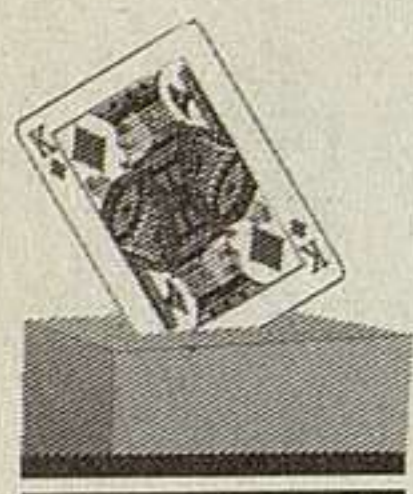
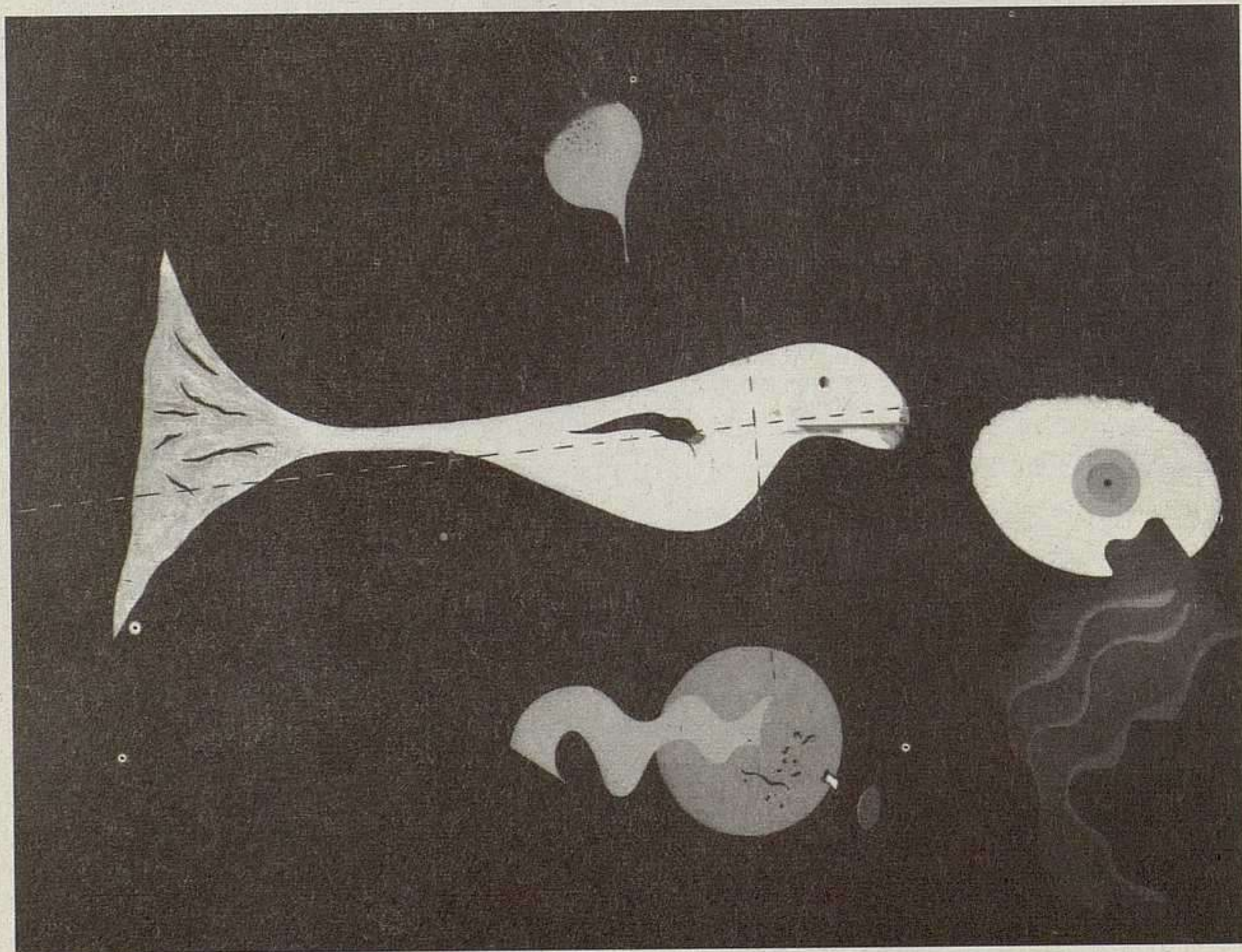
---

mo tiempo que un discurso general sobre el pacto de ciudadanía. Este nexo señala la potencialidad *política* valiosa de este movimiento, su capacidad de relanzamiento de un pacto y de una regulación colectiva, ancladas en una vivencia personal directa, duramente sentida.

Se hacen hoy muchas apelaciones a la ética. Aprecio los buenos sentimientos. Pero estamos discutiendo sobre un terreno donde los buenos sentimientos deben generar una acción y un vínculo colectivos, y, por tanto, transformarse en *fuerza* política y consenso político. De otro modo, los profetas desarmados, como se ha dicho, no tienen éxito. Verdaderamente, yo aprecio mucho a estos profetas, también porque su fuerza se mide con el tiempo. Pero ellos acaban en la política y en la fuerza pacífica sólo cuando producen voluntades y leyes, en el sentido más rico de esta última palabra, es decir, vínculos activos y operantes en el quehacer de muchos y, sobre todo hoy, en la capacidad de elevar a fuerza de gobierno a los que están abajo. ■

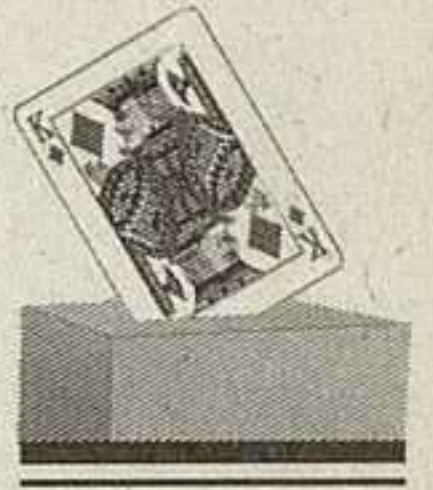
(Traducción de Esther Benítez)

*Desnudo.* Joan Miró



CRITICA  
DE LA POLITICA





CRITICA  
DE LA POLITICA

# ¿Necesita la política revolucionaria algunas «verdades fundamentales»? (\*)

Herbert Walloschek

«¿Necesita la política revolucionaria de algunas “verdades fundamentales” para dotar a los revolucionarios de un mínimo de certezas o de las dificultades de renunciar a la doctrina de la gracia laicizada sin deslizarse hacia la popularidad ideológica y el pragmatismo político?» Así reza la pregunta que hace Stephan Ganglbauer en el texto original y a la que yo debo responder.

No hay preguntas tontas. Tontas sólo pueden ser las respuestas, y eso es lo que pretendo evitar: respuestas tontas. De ahí la extensa cita introductoria, sacada de un texto de Joop Koopmanns que redactó en 1990, un año después de la disolución de la RDA.

«*El mundo capitalista*»

¿Cómo funciona el sistema capitalista en el que hoy vivimos? A este respecto, tres estimaciones:

- Las relaciones existentes entre las diversas naciones que viven dentro de este sistema son en primer lugar relaciones económicas.
- El objetivo de estas relaciones es *ganar lo más posible*.
- El centro de estas relaciones *no* es la persona, sino el dinero.

*La internacionalización del capital* (o mejor aún, el capital de los consorcios multinacionales) es un sistema productivo que funciona a nivel mundial...

Si el fin de las condiciones estriba, como se ha afirmado más arriba, en ganar lo más posible, la base y fundamento de este sistema es entonces la *ganancia* y no el *bienestar del pueblo*...

El sistema capitalista lleva consigo dos contradicciones. Veámoslas por un momento:

- *El enriquecimiento del capital mediante la explotación de la fuerza de trabajo:*

Existe una contradicción entre el propietario de los medios de producción (suelo, fábricas, dineros, etc.) y el propietario de la fuerza de trabajo (trabaja-

(\*) La revista *Weg und Ziel*, editada por el Partido Comunista de Austria, dedica el tema principal de su n.º 6/92 a «La vuelta de lo político». De la polémica sobre este tema hemos seleccionado esta aportación de H. W. que consideramos de interés para los lectores españoles.

dor/a); la contradicción entre capitalistas y trabajadores. El trabajador (y naturalmente también la trabajadora) es explotado por el capitalista (o la capitalista), porque él/ella produce más de lo que recibe como salario. Resolver este problema significa declarar el fin del sistema.

- *El enriquecimiento del «capital fuerte» mediante la explotación del «capital débil».*

Existe una contradicción entre los distintos capitalistas en la lucha por el control y la posesión de los medios de producción. Esta lucha aumenta cada día...

Las necesidades de las multinacionales no se corresponden en absoluto con las de los distintos países donde producen. A fin de poder trabajar en los diferentes países, el capital transnacional necesita el «fiat» del poder político de esos países.

¿Qué significa eso en concreto hoy día? Significa que los distintos países tienen que fijar su orden interno de acuerdo con la lógica y los intereses del orden transnacional o internacional. Claro está que el orden transnacional es el dominante, mediante el cual son inevitables los conflictos...

Necesitamos urgentemente un nuevo sistema económico y un nuevo sistema financiero internacional que no explote ni margine, como ocurre ahora, a los países del Tercer Mundo, sino que posibilite nuevas formas de comercio internacional que tengan por centro al ser humano y no el capital.

Koopmanns, sacerdote católico, estudió teología en Viena y trabaja hoy en una diócesis del sur de Bahía, Brasil. Ha publicado su segundo libro con el título de «Abrazar la vida». Este libro destaca un lema de Eduardo Galeano:

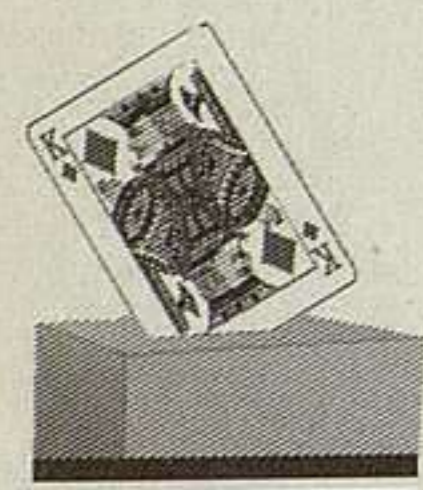
*En nuestros países no asistimos ya a la infancia salvaje del capitalismo, sino a su vejez sangrienta. El subdesarrollo no es ninguna fase del desarrollo, sino su consecuencia. El subdesarrollo... de América Latina es la consecuencia del desarrollo de otros que lo siguen fomentando.*

(Eduardo Galeano: *Las venas abiertas de América Latina*.)

¿Somos nosotros (nuestro partido) partícipes del «desplazamiento colectivo»? ¿Nos impide ya la contemplación eurocéntrica de nuestro ombligo ver la realidad de este mundo? ¿No vemos la muerte por hambre del mundo, el hecho de que hasta en la «madre patria» del «mundo libre» sufren hambre seis millones de niños? ¿O tengo que ir a la Iglesia católica para obtener estimaciones claras de la situación?

### «Verdades fundamentales»: concepto idealista

Las «verdades fundamentales» de la Iglesia católica justifican tanto el papa polaco como la teología de la liberación. Esta teología de la liberación defiende, en cualquier caso, la transformación revolucionaria del mundo. La Iglesia católica necesita verdades fundamentales como hechos que yacen fuera del mundo cognoscible. Para ella, la discusión sólo puede darse acerca de la interpretación de estas «verdades fundamentales», pero no sobre las verdades fundamentales en sí. La religión deriva sus conclusiones de la existencia de Dios. En la teología de la liberación, este dios se orienta por la actuación en el mundo. Esas verdades



fundamentales que están fuera del mundo cognoscible, ya sean dioses o vagos conceptos como «razón», no tienen nada que ver con nosotros. Todas ellas provienen de un mundo idealista. Koopmanns lo dice así: «Pobreza y sumisión son indicio de la ausencia de Dios en el mundo. Pero no sólo se trata de combatir las estructuras mortíferas, sino también de establecer nuevas estructuras que abracen la vida y respondan al plan de Dios.»

De forma muy radical deduce que: «Democracia significa que el pueblo, y no sólo los diputados elegidos por el capital, elabora el programa de gobierno. Esto es, el pueblo tiene que poder participar en la elaboración del programa de gobierno y controlar la ejecución del mismo. En otro pasaje dice lo siguiente: «El texto nos invita a ser profetas. Profetas que señalan, denuncian y combaten las injustas estructuras económicas que hacen y mantienen pobres a los seres humanos. Para eso hemos de organizar mejor al pueblo, hacerlo consciente de lo importante que es su colaboración en el sindicato, en el partido político y en los movimientos populares.»

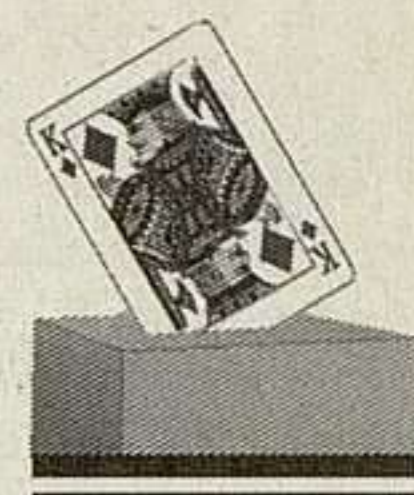
A nosotros sólo nos queda lamentar que lenguaje tan claro falte en nuestras explicaciones políticas. Koopmanns no describe únicamente los necesarios cambios revolucionarios, sino que se dirige directamente a los revolucionarios: «Pues, los revolucionarios y revolucionarias se mantienen firmes, no ceden, no tienen miedo alguno.» Y como sacerdote sigue así: «Porque ellos, igual que Jesús, están dirigidos por el espíritu de Dios, del único Dios verdadero, por el espíritu del libertador que abraza la vida.»

La orientación para la acción de la «teoría de la liberación» la describe Koopmanns en un lenguaje desacostumbrado para nosotros. Esta orientación revolucionaria podía responder perfectamente a las tareas, al programa de acción de nuestro partido. No fundamentamos nuestra acción en la «ausencia de Dios», sino en la cognoscibilidad y, por tanto, en la posibilidad de formar el mundo.

Si tomamos en consideración que tales presupuestos diversos conducen a orientaciones semejantes sobre la necesidad de la transformación revolucionaria del mundo, tomamos al mismo tiempo en cuenta que la política revolucionaria puede derivarse de «verdades fundamentales» diversas, incluso contradictorias entre sí. Una política revolucionaria concreta puede surgir de los motivos más diferentes.

### *La política revolucionaria (no) necesita (ningunas) verdades fundamentales*

Por eso puedo responder a la pregunta de Stephan Ganglbauer, que: se necesitan (y no se necesitan) verdades fundamentales para justificar una política revolucionaria práctica. Así que no quisiera contradecir a Stephan Ganglbauer en el sentido de que no encontrará una política revolucionaria sin «ver-

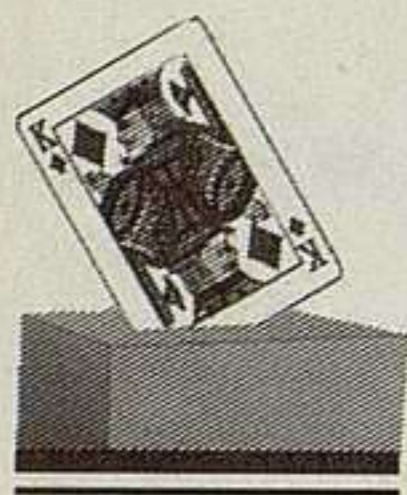


CRITICA  
DE LA POLITICA

---

Necesitamos urgentemente un nuevo sistema económico y un nuevo sistema financiero internacional que no explote ni margine, como ocurre ahora, a los países del Tercer Mundo.

---



CRITICA  
DE LA POLITICA

dades fundamentales». Con frases como ésta: «No puede decidirse si es posible o no el socialismo/comunismo. Lo que no puede haber ciertamente es ninguna certeza de que el futuro pertenecerá al socialismo/comunismo. Igualmente equivocados serían todos los intentos de pintar un cuadro de la sociedad socialista: ir más allá de la crítica de lo existente y del fracasado experimento del socialismo real no es serio» (del «Borrador de la 1.ª declaración fundamental del PCA»), se queda muy por detrás de los cristianos progresistas de Sudamérica. Pues éstos están en condiciones de derivar de su interpretación de la Biblia un orden social futuro, necesariamente más justo. «Los bienes, el patrimonio, la propiedad, las riquezas de este mundo debieran repartirse mejor, a todos los niveles, no sólo a nivel personal, familiar y local, sino también a nivel nacional e internacional.» Tampoco el camino parece estar claro, pues Jesús sabía (o lo sabe mejor Koopmanns) «que los pobres, los oprimidos, desposeídos y marginados por las estructuras dominantes son los más abiertos y libres para aceptar y abrazar el nuevo mundo». ¿Dónde está la causa de la incertidumbre en Stephan Ganglbauer? Existen quizá socas fuera del mundo cognoscible?

¿Por qué hace Stephan Ganglbauer estas preguntas?

### *Exigencias a los comunistas*

Los comunistas recibimos algo más que nuestro nombre del «Manifiesto del Partido Comunista», publicado hace ya 142 años. Debiéramos tener presente el pasaje siguiente:

«Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros.

»No tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado.

»No proclaman principios especiales a los que quieran amoldar el movimiento proletario.

»Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y por otra parte, en que, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto.

»Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás: teóricamente tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario.»

Esta formulación nos plantea aún hoy grandes exigencias a un partido que se llama comunista, que quiere ser comunista.

Como Partido Comunista de Austria formulamos una exigencia a nosotros mismos que va más allá de la formulación general de la política revolucionaria: «El PCA es un partido marxista» y «marxista quiere decir, además, que no nos conformamos con cualquier ideología ni cualquier "libertad de valores", sino

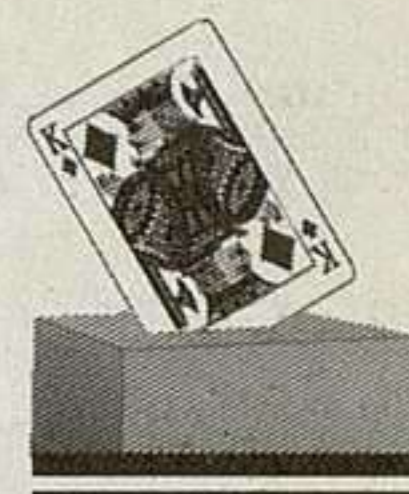
que el mundo puede ser conocido y transformado conforme a los fines humanos» (Declaración política del PCA en el XXVIII Congreso de Graz). Con esto se excluye cualquier derivación de nuestra política.

Como PCA nos situamos en un contexto filosófico e histórico, incluso aunque los errores y estimaciones equivocadas de nuestro movimiento, el comunista, hayan contribuido a una derrota gigantesca. El alcance de esta derrota todavía no los distinguimos en muchos puntos, pero la crisis de nuestro partido no es más que un detalle. La supresión de la competencia entre sistemas envientona al imperialismo a mostrar su verdadero rostro asesino. La Guerra del Golfo y la guerra en la antigua Yugoslavia constituyen los primeros ensayos. No se sabe qué logros sociales conquistados por la clase obrera van a sobrevivir en los próximos años en los países desarrollados.

Igual que las raíces de la derrota se remontan muchos años, la crisis de nuestro partido tampoco tiene sus raíces en los tiempos de la derrota. Aunque muchas preguntas importantes que quedan están aún sin contestar, no debiéramos olvidar que también hay algunas respuestas.

### ¿«Inventario general»?

Quien plantee exigencias de «inventario general» del marxismo confunde a éste con saber estadístico en bibliotecas gigantescas. Se ve ante una tarea que con razón estima insuperable. Pero si concebimos el marxismo en sus partes esenciales como filosofía, como método, como base reconocida de la crítica al capitalismo (y de la crítica y análisis de las sociedades explotadoras anteriores), y en la aplicación concreta, práctica, a situaciones concretas con el objetivo de establecer un orden social sin apropiación privada de la plusvalía creada por el trabajo (o dicho de otra forma: filosofía, economía política, teoría de la revolución), resulta que se aclara la imagen de lo que todavía se conserva del marxismo, dónde radican las estimaciones falsas: los comunistas se diferencian de otros luchadores por el socialismo (o como quiera que se llame una sociedad en la que se elimine la apropiación privada de la plusvalía) por el hecho de que parten de una teoría de la historia, del materialismo histórico. Esta teoría de la historia, dirigida a la realización práctica, la derivaron y elaboraron Marx y Engels a partir del análisis de las luchas de clase en la segunda mitad del siglo pasado. Lenin desarrolló este saber de acuerdo con la situación de su época. Este tipo de teoría no puede ser estática. La aplicación de la teoría en situaciones históricas concretas y las posibles generalizaciones resultantes de estas situaciones históricas se pueden leer en los libros. Se trata de una teoría que elabora en sí cambios históricos y continuamente tiene que desarrollarse de acuerdo con las nuevas realidades históricas. Nuestro movimiento se ha planteado esta tarea de modo insatisfactorio.

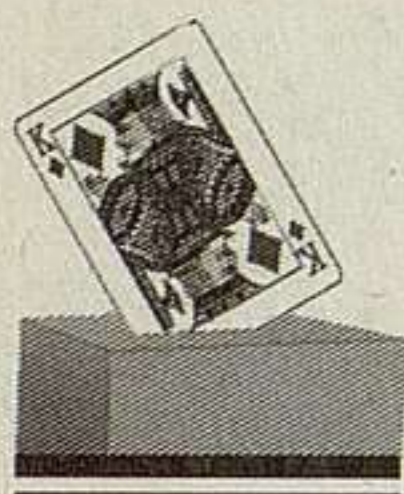


CRITICA  
DE LA POLITICA

---

Como PCA nos situamos en un contexto filosófico e histórico, incluso aunque los errores y estimaciones equivocadas de nuestro movimiento, el comunista, hayan contribuido a una derrota gigantesca.

---



CRITICA  
DE LA POLITICA

Pero este desarrollo ulterior no puede suceder de cualquier manera, pues, al fin y al cabo, «toda historia anterior es una historia de luchas de clase». La base de la estimación científica de los procesos históricos es el saber de que la fuerza motriz del cambio social es el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción basadas en ellas.

### ¿La ética como principio político?

El desarrollo de una estrategia política requiere siempre el análisis de la situación social existente (y, por tanto, también de la política). Este análisis debe incluir tanto la comprensión de la base general y de la estructura esencial de una formación social como también los numerosos mecanismos especiales de imposición y las contradicciones.

Los seres humanos son siempre los sujetos actuantes de la historia. Mientras la acción de los seres humanos esté dirigida exclusiva o mayormente por los intereses privados y los motivos individuales, las estructuras no entendidas de la sociedad absorben su actuación y modifican los efectos definitivos a espaldas de los individuos. La buena voluntad por sí sola no basta para mejorar el mundo. La simple ética no es ningún principio político.

La contradicción básica de todas las sociedades de clase ha sido de las relaciones de apropiación privada de la riqueza social, cualquiera que sea la forma de las relaciones de producción. Los cambios de las relaciones de producción no han hecho siempre más que desplazar las estructuras de la apropiación. Las relaciones de explotación se hicieron cada vez más abstractas y opacas. Por el antagonismo entre capital y trabajo se determina la única clase que está en condiciones de superar estas relaciones: la clase trabajadora. Esta (la «clase en sí») se constituye con una suma de individuos en función de su posición ante los medios de producción. A través de la conciencia de la situación, de la conciencia de clase, es como se forma la clase trabajadora como sujeto capaz de actuar. La conciencia de esta clase sólo puede surgir siempre de experiencias diversas. En modo alguno surge exclusivamente esta conciencia de clase de la teoría, pero tampoco separada de la teoría de la sociedad clasista y de la lucha de clases.

La revolución científico-técnica, como revolución acaecida dentro de la ciencia y de la técnica, presenta una nueva calidad de las fuerzas productivas: por un lado podría promover hoy un elevado bienestar general para todos y, por otro, la ciencia y la técnica ofrecen, bajo las actuales condiciones capitalistas, posibilidades insospechadas de destrucción de la naturaleza y del ser humano (como componente especial de la naturaleza), y en virtud de los cambios genéticos también de la humanidad del ser humano: la distancia entre posibilidad y necesidad de configuración ha alcanzado unas dimensiones desconocidas hasta ahora. Tan sólo la perspectiva comunista, la perspectiva de una formación social sin apropiación privada de plusvalía, puede crear las premisas para que «el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos», como se describía ya el objetivo en el Manifiesto Comunista. Tras la supresión de la explotación capitalista, la construcción del socialismo

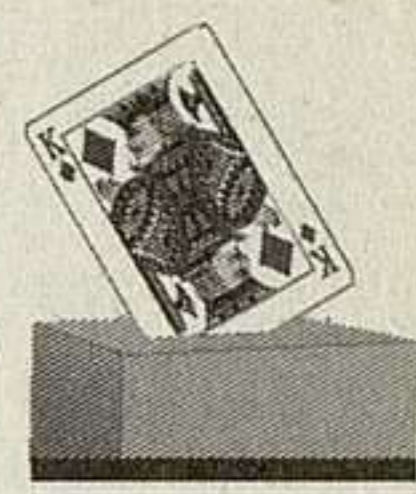
sigue siendo también un proceso largo, lleno de contradicciones, que conlleva el peligro del fracaso.

Quien no pueda seguir estos puntos como puntos esenciales de la filosofía marxista tendrá que explicar con toda precisión por qué quiere seguir llamándose «marxista».

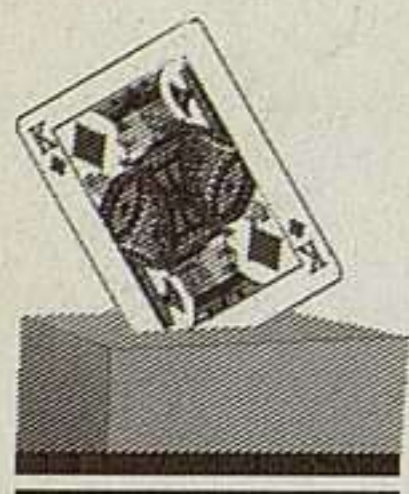
Como dice Walter Hollister en su libro *Bedrohung und Zuversicht*: «Si se eleva el conocimiento de lo concreto, termina en lo abstracto, en la filosofía. Si lo concreto se deriva teóricamente desde arriba, esa concreción empieza en lo filosófico. Así que la filosofía es el alfa y el omega en el sistema del marxismo, entre los que, naturalmente, hay más de un tema ulterior. Quien abandona la filosofía marxista y abjura de ella ha dejado de ser marxista en el sentido preciso y pleno del término, y con la revisión injustificada de los fundamentos se ha convertido en “revisionista”.» ■

(Traducción de Vicente Romano)

*Mujer debatiéndose para alcanzar lo inalcanzable.* Joan Miró



CRITICA  
DE LA POLITICA



CRITICA  
DE LA POLITICA

# Siete tesis sobre la democracia mínima

Pedro Chaves Giraldos

*«¿Quién manda aquí?», pregunté.  
Me dijeron: «El pueblo naturalmente.»  
Dije yo: «Naturalmente el pueblo,  
pero, ¿quién manda realmente?»*

Erich Fried

## *Introducción*

El debate sobre la democracia se encuentra, probablemente, más abierto que nunca. Es seguro que la quiebra de los viejos modelos de referencia a modificado sustancialmente los términos en los que hoy podemos discutir sobre este tema.

Desde las concepciones liberales más conservadoras se ha publicitado la victoria completa y total de la democracia al uso occidental sobre cualquier otro modelo. De paso, se ha querido silenciar la marea crítica que desde distintos sectores se levantaba contra el funcionamiento del sistema democrático tal y como lo conocemos.

Desde la izquierda, por lo menos desde nuestra izquierda, la discusión permanente sobre este tema parece esencial para la articulación de una propuesta programática de transformación.

Enseguida, a veces con un cierto apresuramiento, hemos querido situar la democracia en el corazón del proceso mismo de reconstrucción de un bloque social alternativo. Hemos afirmado la democracia no sólo como un proceso inexcusable para la legitimación política, sino como el motor mismo de la regeneración y articulación de la sociedad civil.

En la creación del nuevo ser de la izquierda, la democracia se ha convertido en el deber ser. De este modo hemos vinculado la cuestión del «proceso democrático» a la consecución de una hegemonía suficiente para la transformación de la sociedad. Baste ahora con situar este elemento y constatar las trascenden-



tales consecuencias que este hecho habrá de tener para nuestras reflexiones y nuestra acción.

Pero el carácter abierto del debate sobre esta cuestión viene dado sobre todo por la radicalidad con la que se entrecruzan diferentes crisis que cuestionan el viejo paradigma político que ha dominado el escenario desde finales de la II Guerra Mundial. Hablamos de crisis de la política, de crisis de los mecanismos representativos, crisis de la democracia, crisis de la civilización.

Y esta perplejidad, que posee todas las condiciones para ser presentado verdaderamente como un síndrome «fin de siglo», aparece en el debate en condiciones de subsidiariedad respecto a la virulenta crítica neoliberal al estado del bienestar y al papel de lo público.

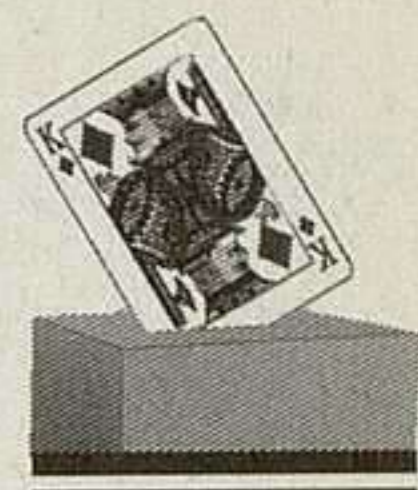
En síntesis esta crítica se refiere a la situación estructural de ingobernabilidad en las democracias occidentales en condiciones de Estado del Bienestar. El diagnóstico de estas teorías es básicamente el siguiente: el Estado se hace cada vez más incapaz de reconciliar las exigencias transmitidas a través de instituciones democráticas con las necesidades de la economía nacional e internacional. La cuestión se aborda como un problema de funcionalidad. El Estado del Bienestar genera un proceso de peticiones y reconocimientos de derechos ininterrumpido. Se ha producido una «sobrecarga» en la capacidad del Estado para responder a las demandas de los ciudadanos que pone en peligro la libertad de los mismos (1).

La solución desde el neoliberalismo ha tomado dos direcciones perfectamente complementarias: en primer lugar exigir limitaciones a las posibilidades de la sociedad civil de reivindicar derechos del Estado; en segundo lugar, reactualizar, modernizando, las concepciones más elitistas de la democracia.

Respecto al primer punto, reconoceremos ese hilo argumental en las concepciones económicas neoliberales que han conseguido dominar conceptualmente el escenario académico y político y han logrado rehacer la agenda de discusión de la economía.

Quiero hacer notar que junto a las cuestiones puramente económicas, el neoliberalismo ha producido una abundante literatura complementaria respecto a cuestiones como la moral, la revisión del pasado, el papel del individuo, la familia, etc... que permite hablar de una concepción coherente de la sociedad, donde la economía, y el hombre considerado como homo economicus, juega un papel central.

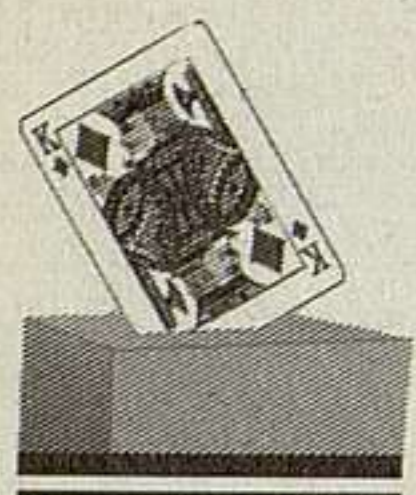
La derecha ha sido capaz de engarzar un discurso con un elevado grado de coherencia interna donde se han articulado varios momentos: una teoría de la crisis y una propuesta de salida a la misma que le ha permitido dirigirse a los sectores más dinámicos de la sociedad. Junto a esto ha desarrollado una racionalización fuerte sobre la moral y el papel del individuo que le ha permitido influir sobre la base social que ofrece una resistencia pre-moderna a la modernidad (2). Quizá, nunca antes como ahora, la defensa de los privilegios de una



CRITICA  
DE LA POLITICA

(1) Para una crítica de las teorías conservadoras de crisis, Claus Offe, «Ingobernabilidad sobre el renacimiento de las teorías conservadoras de la crisis», en el libro *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Colección Politeia. Madrid, 1992. Sistema. Ver también, del mismo autor, *Contradicciones en el Estado del Bienestar*. Madrid, 1990. Alianza Editorial.

(2) Esta articulación global ha sido analizada en sus múltiples manifestaciones por: R. Milibaud, L. Panitch, John Saville, *El neoconservadurismo en Gran Bretaña y Estados Unidos*. Valencia, 1992. Ediciones Alfons el Magnànim.



CRITICA  
DE LA POLITICA

minoría han alcanzado tal grado de universalidad en cuanto a sus pretensiones explicativas.

El eje central que ha servido como referencia de todos los demás desarrollos críticos, podríamos resumirlo del siguiente modo: el Estado del Bienestar ha ahogado la iniciativa de los individuos y ha significado una intromisión injustificable del Estado en la sociedad civil. Rescatar la autonomía del individuo frente al Estado es un objetivo principal. Para ello el instrumento básico de desburocratización es el mercado. Sólo el mercado puede producir la asignación correcta de recursos y como consecuencia de este mecanismo: la mayor felicidad para el mayor número.

Con este significativo énfasis en la libertad individual y esta aversión hacia la nivelación social que la intervención estatal produce, una parte del liberalismo mira al pasado para reencontrarse con sus orígenes no democráticos.

Este reconocimiento del papel del individuo se hace asumiendo las desigualdades sociales como un hecho natural propio de la diversidad de la condición humana. Los mecanismos igualitaristas que ha propiciado el Estado del Bienestar subvierten esta natural diferencia entre los humanos y desalienta a los más activos y audaces.

No creo que merezca la pena seguir con lo ya conocido. Lo que sí es útil constatar es que el núcleo duro de esta doctrina cuestiona de raíz las condiciones que hicieron posible el gran pacto social de posguerra y significan una nueva estrategia en la búsqueda del mantenimiento de los procesos de acumulación capitalista.

Respecto a la reactualización de las concepciones más elitistas de la democracia pasamos a ocuparnos inmediatamente.

En este terreno podemos reconocer una gran corriente entre cuyos miembros pueden encontrarse una gran diversidad de matices pero unidos en torno a una idea común: la democracia es un adjetivo sólo predicable del procedimiento. La democracia es un método para elegir y no una filosofía sobre la sociedad bien gobernada o sobre el destino de los hombres.

Para esta concepción, representada magníficamente por Schumpeter, la democracia no tiene como fin la participación, sino la elección de un gobierno. Para el demos la democracia no es otra cosa que la sustitución de las elites que gobiernan cada período convenido.

El fundamento de esta concepción descansa en la preeminencia de las leyes de mercado y su determinación sobre todos los ámbitos de actuación humana. El hombre es, fundamentalmente, homo economicus. Los actores políticos (los ciudadanos en cuanto participantes de la cosa pública) persiguen sus fines siguiendo criterios basados en la utilidad y en el máximo beneficio.

El carácter restrictivo del hecho democrático tiene que ver con la complejidad de las sociedades modernas y con la conveniencia de que determinadas decisiones se tomen por el personal con la cualificación técnica necesaria. Otras

---

La solución desde el neoliberalismo ha tomado dos direcciones perfectamente complementarias: en primer lugar exigir limitaciones a las posibilidades de la sociedad civil de reivindicar derechos del Estado; en segundo lugar, reactualizar, modernizando, las concepciones más elitistas de la democracia.

---

explicaciones tienen en cuenta también la dimensión de los estados nacionales y la imposibilidad técnica de reproducir una democracia al estilo clásico.

En esta concepción, antes liberal que democrática, la democracia aparece como un procedimiento, como un método de elección.

Este énfasis por la definición procedimental de la democracia ha sido destacado y articulado como teoría por, entre otros, G. Sartori, N. Bobbio y R. Dahl (aunque este último con matices, sobre todo después de su última obra) (3).

Los criterios de esta democracia procedimental serían básicamente los siguientes: 1) el sufragio adulto igual y universal; 2) derechos cívicos que aseguran la libertad de expresión y libertad asociativa; 3) regla de la mayoría y 4) garantía de derechos para las minorías (4).

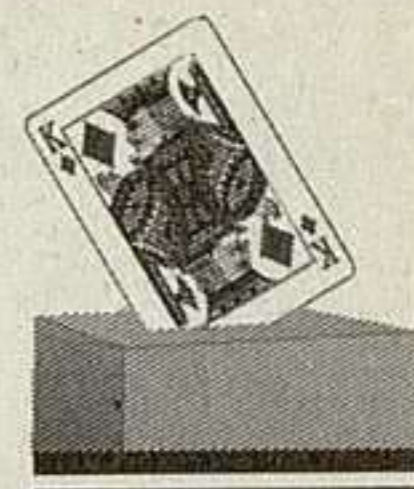
Mi interés estriba, en primer lugar, en apuntar algunas ideas sobre la funcionalidad de esta visión de la Democracia mínima y las concepciones neoliberales sobre la crisis. En segundo lugar, la democracia mínima es la democracia de la sociedad de los dos tercios, de la crisis de los partidos... etc.; en fin, es la expresión de que la política ha dejado de ser el ámbito privilegiado de resolución de lo público. Por último, la democracia mínima es extremadamente hostil a las teorías sobre la profundización de la democracia investigadas por los teóricos de la democracia participativa. En este sentido, bien podría hablarse de que la democracia mínima es la versión que mejor se adecua a la realidad realmente existente.

### *1. La victoria de la concepción procedimental de la democracia es la victoria de la democracia mínima*

Como hemos visto, esta concepción define la democracia en los términos siguientes: «democracia es un conjunto de procedimientos, de reglas de juego, que establecen quién y cómo está autorizado a tomar decisiones colectivas» (Norberto Bobbio).

Esta definición nos informa sobre el umbral mínimo necesario para considerar si determinado sistema político es o no democrático. El procedimiento se interpreta como un mecanismo que legitima la toma de decisiones, supuesta tanto la autoridad para tomarlas como el respeto a la legalidad. La esfera de lo político así considerada observa a los miembros de una comunidad como ciudadanos, iguales en derechos y obligaciones sin abordar más variables que las que se refieren estrictamente al proceso de toma de decisiones, a su limpieza, a sus garantías técnicas, etc.

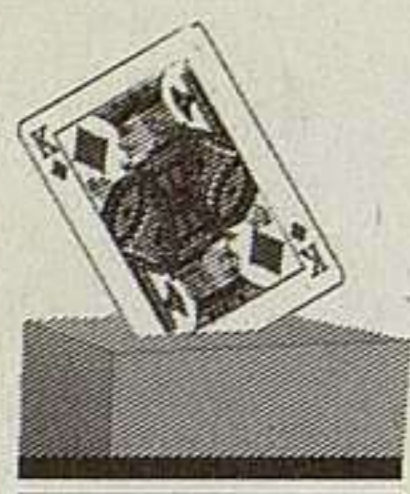
Tras esta definición encontramos el presupuesto cardinal del pensamiento liberal: la división entre una esfera de lo público y una esfera de lo privado. La privacidad alude a la mayoría de las manifestaciones concretas y sensibles de los



CRITICA  
DE LA POLITICA

(3) De estos autores: G. Sartori, *Teoría de la Democracia*. Tomo I y II. Madrid, 1988. Alianza Editorial; N. Bobbio, *La crisis de la democracia y la lección de los clásicos*; R. Dahl, *La democracia y sus críticos*. Barcelona, 1992. Ediciones Paidós Ibérica. Sobre este último autor conviene anotar su evolución hacia posiciones más críticas respecto a la democracia elitista y donde el problema de la igualdad se coloca en el centro de una evolución futura del sistema democrático.

(4) J. M. González y F. Quesada, *Teoría de la democracia*. p. 29. Barcelona, 1988. Editorial Anthropos.



CRITICA  
DE LA POLITICA

seres humanos. Lo privado se explica como un marco de relaciones regidas por el interés y las posibilidades para la transacción y negocio con estos intereses. Lo privado es el paradigma donde se desenvuelve el individuo egoísta y racional que constituye la piedra angular del liberalismo. Lo público es el ámbito donde se desarrolla la política. La política se configura como la esfera donde se desarrollan las relaciones de dominio, entendiendo dicho dominio en su expresión más intensa. La política se sirve del Estado como medio y fin para su acción.

El sentido y alcance de la democracia comprendida como "conjunto de procedimientos" es, entonces, garantizar un marco previsible para el desarrollo de lo privado y el alcance de intervención de lo público.

Desde las propias filas liberales la distinción entre lo público y lo privado, la separación de ambas esferas, ha sido cuestionada y criticada. Rousseau o Mary Wollstonecraft, o en J.S. Mill enfatizan las poderosas conexiones entre lo público y lo privado, de tal manera que libertad e igualdad se nos aparecen como interrelacionadas (5).

Ha sido desde el marxismo desde donde esta separación ha tenido más contestación y crítica. Parece muy difícil sustraerse a la evidencia de la disociación artificial entre el ciudadano universal igual en derechos a todos los otros ciudadanos, y los individuos concretos y profundamente desiguales que realmente ejercen sus derechos, no de una manera abstracta, sino en formas concretas.

No es de recibo liquidar esta aproximación crítica al problema que el marxismo realiza, refiriéndose como interlocutor a la dimensión política vulgar en que este enfoque tomó forma (6).

El otro elemento, profundamente cuestionado, se refiere a la *soberanía popular*. Desde Weber, Scumpeter o las corrientes elitistas más antiliberales (Mosca, Pareto, Mitchell), han puesto sobre la mesa la desconfianza en el arquetipo de individuo propio del liberalismo. El individuo egoísta, racional, informado, ilustrado y calculador, no existe, sino como una minoría que es precisamente la que gobierna y decide. Por lo demás presuponer que ese individuo conforma la mayoría de nuestras sociedades, se acerca mucho a una tomadura de pelo.

La propuesta del individualismo hace desaparecer de un plumazo los intereses, precisamente el fundamento de su doctrina. Si nos remitimos a ellos, tal y como se expresan encontraremos monopolios, transnacionales, acuerdos extramercados, repartos del mundo, publicidad, marketing y sentencias del Tribunal supremo de los Estados Unidos. En fin, un mundo de intereses que distorsionan hasta la manipulación los mensajes que recibimos. La teoría procedimental de la democracia, en la medida en que no alude y no interviene en el *cómo* y *con qué fines* se utilizan las reglas de juego, se convierte en una concepción minimalista de la democracia, cuya única virtud es que puede servir de encuentro para otras muchas teorías de la democracia.

Su problema principal reside en que fuerza al máximo la abstracción teórica para evitar pronunciarse sobre lo concreto.

(5) D. Held, *Modelos de democracia*. Madrid, 1992. Alianza Universidad.

(6) Algunos autores se empeñan en seguir discutiendo sobre la democracia, agitando el espantajo de la «democracia del socialismo real» como experiencia fracasada que contraponen a la democracia realmente existente. Este es el caso de R. Cotarelo, *En torno a la democracia*. Madrid, 1990. Centro de Estudios Constitucionales.

## 2. La victoria de la democracia mínima es la victoria del Leviathan

La reformulación del contrato social, desde la perspectiva neoliberal, busca hacerse sobre la base de la privatización de lo público. No se trata de la manera en la que J. Stuart Mill planteaba el problema: reducción de las relaciones entre la personas a las del intercambio económico en el mercado y mínima interferencia del Estado. Es, más bien, la extensión de los mecanismos que relacionan la privacidad a toda la esfera de lo público. De hecho, el Estado —lo público— debe quedar reducido a su mínima expresión reguladora: garantizar la permanencia de los intercambios privados en un clima propicio. Es decir, policía, orden público y política exterior.

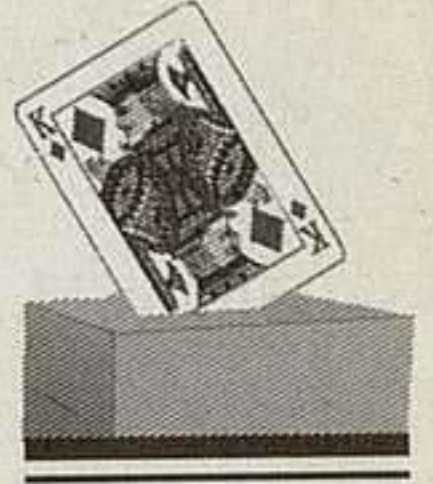
Pero para que esta práctica pudiera alcanzar plena coherencia, debiera darse sin cuerpos intermedios. La virtualidad y el fundamento de este nuevo contrato descansa en la relación directa —entre el individuo y el Estado. El mecanismo de la representación con sus partidos de masas desnaturaliza el pacto, pues pervierte en su mismo origen las relaciones privadas.

El hecho de que se consideren los partidos políticos y otros agregados como imprescindibles para el funcionamiento democrático, sugiere que sólo de esta manera, o fundamentalmente de esta manera, pueden estar representados los intereses. El individuo ilustrado del neoliberalismo es en realidad el sindicato, el partido, la asociación de vecinos o la confederación de organizaciones empresariales.

Precisamente este hecho sustantivo a la democracia de masas ha sido puesto de manifiesto por diferentes corrientes. En particular Weber y Schumpeter han sido los que mejor han reflejado esta *democracia del liderazgo plebiscitario*, cuyo correlato reaccionario ha sido Carl Schmitt. La democracia aparece como un mecanismo de selección de elites. No puede ser más que eso. La participación de los ciudadanos queda reducida a su habilidad para cambiar un gobierno por otro.

No han faltado, dentro de la concepción ultraliberal, los que han considerado a los sindicatos como distorsionadores de las relaciones de mercado, y han obrado de acuerdo a esta presunción. Así es que lo público, al servicio de lo privado, no reconoce más límites que garantizar la posibilidad de las relaciones privadas. En el contexto de una economía transnacional, intervenida por intereses de grupo, con la presencia de «Estados dentro de los Estados», como son las multinacionales, la democracia mínima es la democracia de las grandes corporaciones y de los intereses más poderosos. La evolución del Estado de derecho, en el sentido del control del uso de la fuerza, retrocede ante la necesidad de garantizar el libre juego de los intereses en concurso. La legitimidad es menos funcional que la legalidad.

La democracia mínima refuerza el Leviathan represivo y controlador.

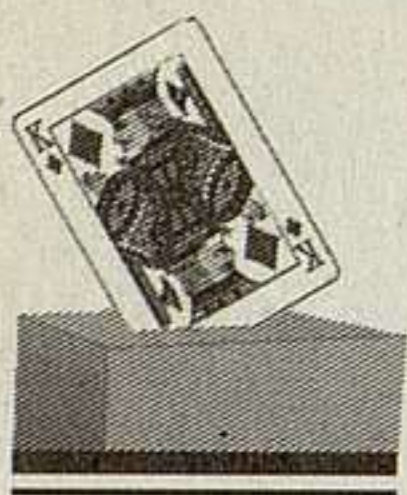


CRITICA  
DE LA POLITICA

---

El sentido y alcance de la democracia comprendida como «conjunto de procedimientos» es, entonces, garantizar un marco previsible para el desarrollo de lo privado y el alcance de intervención de lo público.

---



CRITICA  
DE LA POLITICA

### 3. *La victoria de la democracia mínima es la correspondencia con el estado asistencial mínimo*

La aplicación de políticas de intervención estatal, fundamentalmente tras la II Guerra Mundial, supuso de hecho la parte formal de un compromiso de estabilización de las sociedades capitalistas tras la profunda crisis de 1929. En síntesis, este pacto se fundamentaba en cuatro elementos (7):

- a. Paz social que no significaba ausencia de conflictos de intereses, pero que garantizaba un marco estable para la realización de los beneficios empresariales.
- b. Colaboración efectiva entre sindicatos y Gobierno.
- c. Centralización y capacidad estratégica de los sindicatos.
- d. Una política económica basada en un grado limitado de demanda y beneficios, junto con una política de mercado laboral activa y selectiva.

Este nuevo pacto social disparó las especulaciones sobre el fin de las crisis cíclicas de los sistemas económicos y permitió el vaticinio de los más felices horizontes utópicos. De hecho, el incremento permanente de la riqueza en las sociedades más avanzadas y del nivel de vida de los trabajadores se ofrecía como ejemplo del fin de la lucha de clases y de la transformación sustancial del capitalismo contemporáneo. De este momento son las teorías sobre el fin de las ideologías o sobre las sociedades postindustriales.

No obstante, el Estado del Bienestar fue pronto sometido a crítica. Desde el ámbito liberal, se postuló la idea del Estado sobrecargado. Junto al rechazo a la intromisión del Estado —de lo público— en la esfera de lo privado, se mantenía la idea de que en las circunstancias actuales el estado generaba una dinámica de elevadas y permanentes expectativas imposibles de cumplir.

La crisis del Estado del bienestar, tras las dos crisis energéticas de los años 70, han dado relevancia a este enfoque y hoy, de hecho, los otrora apologetas del Welfare State se esconden avergonzados de su pasado intervencionista. La práctica ha terminado por demostrar la disfuncionalidad que las políticas de intervención tenían para el proceso de acumulación capitalista. Por otra parte, los mecanismos de transnacionalización e integración económica requieren del fin de cualquier limitación contenida en las prerrogativas estatales.

Lo más curioso, sin embargo, es la justificación teórica para el desmantelamiento del estado asistencial. Tal y como Robert Nozick o Friedrich Hayek (8) lo postulan, la tesis central es que «sólo existen personas individuales con sus propias vidas individuales». de tal manera que las únicas instituciones políticas que pueden estar justificadas son las que apoyan el ámbito de la libertad, es decir, contribuyen a mantener la autonomía y los derechos individuales. El derecho a perseguir los propios fines está estrechamente relacionado con el derecho a la propiedad y a la acumulación de recursos. Ningún límite, si los beneficios conseguidos

(7) Fritz W. Schupl, *Socialdemocracia y crisis económica en Europa*. Valencia, 1990. Ediciones Alfons el Magnànim.

(8) *Op. cit.*, pp. 295-302.

lo son como resultado de transacciones abiertas y voluntarias entre individuos maduros y entendidos (sic). La práctica del Estado del bienestar demuestra generar, para estos autores, un gobierno coercitivo. Y la única intervención legítima del Estado es la provisión de normas que puedan servir a los individuos como instrumentos para la persecución de sus distintos fines. El mercado se convierte en el mecanismo sensible que asegura la elección colectiva sobre bases individuales.

Las nuevas necesidades de la reproducción capitalista han encontrado una concepción teórica que legitima el desmantelamiento del estado asistencial y que propone un nuevo pacto que sólo puede realizarse como democracia corporativa, pero sobre la base del debilitamiento máximo de la sociedad civil. El viejo mito liberal de una sociedad autorregulada se ha abandonado. Ya hemos comentado que este supuesto resulta de todo punto irreal en un mundo regido por complejas relaciones económicas formadas a partir de las estructuras monopolísticas y oligopolistas, corporaciones multinacionales, o las exigencias de competencia entre distintas áreas de intereses.

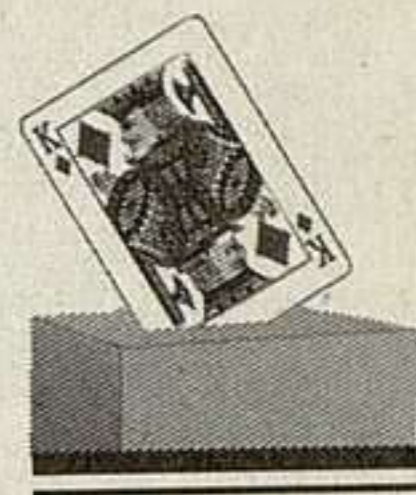
Su concepción de la democracia tiene como ejes centrales: un estado constitucional basado en el imperio de la ley, entendido como marco sujeto a principios mínimos pero inviolables, precisamente los que se refieren a la propiedad y a su uso y disfrute; una sociedad de libre mercado lo más extensa posible (la privatización de lo público); un liderazgo político efectivo guiado por los principios liberales (¿Margaret Thatcher o Alberto Fujimori?); restricción del papel de los grupos de interés, nuevo pacto global con reasignación de papeles a los diferentes sujetos políticos en el marco de una democracia corporativa.

La democracia mínima es la democracia de la liquidación del estado asistencial basado en un Estado fuerte que imponga con disciplina las transformaciones liberales (9).

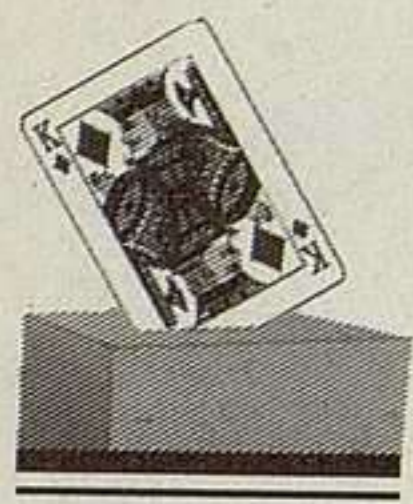
#### 4. ¿Qué capitalismo es compatible con qué democracia?

La discusión sobre cómo interpretar el papel del Estado y sus relaciones con la economía no ha dejado de motivar la reflexión de muchos autores. Particularmente desde el ámbito del marxismo se ha intentado poner de relieve que se trata de una relación necesaria y no accidental. La articulación de los distintos intereses económicos y el Estado resulta compleja y no determinada. En la concepción más fructífera del marxismo, esta articulación toma como referencia la independencia de sus distintas partes constituyentes: intereses económicos, partidos y otros grupos de presión, burocracia, etc. En síntesis, la tesis es que el Estado ejerce su poder tratando de salvaguardar el propio marco de producción capitalista. El Estado se encuentra así limitado en su capacidad para resolver problemas económicos, sociales y políticos a la constante básica de la dinámica capitalista: la reproducción ampliada. Se trata de una relación tensa y compleja que exige del Estado una permanente autoadaptación a las nuevas condiciones.

(9) *Op. cit.* 2 y también Norman Johnson, *El Estado del Bienestar, debate actual*. Informes MOPT. 1991.



CRITICA  
DE LA POLITICA



CRITICA  
DE LA POLITICA

Naturalmente, el tema ha conocido muchos desarrollos y uno de ellos ha sido resolver todo de un plumazo diciendo que el capitalismo ha demostrado ser completamente compatible con la democracia. En primer lugar, esta tesis de foto fija no nos informa sobre las transformaciones profundas y constantes que se han dado en esta relación. Quizá, precisamente, lo más significativo resulta que se ha tratado de relaciones permanentemente mediatizadas y modificables. ¿Qué capitalismo y qué democracia debemos tomar como ejemplo: la República de Weimar, la Restauración española, la II República, los EE.UU. o Corea del sur? Ocurre además que el capitalismo ha demostrado ser maravillosamente compatible con el fascismo y otras fórmulas de gobierno dictatorial: la Alemania de Hitler, el Chile de Pinochet y ahora el Perú de Fujimori. Lo que nos aparece entonces es que el elemento móvil, prescindible en esta relación es precisamente la democracia y no el capitalismo. Para mayor evidencia vale contemplar la realidad de los países ex socialistas. Por lo que parece la democracia, incluso al uso representativo ya conocido, se está mostrando muy poco apropiada para producir la reimplantación del mercado y de sus instituciones. En nombre de la modernización se saluda la aparición de un liderazgo fuerte con derecho a vulnerar la constitucionalidad. Prestamos poca atención a esos laboratorios del futuro que, respecto al comportamiento político, son los países del Este. Pero eso merecería un estudio aparte.

En fin, lo que parece obvio es el papel que el Estado cumple en el mantenimiento de las condiciones de reproducción de la economía capitalista. Cuando las condiciones han permitido un pacto social de amplio calado, éste se ha producido. Cuando las nuevas condiciones exigen el desmantelamiento de las políticas asistenciales acudiendo a medidas de disciplinamiento de los trabajadores, mediante el uso de las políticas de desempleo, de intervención en el mercado de trabajo, etcétera... el Estado cumple con fidelidad su papel. Sin pestañear.

---

La evolución del Estado de derecho, en el sentido del control del uso de la fuerza, retrocede ante la necesidad de garantizar el libre juego de los intereses en concurso. La legitimidad es menos funcional que la legalidad.

---

##### 5. *La democracia mínima son las promesas incumplidas de la democracia*

La contrastación entre los ideales democráticos presentes en los primeros liberales y la realidad de la democracia mínima resulta ilustrativa de la evolución de la democracia.

La teoría procedimental demuestra su faz minimalista y residual ante el empuje de una realidad que ha caminado por derroteros bien diferentes de los soñados. La democracia contemporánea ha operado una verdadera revancha de los intereses sobre la representación política. El particularismo de la sociedad civil ha triunfado sobre el generalismo de la representación pública. La evidencia de esta victoria se encuentra precisamente en los componentes más señalados de la democracia de masas: los cuerpos intermedios. El sistema neocorporativo con su relación triangular deslegitima el mecanismo representativo y refuerza otras tendencias no deseadas. Entre éstas el incremento del poder de las élites. La poliarquía, la multiplicación de los centros de poder, coloca



en el centro de la actividad política la negociación y el compromiso que, lógicamente, sólo pueden ser realizados por las elites de las organizaciones. Los procesos de decisión participativa se reducen a elegir con mayor o menor tino a estas elites. Asociado a esta cuestión, está la incapacidad de las democracias contemporáneas para eliminar los poderes invisibles. La publicidad de la gestión estatal de los asuntos públicos se pierde a menudo en las cloacas de la democracia y en el oscurantismo ante temas que son de interés general. La democracia mínima, en efecto, ha multiplicado la existencia de mecanismos de control y observación de la privacidad de los ciudadanos y ha reforzado la capacidad de la burocracia para intervenir en las manifestaciones de libertad de los individuos. Estos y otros factores han venido a abundar en el descrédito de la política y de los políticos. Una desconfianza escasamente articulada desde el plano teórico y que se manifiesta en la apatía ante el hecho participativo. De otra parte observamos el incremento del voto de intercambio —una nueva revancha de lo particular sobre lo general—, dando origen a fenómenos como el voto cautivo o la democracia subsidiada.

La democracia mínima se configura así como las promesas incumplidas de la democracia. La democracia mínima es la democracia posible y la asunción de esta realidad sugiere la versión minimalista de la definición de democracia.

## 6. La democracia mínima y la crisis de civilización

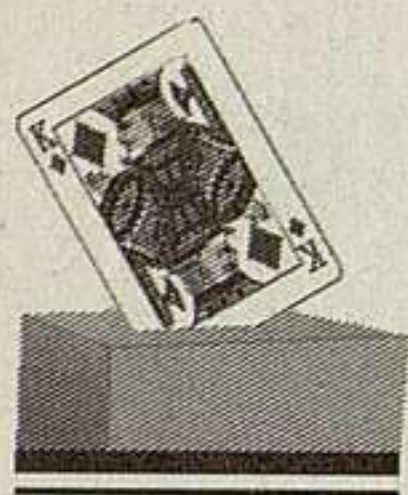
¿Por qué crisis de civilización? Porque parece claro que los pilares que han configurado y dado sentido a nuestro hecho civilizatorio han perdido toda su capacidad proyectiva en el terreno práctico. Estamos al borde de un abismo con la marcha atrás frenada por intereses y fuerzas muy poderosas. No sabemos si Marx sonríe desde su tumba, pero si afirmamos que el capitalismo se demuestra como incapaz de autorregular sus elementos más destructivos. Su incapacidad de autorregulación compromete el futuro de la humanidad. A pesar de J. F. Revel y de otros apologetas del orden capitalista, no tenemos ninguna certeza de qué seguirá ocurriendo en este planeta en los años siguientes.

Deseo obviar con total consciencia el rosario de sufrimientos y padecimientos a los que se enfrenta la humanidad. Sugiero nada más echar un vistazo a algunos de los informes que diferentes organismos oficiales u oficiosos publican sobre la situación del planeta. Pero si los retos son insoslayables, las respuestas se abren paso con una lentitud suicida. ¿Quiénes son los responsables? Aparentemente los gobiernos. Pero si analizamos con más cuidado volveremos a encontrarnos la articulación compleja de los intereses estatales y de las grandes multinacionales. El Estado al servicio de la reproducción del sistema.

Naturalmente, la situación plantea también un reto a las fuerzas progresistas. Por lo que parece, las salidas de la situación sugieren altas dosis de centralización y el carácter perentoriamente ejecutivo de la toma de algunas decisiones. Ambas situaciones casan mal con la concepción participativa de la democracia. Pero si bien estamos dispuestos a buscar para dar respuesta a este y otros interrogantes, lo que parece ofrecer pocas dudas es la incompatibilidad demostrada del capitalismo con una gestión responsable de los recursos energéticos. Las



CRITICA  
DE LA POLITICA



CRITICA  
DE LA POLITICA

leyes del mercado han demostrado ser groseramente incapaces de pensar en términos de futuro y sólo tenemos que asomarnos a la ventana para comprobar sus efectos.

La democracia mínima con su carga de promesas incumplidas y su perfil débil y resignado ofrece un instrumento propicio para la inconsciencia planetaria. La democracia mínima es la democracia de las multinacionales en la crisis de civilización.

### 7. *¿Cómo envejeceremos en la democracia mínima?*

No lo sabemos. Podemos suponer e imaginar cambios en la realidad que ahora vivimos o puede que todo transcurra tal y como ahora se nos aparece.

Si ocurre lo segundo, podemos suponer que veremos reforzadas algunas de las tendencias más poderosas en las circunstancias actuales. La primera es el debilitamiento institucional de los cuerpos intermedios que no contribuyan a la legitimación del nuevo pacto social. La versión minimalista de la democracia de-

muestra tener poco aprecio y sí muchas observaciones críticas a sus intromisiones poco justificables. No obstante, no parece que se debilite el fundamento neocorporativo de la moderna democracia. Los procesos de transnacionalización económica y las modernas tecnologías hacen aparecer nuevos agentes y grupos que buscarán la satisfacción de sus intereses en la negociación directa con los poderes públicos. La pérdida de sustancia de la soberanía popular se verá aumentada con estos hechos. Los mecanismos de representación tendrán cada vez menos incidencia real en la toma de decisiones. El poder de las elites se refuerza. El perfil represivo y disciplinador se hará más evidente; no sólo mediante el incremento de los mecanismos directamente coercitivos, sino también de los persuasivos: la moral y la religión. La videncia simbólica que el Estado ejerce conocerá nuevos desarrollos.

En fin, la presencia de algunos o de todos estos fenómenos no implica necesariamente ninguna crisis de legitimidad del orden conocido. Sí puede ocurrir que en las orillas, cada vez más amplias del sistema, se den respuestas violentas, reactivas y sin perspectiva. Pero el núcleo fundamental sobre el que se apoya el consenso del sistema: las viejas y nuevas clases medias, los trabajadores estables y bien remunerados y las elites dominantes, puede permanecer unido sin fisuras notables en torno a las cuestiones centrales que dan sentido al orden vigente.

Caben también otras combinaciones, menos probables pero no imposibles. Si por unas u otras razones el consenso se quebranta, no podemos predecir en qué sentido se romperá ni qué dirección tomará ese proceso. Quede esto como una ficción especulativa que es obligatorio anotar.

---

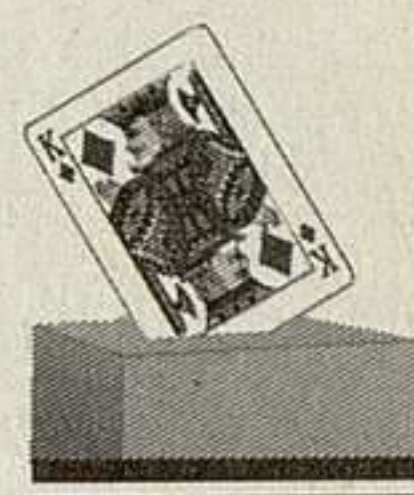
Las nuevas necesidades de la reproducción capitalista han encontrado una concepción teórica que legitima el desmantelamiento del estado asistencial y que propone un nuevo pacto que sólo puede realizarse como democracia corporativa, pero sobre la base del debilitamiento máximo de la sociedad civil.

---

### A modo de conclusiones

La derrota evidente y completa de la concepción del Estado como instrumento para la realización de un proyecto ideal concebido y dirigido por una minoría no admite discusión. Probablemente no hemos agotado todas posibilidades de análisis que se ofrecen a nuestros ojos para comprender los mecanismos concretos que produjeron la derrota del Estado-partido. Sería muy importante también saber qué mecanismos han operado para hacer del occidente europeo la referencia que ha catalizado las ansias liberadoras de esos pueblos. Entre lo que nos toca analizar figura la paradoja aparente de la imposición mediante mecanismos autoritarios del mecanismo de mercado. En fin, estos y otros temas no pueden ocultarnos que la democracia aparentemente victoriosa está plagada de problemas. Entre otras razones porque la versión que ha conseguido mayor grado de consenso es la que ofrece el perfil más débil y más resignado, propio de la filosofía de la posmodernidad. Sólo que en este caso nos jugamos algo más que aproximaciones estéticas a la realidad.

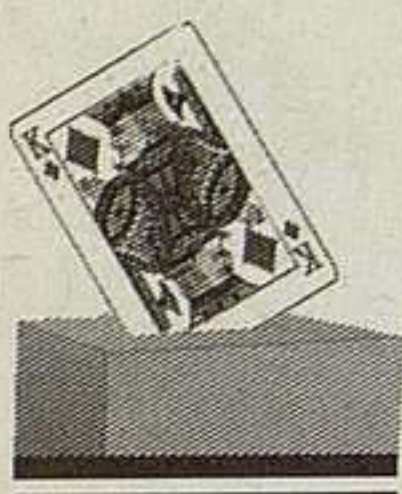
Difícilmente podremos pretender elaborar «una teoría de la democracia», si por tal cosa entendemos una teoría omnicomprendensiva y globalizadora de todas las aportaciones hasta ahora producidas. Entre otras razones porque la proximidad de este tema al núcleo fuerte del poder del Estado implica de inmediato razones ideológicas. Pero desde la izquierda queda el reto de articular una reflexión a fondo sobre la democracia en el marco de una teoría de la política que difícilmente encontraremos en nuestros clásicos. Se trata de una necesidad toda vez que hemos comprendido que *la cuestión de la democracia* se ha convertido en uno de los ejes sobre los que tendrá sentido pensar el futuro, si nos dejan intentarlo. ■



CRITICA  
DE LA POLITICA



Mujer sentada I.  
Joan Miró



CRITICA  
DE LA POLITICA

# Sujetos sociales y políticos de la transformación

Luccio Magri

Sujetos sociales y políticos de la transformación: el tema que se me ha encomendado habría que afrontarlo en dos planos distintos.

Ante todo se podría y debería afrontar en términos teóricos y con una perspectiva a largo plazo, para tratar de redefinir las que denominábamos tradicionalmente «fuerzas motrices de la revolución» o, gramscianamente, «bloque histórico anticapitalista».

Pero como este congreso, por lo que he visto, se orienta más bien hacia un debate político ligado a la actualidad, me parece inoportuno afrontarlo desde ese punto de vista, aun admitiendo que yo fuera capaz de hacerlo.

Pero no puedo evitar anteponer algunas consideraciones generales y de fondo que acaso sean ser útiles para un discurso más concreto y próximo.

1) El problema del sujeto revolucionario, de sus bases materiales, siempre ha sido fundamental en el marxismo; de él dependía su ambición de describir y organizar un movimiento real y no de proponerse como un ideal que señalar a la sociedad. Pero ha sido también, por otra parte, el punto menos profundizado y el más controvertido y nunca resuelto. En efecto, y no por azar, incluso en las cotas más altas del movimiento obrero, cuando el sujeto social parecía enjundioso y evidente, ha reaparecido de continuo la paradoja: allá donde la industrialización estaba más avanzada, la lucha obrera actuaba en último extremo como elemento estimulador y regulador del desarrollo capitalista (es la historia de la socialdemocracia), y en cambio allá donde el desarrollo estaba bloqueado, la clase obrera, minoritaria, podía adueñarse del poder político, aunque asumiendo ante todo el objetivo de completar una fallida revolución burguesa (reforma agraria, independencia nacional), y después se veía obligada a ejercer el poder, no directamente, sino a través de un partido y un Estado que se separaban de ella y al final distorsionaban su papel social (es la historia de la Revolución de Octubre).

Hoy —tras el derrumbamiento de la sociedad del Este y la reestructuración capitalista de los años ochenta— esta dificultad de identificar al sujeto de la transformación se presenta de nuevo y en forma aún más radical.

Es posible, ciertamente, demostrar que el moderno desarrollo capitalista no sólo plantea de forma nueva y agudísima ciertas contradicciones materiales (Nor-

te y Sur del mundo, marginación y nuevas pobreza en el propio interior de las metrópolis, polarización en la distribución de la renta y el poder), sino que plantea otras inéditas y radicales (el desastre medioambiental, la alienación del trabajo y el consumo, la barbarie de las relaciones interpersonales). Los temas más radicales de la crítica de Marx al capitalismo (crítica de la producción por la producción, del trabajo alienado, de la democracia delegada) aparecen así, por vez primera, históricamente maduros.

Cabe asimismo comprender que existen hoy muchas condiciones objetivas en las que basar —teórica y prácticamente— una idea de sociedad radicalmente alternativa: la extraordinaria potencialidad del progreso tecnológico y científico, la difusión de la instrucción y la información, la aparición de nuevas necesidades, la unificación del mercado por encima de las fronteras nacionales.

Por ello no semeja puramente utópico, ni irracional, hablar de una nueva actualidad de Marx y el comunismo, aunque dando obviamente a estas palabras un significado que corrige profundamente la ortodoxia de la vulgata marxista (esto es, liberándolas del economicismo y del estatalismo de los que adolecieron por igual la Segunda y la Tercera Internacional).

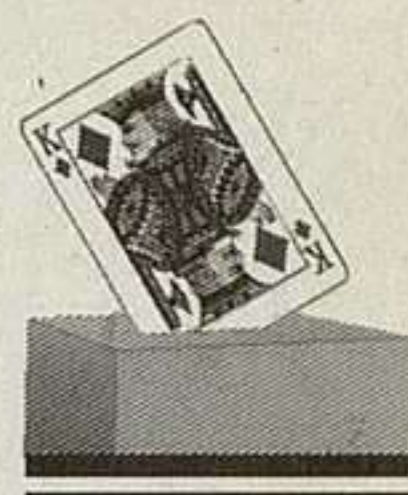
El punto en torno al cual tanteamos aún a ciegas, e incluso en el que nos topamos con una contradicción en apariencia insoluble, atañe más que nunca al problema del sujeto histórico capaz de pensar, imponer y gestionar una transformación tan radical.

Por un lado, en efecto, parecen crecer en la sociedad fuerzas antagonistas potencialmente más vastas y radicales: el inmenso semiproletariado marginal del Tercer Mundo, la marginación social y el desempleo estructural en Occidente, la «proletarización» de los «intelectuales masa» y, por último, nuevos movimientos, transversales a las diversas clases pero portadores de una crítica radical al modelo de vida y a los valores ideológicos del sistema (feminismo, ecologismo, no violencia). Más aún, cabe decir que por primera vez figuras sociales de masas, distintas del proletariado industrial, expresan necesidades y culturas no encaminadas sólo al desarrollo y la modernización del sistema, sino a su superación; esto es, no se presentan como meros «aliados» de la clase obrera, sino como parte de un bloque social alternativo, y contribuyen cualitativamente a él.

No obstante, por otro lado comprobamos a diario que tal posibilidad sigue siendo sólo virtual. Porque el moderno capitalismo muestra una extraordinaria capacidad de «enterrar a su enterrador». Esto ocurre a través de muchos métodos y con muchos instrumentos que no viene a cuento enumerar y analizar ahora, aunque se pueden reagrupar en tres procesos distintos.

Ante todo, un proceso de continua descomposición de la estratificación social: reducción de la clase obrera con un trabajo estable en la gran industria, ampliación del abanico de funciones productivas y de las rentas entre los trabajadores asalariados, multiplicación de las figuras sociales autónomas organizadas a través del mercado, disgregación social y cultural, hasta desembocar en la desesperación y el embrutecimiento de los marginados.

En segundo lugar, un proceso de integración social y de manipulación de las conciencias: papel omnipresente de los *mass media*, descualificación de la es-



CRITICA  
DE LA POLITICA

cuela masiva, tecnificación y parcelación de la cultura, incluso de la de alto nivel, masificación manipulada de los estilos de vida.

Y por último, un proceso de transferencia del poder y de las decisiones a cada vez más pocas manos, o a mecanismos casi indestructibles y sólo aparentemente objetivos, como el mercado mundial, que despojan de peso y significado al conflicto social allá donde éste da los primeros pasos.

Todo esto hace sumamente ardua la formación de una cultura y una organización alternativas, dispersa el conflicto de clase y lo vuelve cada vez más corporativo, anclado en reivindicaciones inmediatas fácilmente reguladas por la compatibilidad de las políticas económicas; y, por otra parte, parcela los «nuevos movimientos» y los hace oscilar entre objetivos sumamente concretos, aunque circunscritos y proclamaciones ideológicas. La sociedad, en resumen, es enormemente conflictiva, pero el conflicto no se sedimenta en un proyecto alternativo, en una organización, en una nueva clase dirigente.

He hecho este rápido razonamiento para poner en claro dos conclusiones, importantes incluso desde un punto de vista inmediatamente político. Son éstas:

- 1) El bloque social anticapitalista, que todavía hace cincuenta años podía ser representado con la fórmula «obreros-campesinos» (más las alianzas subordinantes de la pequeña burguesía intelectual) tiene, hoy como protagonistas igualmente esenciales, por un lado, el trabajo asalariado con sus diversas articulaciones y, por otro, nuevos sujetos que emergen de las contradicciones cualitativas, ante todo el movimiento ecologista y el de liberación de la mujer. Agrego —aunque no dispongo aquí de la posibilidad de rozar siquiera el tema— que no menos importante,

para establecer la cualidad y las perspectivas de dicho bloque, es la relación que logra establecer con otro sujeto, a su vez no menos transformado por la historia reciente, o sea, el Sur del mundo. Es preciso subrayarlo porque el más grave límite de toda la riqueza europea es hoy justamente el eurocentrismo, la incapacidad de medirse con la mayor contradicción de nuestra época: el Norte y el Sur.

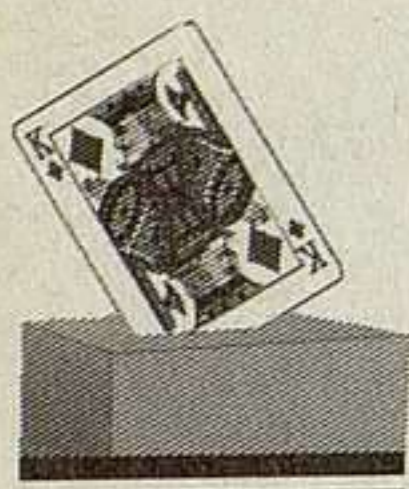
- 2) No existe, pues, la menor posibilidad de identificar un solo sujeto, mayoritario y cohesionado, en cuya figura social inmediata, en cuya función productiva se encuentre la capacidad de expresar y unificar la pluralidad de contradicciones que emergen en la sociedad: no puede serlo la clase obrera industrial y no se puede encontrar, con mayor razón, quien la sustituya en ese papel.

Tampoco existe la posibilidad de sumar, en su inmediatez, las reivindicaciones materiales y las culturas espontáneas de los diversos sujetos anticapitalistas. Más aún, tales reivindicaciones y culturas están a menudo enfrentadas entre sí (desarrollo y ambiente, consumo individual y consumo social, y así sucesivamente). La unidad de un bloque social anticapitalista sólo se puede realizar, pues, en torno a un proyecto, y pasa a través de una mediación político-cultural que transforme las figuras sociales que potencialmente lo componen, superando sus ambigüedades. En este sentido nunca han sido tan decisivos co-

---

## Los temas más radicales de la crítica de Marx al capitalismo aparecen así, por primera vez, históricamente maduros.

---



CRITICA  
DE LA POLITICA

mo hoy los temas gramscianos de la economía, del bloque histórico, del partido como intelectual colectivo. Una izquierda que se limite a representar necesidades y protestas está derrotada de antemano. Es importante subrayarlo porque en la izquierda europea de hoy, o al menos en esa parte de ella que no se ha allanado a la pura cogestión del poder, está sumamente difundida la convicción de que cabe prescindir de todo esto. La crítica sacrosanta a cierto marxismo totalizador, a cierto tipo de partido centralista, se ha convertido en una rendición incondicional ante el empirismo y en una acrítica confianza en la pluralidad casual del conflicto.

Sin embargo, la formación de un bloque histórico, la definición de un proyecto alternativo no pueden avanzar sólo o fundamentalmente dentro del recinto de una subjetividad organizada, el «moderno príncipe» de Gramsci, justamente. Deben hallar bases materiales, avanzar mediante una práctica social que incida en las formas de producción y reproducción. Crecimiento de espacios democráticos efectivos, de capacidad de intervención masiva sobre la organización económica, transformación de la escuela y la cultura, políticas de gestión ambiental y del territorio, etc.: algo tan material como podía serlo la gran industria y la lucha sindical para la clase obrera en la fase clásica.

Sin objetivos intermedios, y éxitos reales al perseguirlos, no es posible, pues, construir un sujeto anticapitalista real y triunfante.

En este sentido vuelve a plantearse el tema de las «reformas», emancipado del gradualismo sin finalidad, y no en oposición, sino como premisa necesaria de una «ruptura», emancipada a su vez de la ilusión jacobina.

El comunismo, justamente por ser más radical, se presenta como un proceso histórico social, no como una «toma del poder *una tantum*».

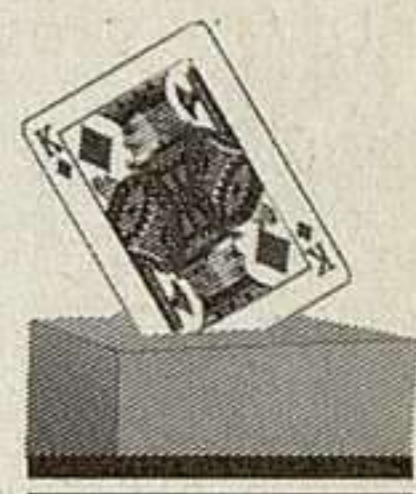
• • •

De «sujetos sociales y políticos de la transformación» se puede y se debe hablar también; sin embargo, en términos más cercanos y concretos, esto es con relación a la fase específica que estamos viviendo en Europa.

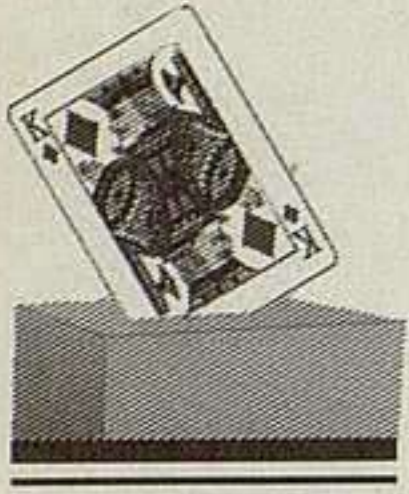
También en este plano nos hallamos ante una contradicción similar a la otra de la que antes hablaba en términos generales y estratégicos. Europa, en su conjunto, y casi todos los grandes países europeos, están viviendo, en efecto, una fase de profundos trastornos y agudos conflictos sociales y nacionales; basta pensar en la oleada de huelgas y protestas difundida por Italia en los últimos meses, como no se recordaba otra igual desde hace más de un decenio; o en el enfrentamiento provocado en la opinión pública de muchos países por el tratado de Maastricht.

Y, sin embargo, eso no parece producir en absoluto una recuperación de la iniciativa y la unidad en las formaciones de izquierda; comprobamos, por el contrario, un aumento de la fragmentación y un debilitamiento social y político.

Los grandes partidos socialdemócratas (incluso los que en los años ochenta habían empezado a criticar experiencias pasadas y a buscar una nueva identidad más antagonista, el SPD, el Labour Party, los escandinavos) pierden fuerza



CRITICA  
DE LA POLITICA



CRITICA  
DE LA POLITICA

y semejan retranquearse en posiciones más moderadas y aceptar el terreno de la cogestión con las fuerzas conservadoras. Los partidos verdes se estancan allá donde habían adquirido un carácter más marcado de izquierdas (Alemania), o se sitúan al margen del choque social y político entre derechas e izquierdas (Inglaterra, Francia, Italia). Los partidos comunistas, todavía bajo el golpe del derrumbamiento del Este, han sufrido graves escisiones, pueden sufrir otras y comienzan apenas a buscar nuevos caminos. Los sindicatos atraviesan una dura crisis, no consiguen ya representar unitariamente el abigarrado mundo del trabajo asalariado, y soportan las crecientes críticas o el alejamiento de sus propias bases obreras.

Así pues, el malestar social, que aumenta, y la protesta política, que aumenta asimismo, adoptan caracteres confusos y a menudo turbios, siguen en casi todas partes la vía del localismo, del conflicto étnico y regional, o incluso del racismo y el antiparlamentarismo.

La pregunta es: ¿se trata sólo de una dificultad coyuntural (tanto en la vertiente de las clases dominantes como en la de la izquierda)? ¿De una fase de ajuste tras el gran terremoto, pasada la cual se reanudará una fase de expansión capitalista, y pasada la cual una izquierda democrática se encontrará con renovadas fuerzas y con una posibilidad de gobierno? Muchos siguen pensando así, los mismos que después del 89 se hicieron unas ilusiones tan exageradas como superficiales. Yo creo en cambio que nos hallamos ante una crisis estructural, orgánica, algo que recuerda los años treinta, y en el curso de la cual madurarán las condiciones para transformaciones profundas, o bien se crearán las condiciones de un duradero giro a la derecha, abiertamente autoritario, si no reaccionario.

No tengo tiempo ahora de argumentar a fondo este juicio, ni mucho menos de sacar todas sus consecuencias. Me limitaré, por ende, a algunas consideraciones esenciales, refiriéndome particularmente a un caso concreto, el italiano, no sólo porque lo conozco más directamente, sino porque probablemente anuncia y resalta algunas tendencias generales.

1) La crisis económica con la que se cierra la década reganiana no sólo es más grave y más rápida en cuanto se previó, sino que no es en absoluto coyuntural. Tiene una historia a sus espaldas. Se inició a mediados de los años setenta con el agotamiento de lo que se definía como ciclo fordista-keynesiano. El sistema capitalista reaccionó ante ella con sucesivas respuestas, cada una de las cuales ha resuelto ciertos problemas aunque creando, por su propio funcionamiento, problemas nuevos y más graves.

El primer período (1974-1979) se caracterizó por una «renovación en la continuidad»: pese a empezar a ejercer una presión sobre el salario y el poder sindical, el gobierno y la patronal intentaron mantener en pie el viejo mecanismo del desarrollo, sosteniendo la demanda y tratando de reciclar los recursos liberados por la crisis del petróleo en inversiones productivas hacia el Este y el Tercer Mundo, o en apoyo de la descentralización industrial. Esto obtuvo notables resultados, sobre todo en ciertos países en vías de desarrollo, los llamados NICS, y en algunos países europeos —Italia y España, por ejemplo—. Pero no bastó para restablecer las condiciones generales de rentabilidad, ni para detener la inflación, y dejó tras sí un ya elevado en-



deudamiento. Se puso entonces en marcha, con Reagan, una segunda fase: general y brutal reducción del crédito y del gasto social para reducir el empleo, seleccionar las empresas vitales y obligar a los países acreedores a pagar las deudas. Tal terapia de choque alcanzó sus objetivos inmediatos, pero a costa de provocar la mayor depresión de la posguerra, arriesgándose a un *crack*.

A partir de 1983 una nueva política reaganiana mantuvo algunos elementos de fondo de la anterior (recortes del gasto social, desregulación del mercado de trabajo, presión sobre la deuda del Tercer Mundo), pero al mismo tiempo operó un giro de ciento ochenta grados en el frente del sostén de la demanda interna. Una especie de keynesismo en versión conservadora: sostén del gasto público, pero encaminado al rearme o a las desgravaciones fiscales, y financiado no con la emisión de moneda, sino con el endeudamiento público a altos tipos de interés.

Eso ha permitido a los Estados Unidos vivir durante diez años «por encima de sus medios», sosteniendo artificialmente el consumo individual o creando nuevo empleo en sectores de baja productividad, mediante el endeudamiento interno y sobre todo externo.

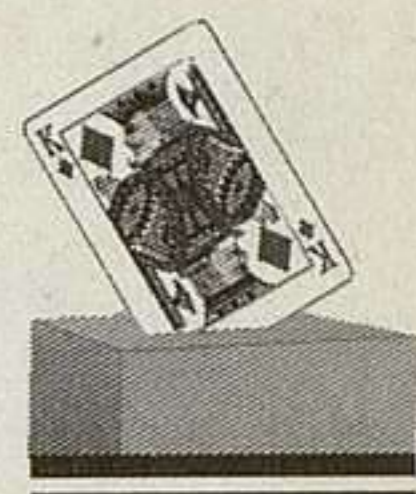
Y permitió simétricamente a Europa —que recortaba también salarios y gastos sociales— desarrollar su propia base industrial, aunque orientándola a las exportaciones a los Estados Unidos. El precio ha sido muy alto desde el punto de vista estructural, no sólo en términos sociales (por ejemplo, desempleo masivo), sino también para la economía. Alto para la economía estadounidense, que se ha desindustrializado y ha visto crecer de forma anómala su doble déficit, el presupuestario y el comercial. Altísimo, evidentemente, para el Tercer Mundo, estrangulado por los intereses y los pagos de la deuda. Pero también alto para Europa, que se ha vinculado a posibilidades precarias de exportación, asistió a la acentuación de los desequilibrios regionales en su interior y se vio arrastrada por el camino de los tipos de interés muy elevados.

En el momento, pues, en que el «milagro americano» llega —como debía— al final del trayecto, el globo especulativo se desinfla, América entra en recesión y tiene que sanear su equilibrio, y para Europa comienzan los problemas.

Y son problemas estructurales. Enlazados, por un lado, con el endeudamiento y los altos tipos de interés.

Italia, por ejemplo, ha llegado ya a dos mil billones de deuda pública (el 108 del PIB), por la que paga anualmente casi doscientos billones de intereses pasivos (más que todo el déficit público); pero la deuda pesa también sobre países menos catastróficos, y en cualquier caso el tipo medio de interés supera ya en tres o cuatro veces la tasa de crecimiento de la renta nacional.

Esto produce un gigantesco y automático proceso de redistribución de la renta entre las clases (porque los que se embolsan los intereses no son los mismos que pagan los tipos), pero provoca también un bloqueo de las inversiones, sal-

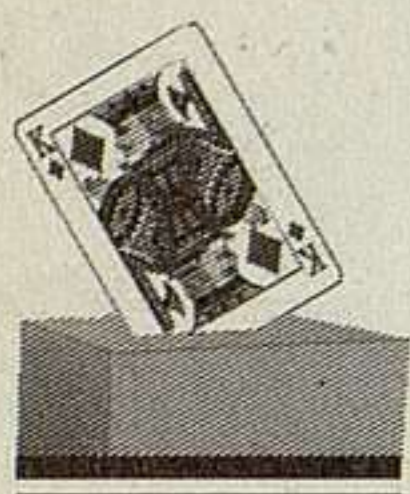


CRITICA  
DE LA POLITICA

---

La unidad de un bloque social anticapitalista sólo se puede realizar en torno a un proyecto, y pasa a través de una mediación político-cultural que transforme las figuras sociales que lo componen.

---



CRITICA  
DE LA POLITICA

vo en las inversiones en empleos especulativos y de rentabilidad inmediata. Se crea, pues, una creciente contradicción, no sólo entre capital y trabajo (la tasa de beneficios debe crecer para remunerar al capital financiero), sino también entre beneficios y rentas, porque los recortes salariales no son suficientes para resolver el problema. Pero el sistema no está en condiciones de afrontarla y resolverla, porque mientras tanto el bloque social dominante se ha transformado (del compromiso fordista obreros-capital, al compromiso capital industrial-renta financiera difusa); y porque, por otra parte, la internacionalización del mercado financiero brinda a la renta una perfecta arma de chantaje, la posibilidad de desplazar capitales monetarios de un país a otro sobre la base de los tipos de interés y las facilidades fiscales.

Pero las dificultades son igualmente estructurales, en este momento, en la vertiente de la economía real. La esperanza del sistema productivo, enormemente concentrado en la industria exportadora y en la innovación tecnológica con bajo empleo, se basaba en efecto en la hipótesis de adquisición de nuevas áreas del mundo, de nuevas salidas que sustituyeran al *boom* americano; pero entretanto el derrumbamiento de los regímenes del Este, en lugar de dar paso a una recuperación productiva y a nuevas capacidades de consumo, ha desembocado en la desintegración y el colapso, mientras que el Tercer Mundo no da señales de recuperarse del *shock* reganiano. Y, por lo tanto, las nuevas y más duras políticas de austeridad que los países europeos se imponen para afrontar al *crack* financiero, aunque no bastan para resolverlo, se suman al estancamiento mundial y se precipitan hacia la recesión, el desempleo y la crisis, incluso de sectores industriales avanzados.

Además, se acentúa un proceso selectivo, de concentración de los recursos y oportunidades en las regiones y los países más fuertes, con una creciente prioridad de las conveniencias de las empresas fuertes sobre las conveniencias globales de la productividad social, y con una prioridad de las conveniencias del capital financiero y el equilibrio monetario sobre las de la economía real.

Este es el contenido económico real del tratado de Maastricht y eso explica que, contra las intenciones proclamadas, no esté acelerando la unificación de Europa, sino su descomposición en las llamadas «dos velocidades».

2) La crisis económica se complica y agrava, porque se conjuga con las dificultades del sistema político y de las instituciones. En efecto, en el momento de su aparente triunfo, la democracia parlamentaria ha llegado a una profunda crisis de representación y de eficacia.

También ella tiene una historia a las espaldas. Se inició hace casi veinte años: por un lado, la fragmentación producida en el cuerpo social, la degeneración parasitaria y corporativa del gasto público, la burocratización de partidos y sindicatos; por otro, un excedente incontrolable de demandas sociales y derechos de veto, esto es, como contrapoder difuso que no conseguía sin embargo convertirse en alternativo. No hay quien no recuerde el tan lúcido como reaccionario análisis de la Trilateral sobre el conflicto entre democracia y desarrollo a mediados de los años setenta.

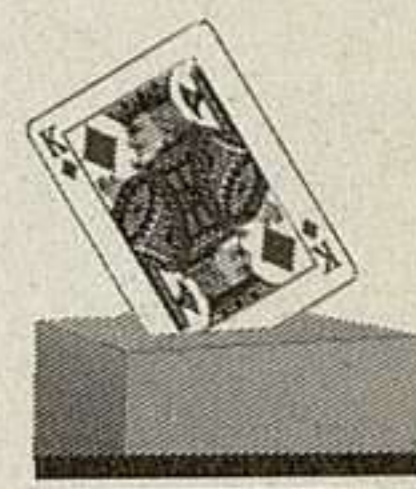
El sistema puso remedio a aquella crisis de forma no muy visible, aunque sí radical. Es decir, no sólo mediante una redistribución de la renta y el poder económico que arrolló muchas de las conquistas conseguidas por los sindicatos, si-

no también directamente mediante un doble proceso de neutralización de las instituciones políticas democráticas. Ante todo, con la gradual aunque rápida transferencia de las decisiones fundamentales a sedes independientes de la soberanía popular, esto es a instituciones internacionales (Fondo Monetario, Bancos Centrales, CEE), o a manos de las multinacionales y de los centros financieros privados. En segundo lugar, mediante la desestructuración del sujeto político popular que hubiera debido ejercer la soberanía: concentración y uso manipulado de los *media*, política espectáculo, y papel de los líderes carismáticos en sustitución de las organizaciones de masas. En algunos países, donde el sistema político se orientaba ya en este sentido, el proceso prosiguió de forma más rápida y lineal; en otros, como Italia, donde persistía una fuerte tradición participativa de las masas, tropezó con mayores obstáculos y debió utilizar métodos más turbios (el trueque de votos, la corrupción, los poderes ocultos), pero hoy intenta arribar a puerto liquidando la representación proporcional y apuntando hacia la república presidencial.

Todo esto funcionó mientras los mecanismos espontáneos de la reestructuración capitalista se bastaban a sí mismos y el gobierno político debía sólo limitarse a sostenerlos; pero no es suficiente para garantizar un poder político realmente autónomo frente a los intereses inmediatos de los diversos sectores de la clase dominante, cuando es preciso en cambio, también para el sistema, afrontar problemas de fondo. Y no sólo eso. Este modo de «soslayar» el problema de la democracia ha puesto a su vez en marcha efectos perversos: una atomización de la opinión pública, una selección a la inversa de las clases dirigentes, una decadencia general de la cultura política y los grupos sociales: a un poder concentrado se ha contrapuesto una sociedad ingobernable. En el momento, pues, en que desaparecen los dos grandes factores de cohesión que habían actuado como tendencia contraria (es decir, el desarrollo continuo de la renta que hay que distribuir y el «enemigo exterior» contra el cual unirse), se producen por doquier en Occidente un colapso de credibilidad de la clase política y una revuelta social que adopta las formas más irracionales y confusas. Desde el fenómeno Perrot en los Estados Unidos, a la Lega Nord en Italia, al lepenismo en Francia, a la xenofobia en Alemania.

También desde este punto de vista es significativa la experiencia del tratado de Maastricht: representa la suma expresión de una Europa organizada en instituciones separadas de la soberanía popular, pero después se encuentra, y no por casualidad, con el rechazo de una mayoría del pueblo, en contra de los partidos y los parlamentos y sin contar con ellos.

3) Si son éstos, como creo que lo son, los ramos fundamentales de las convulsiones que sufre hoy Europa (he tenido necesariamente que dejar de lado toda consideración sobre las conexiones con lo que sucede en el Este y el Sur, y sobre las tensiones antiimperialistas entre las diversas áreas del mundo, pues no

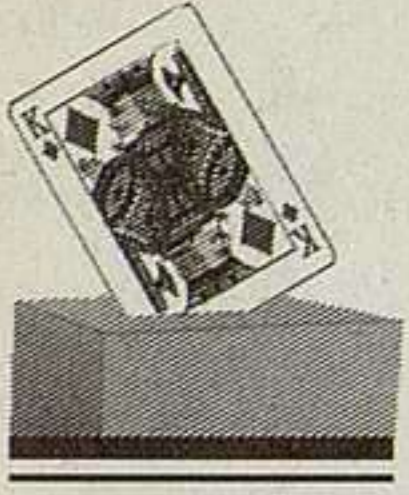


CRITICA  
DE LA POLITICA

---

Los sindicatos atraviesan una dura crisis, no consiguen ya representar unitariamente el abigarrado mundo del trabajo asalariado, y soportan las crecientes críticas o el alejamiento de sus propias bases obreras.

---



CRITICA  
DE LA POLITICA

harían sino agravar el cuadro), cabe sacar algunas conclusiones en torno al problema de una izquierda hoy posible, de los sujetos que podrían componerla y de los terrenos en torno a los cuales cabría unificarla.

a) Estamos ante una fase prolongada de crisis, de acerbos conflictos sociales y políticos, en cuyo centro habrá problemas dramáticamente concretos: redistribución de la renta (¿quién debe pagar el coste del saneamiento de las finanzas públicas?); empleo (¿cómo ensanchar la base productiva, hacia qué tipo de desarrollo orientarla? ¿Qué necesidades sociales privilegiar entre las muchas que no se podrán satisfacer?); ordenamiento europeo (¿hacia una nueva unificación equilibrada, abierta y democráticamente controlada, o bien hacia la Europa de dos velocidades y el desmembramiento de algunas unidades nacionales preexistentes?).

Con respecto a todo ello —y ésta es la cuestión—, los espacios para una solución reformista son casi inexistentes. Esto no depende en abstracto de la existencia de una crisis. En los años treinta, por ejemplo, y aunque sólo fuera en algunos países y no se evitara además la catástrofe de una guerra mundial, se puso en marcha, precisamente en plena crisis, una gran experiencia reformadora, la del Estado social y las políticas de pleno empleo. Depende de las condiciones concretas y de las relaciones de fuerza. En este momento los intereses y la cultura prevalecientes en las clases dominantes las inducen a buscar una solución acentuando aún más los recortes en el salario, el empleo y el Estado social, y concentrando aún más la estructura oligárquica del poder. En Italia esta tendencia es más evidente, porque también llega con retraso, pero es un rango común a todos los países de Europa, Suecia incluida.

Por otra parte, la izquierda carece de fuerza electoral, cultural y sindical para imponer una alternativa inmediata y triunfante.

Eso significa que si en los mayores partidos de la izquierda europea persiste o se instaura la actual tendencia a gobiernos de gran coalición, o en cualquier caso a gestionar el poder respetando las compatibilidades actuales, la izquierda está destinada a asumir la corresponsabilidad de decisiones que penalizan los intereses materiales y las exigencias ideales de las fuerzas que ella representa, a comprometer su propia base de masas a una protesta reaccionaria. Eso no quiere decir que se pueda, y se debe considerar irremisiblemente «del otro lado» a cuantos no comparten hasta el final tal convicción, y que oscilan antes de decidirse; quiere decir sólo que, en el interior de una izquierda cuya pluralidad de historias, tradiciones y experiencias ha de reconocerse de modo realista, la discriminación fundamental será entre quien elige compartir un poder de gobierno en papeles subalternos y quien se sitúa en la oposición; entre quien se resigna a perder el contacto con la conflictividad social, ante todo de las capas más afectadas, y quien en cambio se esfuerza por reconstruir sus fuerzas defendiendo a esas capas y su lucha.

b) Para reconstruir una relación de fuerza y tutelar la propia democracia no sólo es necesario, sino posible, entablar una batalla de oposición, social y política. Esa batalla puede superar los límites de una minoría y llegar más allá de un simple testimonio ideológico. Aunque la tarea de reconstruir una teoría, una organización, un bloque social anticapitalista sea larga y difícil, como decía al principio, existen las condiciones para abordar este trabajo, en concreta relación con las vicisitudes políticas, dirigiéndose a grandes masas, dialogando con muchos interlocutores.

La crisis —y las políticas conservadoras— inciden ya directamente, en efecto, sobre las condiciones de vida y de trabajo de grandes masas de obreros, pensionistas, jóvenes parados y regiones marginales, y sacrifican aún más los problemas del medioambiente, de las ciudades, del consumo colectivo, de la liberación femenina, y el derecho a la escuela y a la cultura. Y en este sentido unifican lo que está, y seguirá estando en el fondo, todavía dividido. Esto puede reflejarse, y en parte ya se refleja, sobre las fuerzas políticas mayores: por ejemplo, en Italia están pasando por dramáticos aprietos el partido católico, el socialista, y mucho más el PDS, que disolvió el viejo PCI con la ilusión de entrar en el gobierno y ahora teme que, si entra, perderá la fuerza que le queda; y, en el plano sindical, vemos crecer una contestación de base, unitaria, con objeto de refundar las confederaciones burocratizadas.

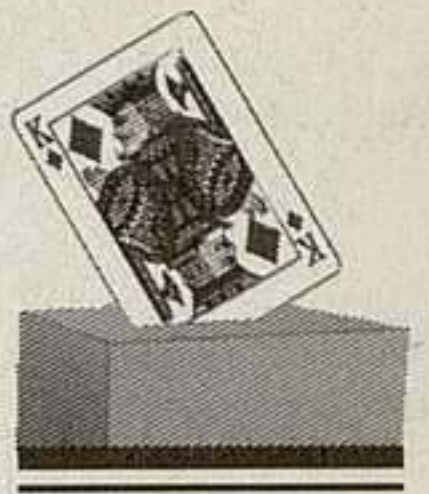
En la propia lucha contra el tratado de Maastricht se ha visto surgir en muchos países una oposición que ha llegado hasta el interior de los partidos de gobierno y ha dividido a ciertos sectores de la burguesía empresarial.

En resumen, las cosas no permiten ni justifican la tentación del minoritarismo y el sectarismo.

Cuanto más decididos estemos a llevar a cabo una oposición intransigente, más deberemos proponernos un esfuerzo de unidad entre quienes podrían ser ganados para tal oposición. En los años treinta salió triunfante un esfuerzo unitario de este corte, aunque se inició sólo después de que el fascismo hubiera vencido en muchos países y en vísperas de la guerra mundial. Hoy la cuestión estriba en no esperar tanto.

c) Es menester tener conciencia de que aunque el hecho de que una importante parte de la sociedad resulte duramente afectada por la crisis facilita la lucha de oposición en el curso de ésta; por otro lado, esta lucha tropieza con dificultades específicas. Es muy difícil luchar eficazmente por el salario o las condiciones de trabajo cuando hay millones de parados y muchas fábricas corren peligro de cerrarse. Es muy difícil defender y mejorar las prestaciones de jubilación, sanitarias y escolares cuando la Hacienda Pública ha cruzado ya el umbral de la quiebra y la especulación monetaria es un chantaje diario. Es muy difícil pedir y obtener nuevos recursos para el desarrollo de las regiones deprimidas cuando éstas consumen ya más de lo que producen y gran parte de la asistencia que se les proporciona se pierde en las arenas movedizas del clientelismo y el derroche. Es muy difícil oponerse a la naciente xenofobia cuando la falta de ayudas para el desarrollo del Este y del Sur ha provocado un desesperado flujo migratorio masivo que se inserta en un mercado de trabajo ya en tensión y en un ambiente social en decadencia.

Eso significa que, en estas condiciones, una oposición que aspire a ser eficaz y a no llevar inconscientemente el agua al molino de la derecha debe saber seleccionar los intereses que pretende defender, y alcanzar credibilidad mediante objetivos claros y coherentes de política económica, mediante pro-

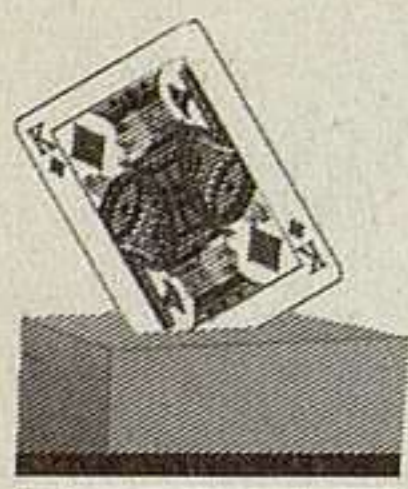


CRITICA  
DE LA POLITICA

---

Se producen por doquier en Occidente un colapso de credibilidad de la clase política y una revuelta social que adopta las formas más irracionales y confusas.

---



CRITICA  
DE LA POLITICA

puestas de reforma. Por ejemplo: la vorágine de la deuda pública no es un problema de la derecha, es también un problema de la izquierda; si no se quiere afrontarla recortando los salarios o el Estado social, algún otro —y no sólo una pequeña minoría— debe pagar con la lucha contra la evasión fiscal, el impuesto sobre patrimonios y rentas financieras, y así sucesivamente. O bien: la batalla contra el desempleo no puede orientarse indiscriminadamente al trabajo productivo y al parasitario y asistencial, ni la lucha contra las privatizaciones puede defender por principio todos los armatostes públicos improductivos, sino que ha de orientarse hacia una intervención eficaz con finalidades determinadas.

O, para terminar, la oposición a Maastricht, y a todo cuanto significa, no puede ocultar un viejo y ya insostenible rechazo a Europa, ni buscar una diversión retórica en la idea de una Europa que de inmediato unifique el Atlántico con los Urales, ignorando lo acaecido entre tanto; debe plantearse en nombre de una Europa democrática, que no anule la integración irreversible y se vaya abriendo poco a poco a otros países. Lucha de oposición, en sustancia, seguramente dura y nada breve, pero que se propone un desbloqueo alternativo de esta crisis,

aun sabiendo que no habrá una ruptura revolucionaria, sino que será sólo una etapa, el terreno mejor para un proceso de superación del capitalismo de alcance histórico y de amplios vuelos.

El compromiso más difícil y urgente consiste en la elaboración de este «programa de fase».

4) Cuando, en los años veinte, se fundaron también en Europa los partidos comunistas, octubre había sembrado entre las masas la convicción, que después se reveló en parte ilusoria, de que la revolución estaba al caer.

Esa ilusión facilitó la tarea, pero entrañó luego un precio muy alto y permanentes equívocos.

Hoy el trabajo de reconstrucción de una izquierda anticapitalista no corre el riesgo de incurrir en el mismo error, porque salimos de una evidente derrota. La esperanza de una solución rápida y definitiva no puede consolar sino a minorías marginales; se trata de prepararse para una empresa complicada y a largo plazo. Pero eso no merma en nada, y hasta acrecienta, la importancia de un empeño orientado a la definición, de identidad teórica, de una estrategia.

Justamente para poder intervenir en lo concreto de una crisis como la que ahora vivimos en Europa con el lúcido realismo de quien sabe que sale de una derrota, aunque sin por ello perder el sentido de una perspectiva ideal, hay que construir un sujeto consciente, que puede ser radical sin ser extremista ni sermoneador, porque sabe elaborar un análisis, formular una previsión, construir un proyecto. La tradición comunista por sí sola no basta, necesita el cotejo con otras culturas y experiencias y la contribución de éstas; pero tampoco basta su ecléctica convivencia. No disponemos aún de esa teoría, de esa identidad, de esa organización, pero es urgente construirlas. Por eso los comunistas italianos que rechazaron la disolución del PCI decidieron llamarse Refundación Comunista. Porque se trata realmente de un nuevo comienzo.

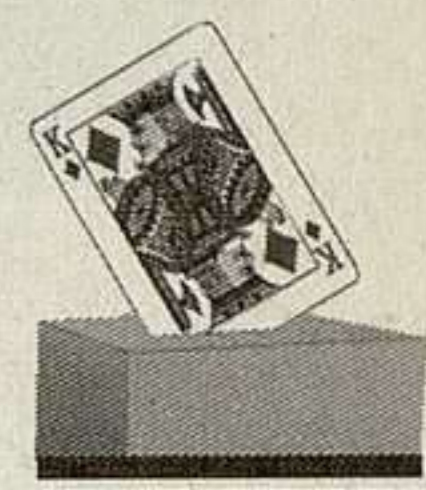
---

Se crea una creciente contradicción, no sólo entre capital y trabajo, sino también entre beneficios y rentas, porque los recortes salariales no son suficientes para resolver el problema.

---

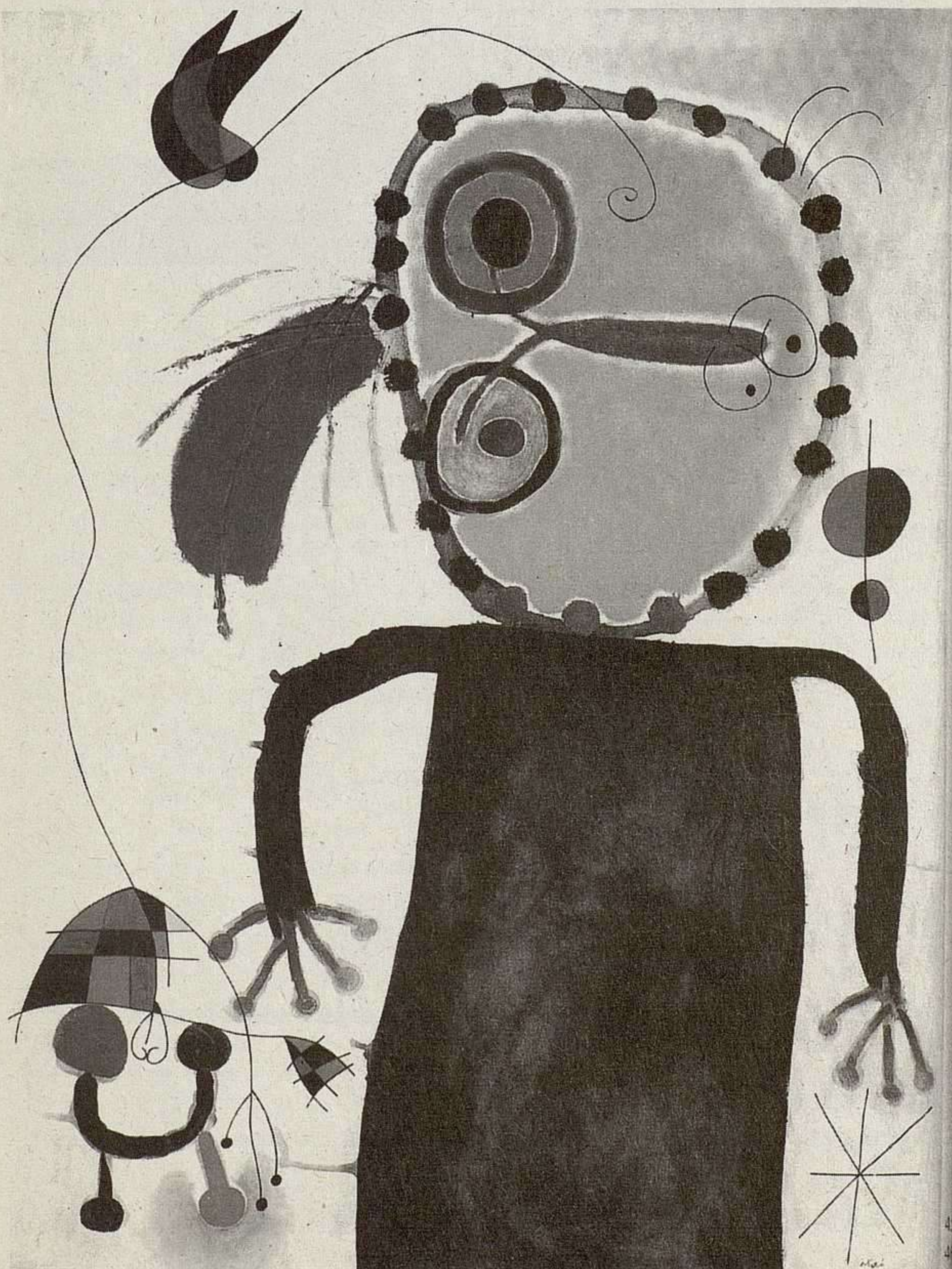
Me parece que los comunistas españoles e Izquierda Unida están animados por una inspiración análoga. Por eso he aceptado muy a gusto hablar aquí entre vosotros, y he hablado con el lenguaje de la reflexión y no de la propaganda, planteando problemas más que haciendo alarde de certezas.

*(Traducción de Esther Benítez)*



CRITICA  
DE LA POLITICA

*El disco rojo persiguiendo a la alondra. Joan Miró*



nuevas



respuestas

...AS DE LO MISMO

# Mundo Obrero

revista mensual del partido comunista de españa

## datos para la suscripción

nombre .....

dirección .....

localidad ..... provincia .....

d. p. .... teléfono .....

## forma de pago

- giro postal
- transferencia bancaria a la cuenta 60-000632-32 de la caja de madrid, sucursal 1860, c/ cartagena, 52. 28028 madrid.

**(adjuntar con este boletín fotocopia del giro o la transferencia)**

tarifas	6 meses	1 año	tarifas	6 meses	1 año
península	1.000 ptas.	2.000 ptas.	europa	1.200 ptas.	2.400 ptas.
islas	940 ptas.	1.880 ptas.	otros países	2.200 ptas.	4.400 ptas.



# La disolución de los afectos en la posmodernidad

Francisco José Martínez

—Después de todo —dijo con voz declamatoria— en Racine se puede encontrar lo que se quiera. Las emociones contenidas y a las que se ha dado forma son más importantes que las emociones desenfrenadas.

Ella me miró con sus ojos grandes, vagos y difusos.

—Sí, desde luego que sí —dijo ella.

—El mundo moderno no ha hecho más que vulgarizar las emociones al dejarlas en libertad; lo que nos haría falta es el control clásico.

—Sí —dijo ella con lentitud, imaginándose, escuchando con expresión vacía las idioteces sentimentales de la radio—. La gente finge tener emociones, cuando en realidad no siente nada. Supongo que en eso consiste el ser romántico.

—¡Exactamente! —dijo él.

(D. H. Lawrence, *El amante de Lady Chatterley*)

Comencemos diciendo que para nosotros la posmodernidad no es una época

que suceda temporalmente a la modernidad, sino la autocrítica que la propia modernidad ha ejercido sobre sí misma ya desde sus orígenes. Es un concepto normativo más que histórico, y su referente comprende todas las posiciones que dentro de la propia modernidad han rechazado los caracteres esenciales de la misma, vigentes en su corriente principal y dominante, a saber: una noción teleológica de la historia conducida por un progreso continuo e ininterrumpido; una noción fuerte de sujeto dotado de autoconciencia, transparente a sí mismo y con capacidad de autorrealizarse de forma autónoma; una noción fuerte de razón que somete al resto de los componentes de la psique humana: la sensibilidad y los sentimientos. Estos tres conceptos claves de la modernidad: historia, sujeto y razón, son precisamente los que pone en cuestión la posmodernidad.

En el campo que nos ocupa, el de los sentimientos y pasiones, la modernidad se caracteriza por la oposición radical entre razón y pasión, que enfrenta una razón descarnada, pura, autocontenida,

a unas pasiones desatadas e incontrolables, fuentes de todo mal, pero a la vez motores esenciales de la acción. (Si para Kant la moral es puramente racional, para Hume, A. Smith y Helvetius, entre otros, el impulso fundamental del ser humano, incluido el ético, viene de las pasiones.)

La mordenidad capitalista en sus fases heroicas ha utilizado las pasiones como elementos que, oportunamente coordinados por la mano invisible del mercado, han dado lugar al orden social, utilizando los vicios privados como la base de las virtudes públicas. Por otra parte, la escisión esencial de la modernidad entre la razón y la pasión permitía que el desorden controlado de esta última sirviera de complemento compensatorio al orden instaurado por la primera. (Sade hace de *pendant* perverso de Kant.)

Con la implantación del capitalismo a escala planetaria, el impulso pasional deja de ser esencial para una acción que de conquistadora pasa a ser meramente conservadora, y la extensión y masificación de la civilización moderna produce el *spleen* y el *taedium vitae* como sentimientos dominantes. El sujeto de la modernidad tardía (posmoderno) es un «hombre sin atributos», que trata en vano de conseguir un tipo de razón que vaya más allá de su carácter instrumental (capacidad de producir conocimientos exactos, enteramente verificables y susceptibles de ser utilizados para «laminar el acero, robar o conseguir el alimento») en la dirección de la producción de un nuevo tipo de conocimiento no totalmente exacto, pero «capaz de indicar a la afectividad direcciones nuevas y atrevidas» (R. Musil, *Ensayos*). Pero la incapacidad de conseguir este nuevo tipo de razón capaz de integrar los perceptos y los afectos con los conceptos, así como el estancamiento de las esperan-

zas utópicas y la entrada en una temporalidad cíclica en la que la producción continua de novedades inesenciales no hace más que contribuir a detener el tiempo en un eterno retorno de los mismos, que paraliza la acción y el pensamiento, produce como afecto esencial el *spleen* como versión posmoderna y degradada de la melancolía clásica.

M. Cacciari hace derivar la imposibilidad que la modernidad tiene de ser melancólica en el sentido clásico de su imposibilidad de ser trágica, o lo que es lo mismo, de su pérdida de la capacidad de decidir, debido a la reducción de todas las opciones a términos equivalentes. La tragedia clásica, como muy bien comprendió el joven Lukacs, se basa en la posibilidad de distinguir entre las esencias y los fenómenos: «La cuestión de la posibilidad de la tragedia es la cuestión del ser y de la esencia... Esta es, pues, la paradoja del drama y la tragedia: ¿cómo puede hacerse viva la esencia?» (AF, 248). Nuestra época ha exacerbado y llevado al límite la lógica de la equivalencia, de la nivelación de las diferencias, típica de la modernidad capitalista. A la oposición entre el modelo y las copias, de ascendencia platónica, se ha sustituido un orden de la simulación en el que los simulacros son equivalentes entre sí debido a la carencia de criterios para discriminar y decidir entre ellos. La época de la simulación generalizada ha acabado con la oposición entre el modelo y la copia, clave del arte y de la existencia clásica en general.

La autoalienación se ha generalizado y banalizado, y el tiempo lineal de la modernidad se ha convertido en una catástrofe permanente. El sentimiento adecuado de esta etapa es el *spleen*, como muy bien nos recuerda W. Benjamin en su obra de los *Pasajes*: «El *spleen* es el sentimiento que corresponde a la catástrofe permanente.» «El nuevo fermento

que penetra en la *taedium vitae* y lo transforma en *spleen* es la autoalienación...» «La conciencia del tiempo que gira en el vacío y el *taedium vitae* son los contrapesos que mantienen en movimiento el engranaje de la melancolía» (\*).

El tiempo vital se ralentiza en la posmodernidad, y la pasividad es una constante de los héroes modernos y más aún de los posmodernos. Flaubert, en su carta del 8 de octubre de 1864 a la señorita Royer de Chantepie, en torno a *La Educación sentimental*, afirma: «Quiero hacer la historia moral de los hombres de mi generación: "sentimental" sería un término más certero. Es un libro de amor, de pasión, pero de pasión tal como puede existir ahora, es decir, inactiva.» Como el traductor de esta novela nos recuerda, en la misma no pasa nada y los protagonistas, especialmente Mme. Arnoux y Frédéric, son seres fundamentalmente pasivos. El protagonista, Frédéric, padece de «atrofia sentimental», de «desilusión de sus sentidos»; los grandes ardores que vive no son más que fingidos.

El que en la modernidad (posmoderna) los grandes sentimientos se puedan vivir sólo como ficción es algo perfectamente claro en la obra de Lawrence, como hemos recogido en la cita que abre este trabajo. La «liberación» moderna de los afectos al romper con todo tipo de contención y de control los ha vulgarizado. Las emociones modernas son emociones desenfrenadas y primarias que carecen de la contención y el control al que el clasicismo sometía a los afectos, elaborándolos de una manera tal que permitía su utilización por parte de la ética y la estética. La vida clásica estaba sometida a la forma, en ter-

minología del joven Lukacs, lo que es imposible para la desenfrenada vida actual. Hoy la expresión vacía y distante es la respuesta de las masas a las excitaciones fabricadas en serie para ellas por la industria cultural.

El deseo y la pasión se han modificado en la modernidad (posmoderna) quizá debido a la inscripción de «un deseo de muerte del deseo» en las experiencias líricas, como nos recuerda Ch. Buci-Gluksman (RB, 121). El héroe posmoderno desea no desear, disuelve su deseo en el simulacro del deseo, prefiere la superficialidad a la profundidad del deseo. El «realismo sucio» americano es una muestra palpable de esta afirmación en su cruda descripción de la vida en las grandes metrópolis posmodernas norteamericanas.

Como muy bien resalta F. Jameson, la posmodernidad ha producido una nueva falta de profundidad al instalarse en un mundo de simulacros donde la metafísica de lo interior y lo exterior, de la esencia y el fenómeno, se ha visto suplantada por la «lenta precesión de los simulacros». Por otra parte, y en relación directa con nuestro tema, en la posmodernidad se ha pasado de la alienación del sujeto a la fragmentación y al descentramiento del mismo, con la consecuencia de que el fin del sujeto burgués ha conducido al fin de las psicopatologías de dicho sujeto. Las pasiones se han transformado en «intensidades», sentimientos impersonales que flotan libremente produciendo una euforia generalizada, una especie de sentimiento «histórico de lo sublime», consecuencia del temor que sentimos, no ya ante la Naturaleza y su poder, como sucedía en la sensación clásica de lo sublime, sino

(\*) Sobre la importancia de la melancolía y su transformación en *spleen* en la modernidad, y sobre la diferencia entre tragedia y drama, consúltese el excelente trabajo de Ana Lucas Benjamin. *El trasfondo barroco de lo moderno (Estética y crisis de la modernidad en la filosofía de Walter*.

ante nuestras instituciones económicas y sociales, y especialmente ante la actual tecnología todopoderosa, hipnótica y fascinante.

Baudrillard, en sus obras de los años ochenta, ha analizado esta debilitación del sujeto, tanto histórico como psíquico, en la posmodernidad, destacando la imposibilidad que tienen hoy las masas de estar alienadas, ya que esta categoría se basa en la oposición entre lo uno y lo otro, y supone la autoapropiación, mientras que hoy la categoría social esencial es la de lo neutro (*ne-uter*). Las masas actuales, posmodernas, no responden ya a la categoría de sujeto y, por tanto, no pueden estar alienadas ni en su propio lenguaje, ya que no tienen ninguno, ni en otro lenguaje exterior a ellas que pretenda representarlas y hablar por ellas, ya que son refractarias a toda representación, actúan por sí mismas, en un nivel hiperreal que cortocircuita la pretendida realidad y su reduplicación a través de los signos, estatuto de simulación generalizada basado en un principio de equivalencia entre el modelo y la copia que rechaza la pretendida originalidad de la realidad.

G. Deleuze analiza en el arte actual cómo el rostro, elemento clave de la identidad y pantalla donde se muestran los afectos, se diluye y desdibuja hasta borrarse. En el cine, el primer plano rompe las tres funciones del rostro: la individualizante (caracteriza y distingue a cada uno), la socializante (manifiesta un rol social), y la relacional o comunicacional (asegura el acuerdo entre el carácter y el rol, y la relación con los otros). Esta destrucción del rostro en el primer plano es especialmente visible en el cine soviético de los años veinte, en Vertov, por ejemplo. Por otra parte, en los cuadros de F. Bacon se produce el borrado del «rostro» y el surgimiento en su lugar de la «cabeza», en tanto que rasgo

animal. Bacon pinta en sus cuadros la carne, el sustrato común al animal y al hombre, y lo hace destacando los aspectos corpóreos como algo obsceno, como un exceso de presencia que se abalanza hacia nosotros. La pintura de Bacon se histeriza, libera las líneas y los colores de la representación y, al mismo tiempo, al ojo del organismo. Es una pintura cuyo verdadero tema son las fuerzas, las fuerzas invisibles o insensibles del porvenir, ante las cuales sólo se puede responder con un grito, pero un grito inarticulado, impersonal, que no llega a salir de ninguna boca ni a expresarse a través de unos ojos aterrorizados como en el cuadro expresionista de Munch. El sujeto del grito de Bacon no es un hombre, como sí lo es el autor del grito de Munch por muy alienado que esté, sino una forma indefinida en la que se dibuja un agujero negro que no llega ni siquiera a constituirse en una boca. El rostro en los cuadros de Bacon se ha roto en lo que Deleuze llama los rasgos de «rostridad» (*visageité*); es decir, los aspectos intensivos del rostro, condensados en el polo de poder del afecto, cuyo otro polo está constituido por los aspectos reflexivos del rostro que producen éste como una superficie de «rostrificación» (*visagéification*). El rostro es el resultado de una política, de un proceso de subjetivación-sujeción llevado a cabo a través de dispositivos de poder específicos e históricos. Si las culturas no capitalistas han desarrollado ciertos tipos de cabezas primitivas (prerostros) relacionados con devenires espirituales y animales, cuya plasmación plástica la constituyen las máscaras rituales y totémicas, la civilización occidental ha desarrollado una forma específica de subjetivación-sujeción que ha producido como emblema el rostro de Cristo. Al tipo de subjetividad primitiva, inhumana, sin rostro, le ha sucedi-

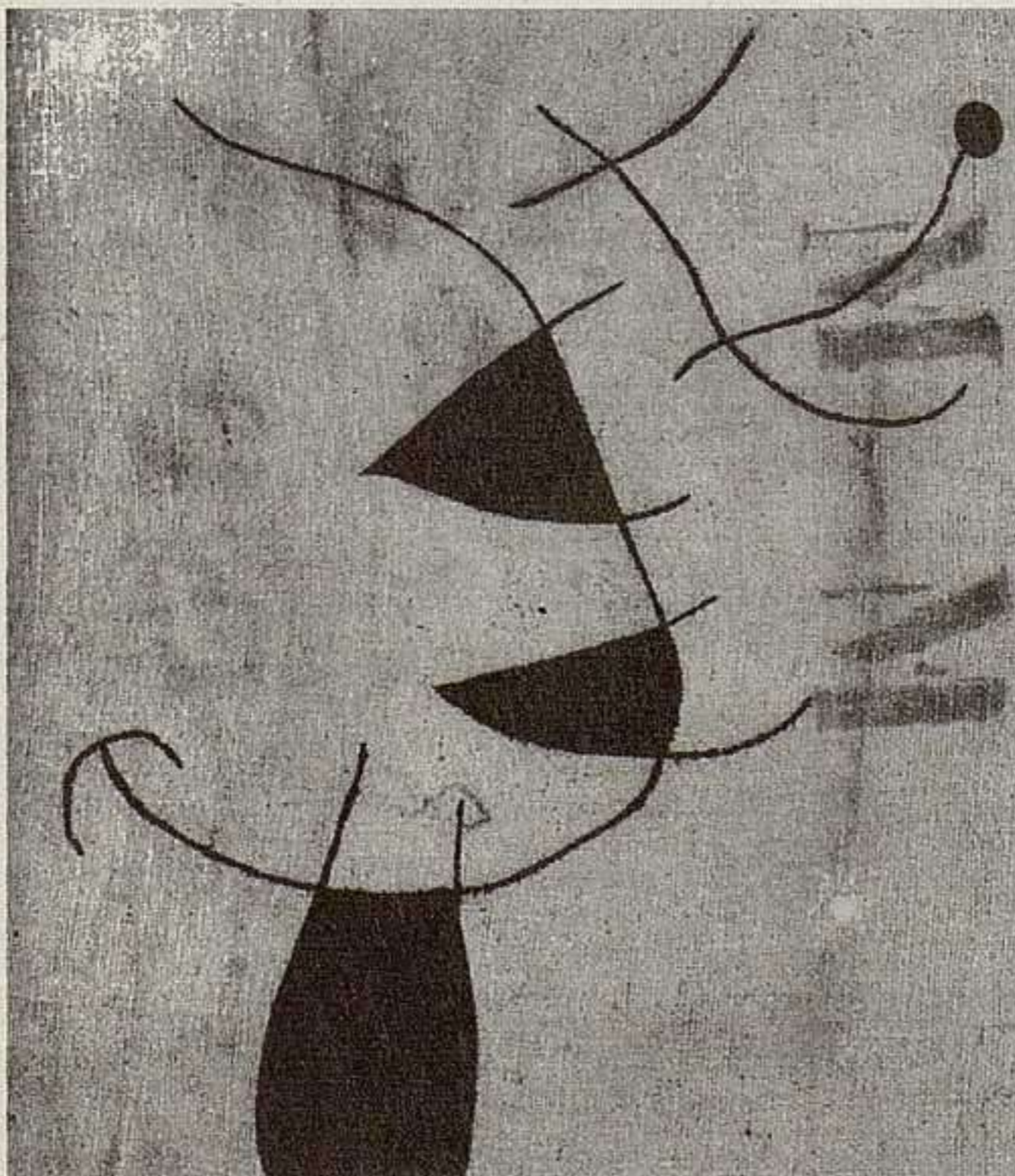
do la civilización cristiano-occidental, basada en el rostro, imagen del creador, emblema de un tipo determinado de subjetividad; sólo ahora aparece en el horizonte la posibilidad de construir un nuevo tipo de subjetividad, inhumana, transhumana, de establecer nuevos devenires rizomáticos mediante la conexión con nuevas fuerzas cósmicas, fuerzas del carbono (ingeniería genética) y fuerzas del silicio (electrónica), que sólo ahora comienzan a desatarse. El rostro típico de esta nueva subjetividad serían las «cabezas buscadoras» (*têtes chercheuses*), que rompen con el rostro, lo hacen estallar y pretenden salir del agujero negro de la subjetividad occidental... (Quizá sea éste el sentido oculto del superhombre nietzscheano, que sucede a la muerte de Dios y del hombre.)

El tipo de hombre que comienza a surgir ha roto con los modelos afectivos propios de la civilización cristiana occidental y vive en un mundo de afectos disueltos, flotantes, que buscan nuevas conexiones con las fuerzas emergentes, históricas, sociales y cósmicas. Es en es-

te contexto donde debemos situar el problema de construir un nuevo (poshumanismo y una nueva ética a la altura de nuestros tiempos, sin intentar volver a los viejos humanismos de corte cristiano o burgués, basados en un sistema de afectos que se están disolviendo de forma acelerada, tal vez para siempre. ■

### Bibliografía

- J. BAUDRILLARD, *Cultura y Simulacro*, Kairós, Barna, 1987.
- Ch. BUCI-GLUKSMAN, *La raison baroque*, Galilé Paris, 1984.
- M. CACCIARI, *Hombres póstumos*, Península, Barna, 1989.
- G. DELEUZE, «Signes et événements», *Magazine Littéraire*, 257, sept. 1988.
- *Mil Mesetas*, Pretextos, Valencia, 1989.
- *La imagen Movimiento*, Paidós, Barna, 1988.
- *La logique de la sensation*, Ed. De la Difference, París, 1985.
- *Foucault*, Paidós, Barna, 1989.
- F. JAMESON, «Posmodernismo: lógica cultural del capitalismo tardío», *Zona Abierta*, 38, enero-marzo 1986.
- G. LUKÁCS, *El alma y las formas*, Grijalbo, Barna, 1975.
- R. MUSIL, *Essais*, Seuil, París, 1985.



*Mujer y pájaro II/X.*  
Joan Miró.

# Para un análisis materialista de la esfera doméstica

Mariano F. Enguita

El análisis y la crítica de la realidad social, y por ende los proyectos para su transformación, han debido siempre dirigirse contra dos tipos de objetivos: las interpretaciones inadecuadas y las ocultaciones. Es una interpretación inadecuada, por recurrir a un ejemplo harto popular entre la izquierda, que la compraventa de fuerza de trabajo sea un simple intercambio de equivalentes. La ventaja de criticar una interpretación inadecuada (o una representación «ideológica», una forma de «falsa conciencia», si se prefiere un lenguaje más tradicional) es que se trata de algo que todo el mundo sabe discutible, tanto si suscribe la interpretación criticada como si acepta la crítica que se le opone. Así, por volver a nuestro ejemplo, desde los orígenes mismos de la industria moderna y de la economía como disciplina científica se está discutiendo si el trabajo asalariado es o no trabajo explotado. Por el contrario, en el caso de una ocultación, u omisión, o inadvertencia, o como queramos llamarla, nos encontramos ante una cuestión social que no se

reconoce como tal y que, por lo tanto, no es objeto ni de interpretación ni de crítica.

El hogar, el trabajo doméstico, el modo de producción doméstico se hallan exactamente en esta circunstancia. Aunque desde hace tiempo algunas voces y plumas hayan apuntado en sentido opuesto, estos procesos y relaciones sociales raramente han sido considerados como tales. En lugar de ello, toda una trama de conceptos incapaces de dar cuenta de su complejidad, pensados específicamente para lo que quedaba fuera de su ámbito, ha confluído (casi podríamos decir conspirado) para alejarlos del foco de atención de la crítica y de los proyectos de transformación de la sociedad. Incluso hoy, cuando el rechazo, al menos formal, de cualquier forma de discriminación de la mujer en la vida pública es ya un lugar común en nuestro entorno, su trastienda, las relaciones en la esfera doméstica, siguen recibiendo una atención bastante escasa y marginal por parte de las ciencias sociales.

Una de las consecuencias ha sido la incompreensión de los procesos de cambio en la familia y, dentro y fuera de ésta, de la problemática de la discriminación y la opresión de la mujer. Para la izquierda en particular, el legado del marxismo ha actuado como un fardo que la condenaba a mirar con displicencia la problemática de la discriminación de género (al igual que la étnica, o la basada en la edad), como un epifenómeno de la explotación de clase o un residuo precapitalista. Como dijera Marx a la señora Kugelman, al parecer con bastante disgusto de ésta, las mujeres tenían que preocuparse menos de liberarse a sí mismas, como mujeres, y hacer más por ayudar a sus maridos a liberarse ellos, como proletarios. Se colegía que después, tras la llegada del Gran Día, los demás problemas se resolverían solos.

En esa especie de *conspiración conceptual* han participado de lleno el sentido común, la economía clásica y el marxismo. Por supuesto que no siempre y no sin figuras, pero sí en lo fundamental. Al sentido común pertenecen, por ejemplo, los tópicos que nos hacen constantemente distinguir entre mujeres que «trabajan» y mujeres que «no trabajan», según que tengan o no un empleo; o la jerga misma de las amas de casa, en la que lo doméstico se percibe y designa como una *faena*, como *cosas que hacer*, pero no como un trabajo; o esa superficial sensibilidad moral que nos lleva siempre a escandalizarnos ante la consideración de las relaciones familiares como relaciones económicas.

En lo concerniente a las teorías económicas clásica y marxista pueden vislumbrarse acá y allá algunas excepciones, trátase de Mill o Galbraith, Bebel o Meillassoux, pero la corriente principal ha ido siempre en la sola dirección de identificar la economía con lo extrado-

méstico y dejar fuera de ella lo doméstico. La teoría clásica ha impuesto por doquier sus conceptos de trabajo, actividad o economía. Así sucede con la definición de la *actividad económica*, que categoriza, como es sabido, a millones de amas de casa como inactivas. Y el mismo desempeña, en un plano más amplio, la identificación de la economía con la economía *monetaria* (de mercado o pública), de la producción con lo que tiene precio, y de la distribución con el mercado.

Pero llama todavía más la atención el papel jugado por el marxismo. Aunque no faltarán contradictores, su aportación al respecto podría sintetizarse en haber relegado lo doméstico al limbo de las superestructuras, de lo extraeconómico. La teoría económica marxista parte de una definición del ámbito de lo económico similar a la de la teoría clásica. Si la forma elemental de la riqueza es la mercancía, en lugar de los bienes y servicios en un sentido más general, todo lo que no produce mercancías es extraeconómico. La familia, entonces, se convierte en una relación superestructural, que sólo mantiene ciertas funciones económicas como reliquia del pasado. Todos los epíclidos posteriores sobre la familia como unidad de consumo (pero no de producción), como sede de la reproducción (pero no de la producción) o como repositorio de la fuerza de trabajo (como si los demás bienes fueran todos de lujo o de producción, nunca de consumo), no han sido sino variantes sobre lo mismo.

### *El modo de producción doméstico*

Sin embargo, si consideramos la economía, de acuerdo con una definición clásica, como la asignación de recursos es-

casos a fines alternativos, lo que implica un ámbito mucho más amplio que el de las transacciones monetarias, podemos dar cabida a conceptos que nos permitan una reinterpretación de lo doméstico. Los *hogares*, en esta perspectiva, se presentan como conjuntos de individuos que ponen en común sus recursos para la satisfacción de sus necesidades. Estos recursos comprenden hoy patrimonio (por ejemplo, una vivienda), ingresos dinerarios (por ejemplo, un salario) y trabajo doméstico (por ejemplo, la colada). Los mencionados conjuntos suelen ser hoy familias nucleares, como ayer eran familias extensas, pero también pueden ser individuos aislados u otro tipo de agrupamientos (por ejemplo, comunas). Un hogar, por consiguiente, es una institución social, y en todos los sentidos una unidad económica, no un mero espacio físico.

El *trabajo doméstico* es el trabajo que las personas realizan para la satisfacción directa de sus necesidades y las de otros miembros de sus hogares. «Directa» quiere decir aquí sin recurso al mercado ni al Estado. No es el trabajo que se realiza en el hogar, pues puede realizarse fuera (por ejemplo, comprar o pasear al perro); ni es el servicio doméstico, que por el contrario es trabajo asalariado o mercantil, en todo caso remunerado, o sea, «extradoméstico»; ni se puede identificar con el trabajo de las mujeres o de las amas de casa, pues ni todo trabajo de la mujer es doméstico (trabajan también en empleos remunerados), ni todo trabajo doméstico es de mujer (el niño que trae el pan o el marido que lava su coche el domingo también realizan un trabajo doméstico). Las necesidades son, por supuesto, las que los individuos sienten como tales; no importa el juicio de valor que puedan merecer a los demás. El trabajo doméstico es sólo una parte de la actividad económica del hogar (el

uso y disposición del patrimonio y la administración de la renta son otras).

El *modo de producción doméstico* es un concepto con el cual designamos una doble realidad. Por un lado, que existe un sector económico, de importante entidad y claramente definible, distinto del capitalista y, en un análisis más pormenorizado, del mercantil (pequeña producción para el mercado) y del burocrático (sector público). En España, por ejemplo, el total de horas trabajadas en el sector doméstico es superior, según todas las estimaciones, al del resto de la economía. Por otro, que ese espacio es escenario de unas regularidades sociales, de una lógica de funcionamiento, de una dinámica económica específica y distinta de la de los demás sectores (i. e. distinta de la dinámica del mercado o de cualquier lógica que podamos imputar a la asignación de recursos en el sector público).

La dinámica (o la estática) del modo de producción doméstico puede resumirse en lo que Sahlins ha llamado *la regla de Chayanov*. La unidad doméstica busca constantemente un equilibrio entre esfuerzo de trabajo y nivel de bienestar para una composición demográfica dada. Si la capacidad de trabajo es escasa en relación con el número de unidades de consumo (por ejemplo, si la proporción de adultos hábiles para el trabajo es baja), la intensidad del trabajo aumenta. Si la capacidad de trabajo crece para un mismo número de unidades de consumo, o las necesidades de consumo decrecen para una capacidad de trabajo dada (por ejemplo, los hijos crecen y trabajan, o abandonan el hogar), en lugar de producirse un aumento general del nivel de consumo individual disminuye la intensidad del trabajo, al menos en parte, o se produce un aumento simultáneo del consumo y del ocio, sin que ni uno ni otro absorban



por entero la capacidad de trabajo adicional o liberada. Se busca, en suma, un compromiso entre trabajo y ocio, entre esfuerzo y bienestar. Esto significa que, en caso de aumento de las necesidades sin que lo haga la capacidad de trabajo, el trabajador doméstico puede llegar a un alto grado de autoexplotación, lo que convierte su oferta de trabajo en una cantidad altamente elástica. Por el contrario, en el caso de un aumento absoluto o relativo de la capacidad de trabajo se sacrifica el potencial aumento del consumo al logro de ocio, lo que en general favorece al estancamiento económico, la reproducción simple.

Chayanov postuló esta lógica como explicación del comportamiento económico de la unidad de producción campesina, que en muchos aspectos parecía contradecir las hipótesis de la economía tanto clásica como marxista. Sahlins ha mostrado cómo puede aplicarse también a los pueblos primitivos y, en general, a las economías de subsistencia, y otros estudios lo han hecho a la protoindustrialización (el trabajo domiciliario: Kriedte, Medick, etc.) y parcialmente al trabajo artesanal (Thompson, Furniss, Montgomery...). Lo que se trata de señalar aquí es, sobre todo, su aplicabilidad al trabajo de las amas de casa y, más en general, al trabajo doméstico incluso en una economía predominantemente capitalista.

### *Capitalismo y trabajo doméstico*

A partir de los años setenta hubo diversas tentativas de abordar el análisis de la economía doméstica con una cier-

ta densidad teórica. Por un lado, se intentó aplicar a las decisiones económicas en la esfera doméstica los presupuestos de la conducta «económicamente racional» propios de la economía clásica y neoclásica. Es el caso de la «Nueva Economía de la Familia», encabezada por T. W. Schultz y por el flamante premio Nobel de economía G. S. Becker (un indicador de los tiempos que corren), de la que no vamos a ocuparnos aquí porque, aunque todo su empeño estaba en explicar las «decisiones económicamente racionales» como el matrimonio o la maternidad, no prestaba apenas atención al trabajo doméstico (como es propio de una teoría que tiende siempre a imaginar la economía como un inmenso mercado, sin prestar atención alguna a la trastienda, la producción) (1).

Más interés para nosotros tienen, por centrarse en el trabajo doméstico, los análisis procedentes de la economía y la sociología marxistas, que repararon en él a partir de la eclosión del movimiento feminista y de las críticas dirigidas por sus portavoces contra una teoría económica, de la explotación y de las clases que permanecía ciega ante las diferencias y las relaciones de género. Sin embargo, su esfuerzo se ha orientado más hacia el objetivo de especificar la relación entre la mujer y su trabajo, de un lado, y el capital, de otro, que hacia la relación misma hombre-mujer en la esfera doméstica. Tal énfasis era de esperar, pues se trataba, sobre todo, de situar, por una u otra vía, a las mujeres en la misma barricada que sus compañeros: contra el capital. Tres trabajos a tener en cuenta son los de Seccombe, Gardiner y Harrison.

(1) Se puede obtener una idea de por dónde iban los tiros a partir de los títulos de los trabajos recogidos en la compilación de T. W. Schultz, *Economics of the family* (Chicago, UC Press, 1974): «La interacción entre la cantidad y la calidad de los niños», «La calidad del niño y la demanda de niños», «La educación y la demanda derivada de niños», etcétera.

Según Seccombe, una mera «aplicación consistente de la teoría del valor-trabajo a la reproducción de la fuerza de trabajo misma» debería de llevarnos a comprender que al valor de ésta se incorpora el trabajo doméstico. Puesto que el valor de la fuerza de trabajo, como el de cualquier otra mercancía, está formado por el valor de las mercancías necesarias para su producción, por el trabajo incorporado a estas mercancías, por el «trabajo socialmente necesario», hay que admitir que el trabajo doméstico, sin el cual no se reproduciría la fuerza de trabajo (ni cotidiana ni generacionalmente), forma parte de éste y, por tanto, del valor de aquélla. El hecho de que permanezca «privatizado», que no entre en relación directa con el capital, no impide que así sea, pues no lo está más que el del pequeño productor. Así, el trabajo doméstico «alcanza» valor de cambio en la venta de la fuerza de trabajo, aunque no está sometido a la ley del valor porque no acude él mismo al mercado. Produce valor, pero no plusvalor, por lo que no es trabajo productivo. Si dividimos el salario en una parte A, que sostiene al trabajador asalariado y sus futuros sustitutos, y otra B, que sostiene al ama de casa y las suyas, ésta, B, es el valor del trabajo doméstico. En la esfera doméstica, salario y trabajo doméstico se intercambian como equivalentes. En la compraventa de fuerza de trabajo el capital compra ésta por su valor, pero tal valor comprende tanto el trabajo del obrero como el del ama de casa (2).

Este galimatías es, francamente, insostenible. Para empezar, Seccombe con-

funde farragosamente la teoría del valor-trabajo de Marx, que pretende aplicar. Según éste, el valor de una mercancía es igual al valor de la fuerza de trabajo empleada en producirla, tanto la directamente aplicada a su producción como la incorporada a otras mercancías que intervienen también en ella. Pero ha de tratarse siempre de fuerza de trabajo empleada en la producción de valores de cambio, no de cualquier trabajo (3). La expresión «socialmente necesario» se refiere a las condiciones marcadas por la tecnología media y por la relación entre oferta y demanda del producto; no es una puerta trasera oportunamente colocada para que por ella entren la señora de la casa o el gato que la mantiene limpia de ratones. Al afirmar que el trabajo doméstico produce valor pero no está sometido a la ley del valor, Seccombe se ve llevado a buscar la magnitud de aquél en la parte correspondiente del salario, con lo cual llegaríamos a la absurda conclusión de que cuanto menor sea el salario y, por tanto, cuanto mayor sea la carga de trabajo doméstico, menor será el valor de éste. En realidad, la función de este absurdo es otra: proclamando la equivalencia entre el valor del trabajo doméstico (la parte que va al trabajador varón) y el salario (la parte que va a la mujer), el autor elude cualquier posible relación de desigualdad o explotación entre el trabajador y el ama de casa. Comprados ambos trabajos por el capital, sólo tienen un enemigo común.

El planteamiento de Gardiner es más atractivo. Para esta autora, la teoría del valor-trabajo no puede aplicarse más

(2) W. Seccombe, «The housewife and her labour under capitalism», *New Left Review* 83, 1974. Este artículo, así como los de Gardiner y Harrison, fueron publicados en castellano en el pequeño volumen titulado *El ama de casa bajo el capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 1975.

(3) Sobre este punto, véase P. Smith, «Domestic labour and Marx's theory of value», en A. Kuhn y A. M. Wolpe, eds., *Feminism and materialism: Women and modes of production*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.

allá del ámbito que le es propio: el modo de producción capitalista. La ecuación planteada por Marx entre el nivel de subsistencia del trabajador (y su familia) y el valor del trabajo incorporado a las mercancías necesarias para su consumo, sólo tiene sentido dentro del análisis abstracto del modo de producción capitalista, es decir, en una sociedad enteramente capitalista: en ese caso, el salario ha de permitir cubrir las necesidades de subsistencia exclusivamente por medio de mercancías. Pero ni la sociedad es puramente capitalista ni el capital ha satisfecho jamás totalmente, por sí solo, las necesidades de los trabajadores mediante el salario. No puede plantearse una igualdad entre nivel de subsistencia (históricamente determinado, etc.) y salario, sino que el nivel de subsistencia es alcanzado mediante combinaciones diversas de mercancías compradas con los ingresos salariales y trabajo doméstico. El papel del trabajo doméstico para el capital, entonces, consiste en hacer disminuir el salario por debajo del nivel de subsistencia. Y el valor de la fuerza de trabajo concierne, efectivamente, tan sólo a las mercancías que intervienen en esa combinación. Cuanto menor sea el salario, por tanto, mayor será la carga de trabajo doméstico para mantener un mismo nivel de vida: ésa es la relación entre trabajo doméstico y capital (4).

Es de destacar que la argumentación de Gardiner es similar a la utilizada por Chayanov al estudiar el comportamiento de la «organización económica campesina», aunque la autora no indica en ningún momento conocer su obra. El nivel de subsistencia se considera dado, «históricamente determinado»; el salario, que sirve para cubrirlo en parte, depende del mercado y de la relación de

fuerzas entre capital y trabajo, es decir, de factores ajenos a la unidad familiar; el trabajo doméstico, entonces, permanece como la única variable de comportamiento altamente elástico. Volveremos sobre esto. Gardiner, no obstante, se plantea exclusivamente la relación entre el trabajo doméstico y el capital, no entre el trabajador doméstico y el trabajador asalariado: supone que la familia es simplemente una unidad solidaria, sin fisuras económicas en su interior.

De índole distinta es el análisis de Harrison. Aunque cronológicamente anterior a los otros dos, lo hemos dejado para el final porque aborda más específicamente la cuestión del equilibrio en el intercambio dentro de la unidad doméstica. Según este autor, la esfera doméstica representa un modo de producción «clientelar», que ni fue dominante antes ni es el germen del futuro, sino que coexiste con el modo de producción capitalista y se adapta a sus necesidades. Aporta trabajo doméstico que se incorpora a la fuerza de trabajo, igual que lo hacen otras formas de producción en los países subdesarrollados. El ama de casa, aunque no produce plusvalor ni valor, realiza plustrabajo en la medida en que su trabajo excede la producción de sus medios de subsistencia. Lo explica con un ejemplo: supongamos una familia bipersonal, en la que él trabaja diez horas como asalariado y ella otras diez en el hogar. El salario de él retribuye cinco horas de trabajo necesario, con lo que el capital se apropia de cinco de plustrabajo, y se reparte entre la pareja, de modo que cada uno consume mercancías (medios de subsistencia) por valor de dos horas y media. El trabajo de ella produce medios de subsistencia que se reparten por igual,

(4) J. Gardiner, «Women's domestic labour», *New Left Review* 89, 1975.

de modo que subviene a las necesidades de cada uno con cinco horas; la familia consume así quince horas en total, siete horas y media cada uno de sus miembros. El trabajo doméstico, por tanto, permite elevar la tasa de plusvalor, ya que, sin él, el capital tendría que pagar un salario de siete horas y media; hay una transferencia de dos horas y media de trabajo del ama de casa al capitalista. Esta transferencia posibilita que el salario se sitúe por debajo del valor de la fuerza de trabajo. Si la productividad del trabajo en el modo de producción capitalista fuera doble que en el doméstico, la pareja seguiría consumiendo veinte horas, pero su valor sería ahora de quince (pues las de la mujer valen la mitad que antes); la fuerza de trabajo sería retribuida a su valor (cinco horas), que es el que permitiría adquirir todos los medios de subsistencia en el mercado, y el flujo de plustrabajo de la unidad doméstica al mercado no representaría ningún flujo de valor. Si la productividad fuera cuádruple, el valor de la fuerza de trabajo sería de tres horas y tres cuartos (dos horas y media para los medios de subsistencia producidos en el sector capitalista y una hora y cuarto para los producidos en el sector doméstico, valor de las cinco horas que la mujer le dedica), con lo cual el salario se situaría por encima del mismo y habría un flujo neto de valor del sector capitalista hacia la unidad doméstica (dos horas y media para mercancías producidas en aquél y consumidas por la mujer, menos una hora y cuarto para medios de subsistencia producidas por la mujer y consumidas por el trabajador) (5).

Nótese que, una vez introducido el criterio del valor para discutir las rela-

ciones entre los sectores capitalista y doméstico y el intercambio entre salario y trabajo doméstico, se abre la caja de las sorpresas. Así, en el primer caso considerado por Harrison (productividad igual), que centra su artículo, el marido explota a la mujer, puesto que le ofrece dos horas y media de trabajo remunerado convertidas en salario a cambio de cinco horas de trabajo doméstico en especie. En el segundo (doble productividad del sector capitalista), ninguno explota a ninguno, pues intercambian valores iguales: dos horas y media de trabajo. En el tercero (productividad cuádruple en el sector capitalista), la mujer explota al marido, ya que le ofrece una hora y cuarto de trabajo socialmente necesario a cambio de dos horas y media convertidas en salario. Cuanto más se desarrolla el capitalismo, más explotan los asalariados a sus cónyuges (aunque, en realidad, Harrison concluiría que quien los explota más es el capital).

El problema estriba en tratar los «medios de subsistencia» como una cesta cuyos componentes pueden ser adquiridos hoy aquí y mañana allá, que es el supuesto de las comparaciones de productividad. Lo primero que hay que decir es que la viabilidad de tales comparaciones es harto dudosa. El propio Harrison se encarga de especificar que lo único comparable es la productividad en la producción *de los mismos valores de uso*, pero esto, en realidad, echa abajo la mayoría de las comparaciones imaginables. La mayor parte de los bienes y servicios que las familias adquieren en el mercado o producen mediante el trabajo doméstico no son susceptibles de ser obtenidos por la vía alternativa sin cambios sustanciales en su naturaleza

(5) J. Harrison, «The political economy of housework», *Bulletin of the Conference of Socialist Economists* II, 3, 1973.

misma y, por tanto, en su capacidad de satisfacer necesidades. La generalidad de las amas de casa podría confeccionar vestidos y plantar champiñones, pero es poco verosímil que su calidad fuera equiparable a la de los mismos productos obtenidos en el mercado y que el trabajo necesario para ello fuera menor que el incorporado al dinero con que se compran. En sentido inverso, se puede comer siempre en restaurantes y contratar personas que cuiden de los niños a tres turnos diarios todos los días del año, pero pocos estómagos, pocos niños y pocas economías familiares podrían soportar tal cosa.

Por otra parte, ecuacionar el trabajo doméstico con el trabajo asalariado o por cuenta propia para el mercado, que es lo que se hace al comprarlos en términos de valor, presupone que las amas de casa puedan cambiar en cualquier momento su «empleo» como tales por otro en la economía monetaria. Sin embargo, éste no es el caso, como vimos en el capítulo anterior. Además, si lo fuera, y si las amas de casa lo hicieran para evitar ser explotadas por sus maridos, el nivel general de los salarios caería estrepitosamente. En sentido inverso, podría preguntarse, en el caso de igual productividad en los sectores doméstico y capitalista, por qué los varones no abandonan su empleo para compartir con las mujeres los medios de subsistencia producidos por veinte horas, dejar de explotarse y dejar de ser explotados ellos mismos, y hasta en caso de doble productividad capitalista, por qué no lo hacen para estar en su compañía (6).

### *¿Hay explotación en el hogar?*

Parece más sensato plantearse el problema en otros términos. La privación de medios de producción y el desarrollo de las necesidades fuerzan a los individuos y a las unidades familiares a acudir al mercado o al empleo extradoméstico (salvo que posean propiedades suficientes como para vivir de ellas sin hacerlo). La inexistencia de ciertos bienes y servicios en el mercado, sus precios demasiado elevados para la mayoría o el simple deseo de destinar los recursos monetarios a otros fines les empujan, por otra parte, a depender fuertemente del trabajo doméstico. En esa dualidad, éste tiende a concentrarse, lógicamente, en la producción de aquellos bienes y servicios que no existen o no resultan alcanzables, lo cual tiene siempre que ver con la dificultad de aumentar la productividad en su proceso de producción (dificultad que conduce a precios altos o, simplemente, a que no se produzcan fuera del hogar). Tiende a concentrarse, por tanto, en las funciones menos productivas en un sentido material.

Para un mismo nivel de consumo, unos ingresos más altos permiten obtener una porción mayor de los medios de subsistencia en el mercado y, correspondientemente, una porción menor a partir del trabajo doméstico; y viceversa. Para unos mismos ingresos, una cantidad mayor de trabajo doméstico permite alcanzar un nivel mayor de consumo, y viceversa. No es cuestión aquí de discutir los efectos de todas las combinaciones posibles de aumento y disminución del nivel de consumo, los

(6) Ciertamente, para plantear semejante cuestión hay que ser, cómo no, Milton Friedman, en cuya robinsonada económica, «puesto que el hogar siempre tiene la alternativa de producir directamente para sí mismo, no necesita entrar en ningún intercambio a menos que se beneficie de él (...). La cooperación se alcanza, de ese modo, sin coerción». (*Capitalism and freedom*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962, p. 13.)

ingresos y el trabajo doméstico. Baste decir que, según la primera relación, la carga de trabajo doméstico depende esencialmente de la cuantía de los ingresos que llegan a los hogares, lo que para la inmensa mayoría de éstos quiere decir del grado en que el trabajo remunerado fuera de ellos (bien como fuerza de trabajo empleada por el capital o el Estado, o bien como producción directa para el mercado) sea pagado y, en su caso, explotado. De acuerdo con la segunda relación, la carga de trabajo doméstico depende del nivel de consumo que desee alcanzar la familia; lo cual, según los casos, puede depender del desempeño de la autoridad por el hombre, del ejercicio de la autonomía por la mujer, de la presión social ambiente, o de cualquier combinación de estos factores.

Que haya o no una relación de explotación entre el marido y la mujer no es algo que pueda discutirse en términos de valor, ni de «trabajo socialmente necesario», o «trabajo abstracto», como si el de ambos se desarrollara netamente para el mercado (en calidad de fuerza de trabajo o de pequeña producción mercantil) y sus lugares fueran intercambiables. Debe analizarse, por el contrario, en los términos que son propios del modo de producción y distribución doméstico, porque éstos son los únicos términos comunes a éste y a los demás modos de producción. Lo que se intercambia en las unidades familiares no es salario (del varón) por trabajo doméstico (de la mujer), sino *trabajo por trabajo*, no importa en qué forma se em-

plee. Según este criterio habrá explotación si, y sólo si, uno de los dos aporta sistemáticamente una cantidad de trabajo mayor que el otro. En ningún sentido puede hacerse intervenir aquí la productividad comparada de los trabajos doméstico y extradoméstico. Sí debe tenerse en cuenta, en cambio, la intensidad de uno y otro, de la misma manera que debería hacerse si se tratara de un intercambio de trabajo doméstico por trabajo doméstico (7).

La cuestión de la intensidad del trabajo nos conduce a un campo en el que, desafortunadamente, no contamos con elementos empíricos y analíticos suficientes. Hay que decir, pese a ello, que no puede darse por descontada una mayor intensidad en el trabajo extradoméstico, tal como sugiere la imaginería masculina que opone el «duro trabajo» del taller o la oficina a la «tranquilidad» de estar en casa, la temible jungla exterior al pastoril refugio interior. Podemos sugerir que, en general, el trabajo extradoméstico se mantiene dentro de una banda intermedia de intensidad cuyo límite inferior viene marcado por las relaciones de autoridad y, en su caso, la cadencia de la maquinaria (para el trabajo asalariado) y por la presión del mercado (para el trabajo por cuenta propia), y cuyo límite superior es fijado por la resistencia organizada o informal de los trabajadores (en el trabajo asalariado) o por el ejercicio de su autonomía (en el trabajo por cuenta propia); el trabajo doméstico, en cambio, no presenta otro límite superior que la capacidad física de

(7) Además, debería tenerse en cuenta la relación entre la productividad individual del trabajo doméstico considerado y la productividad media de éste. No obstante, podemos suponer, para simplificar, que la presión social tiende a igualarla. En cuanto al trabajo remunerado, supondremos que lo hace el mercado. También podrían hacerse intervenir las respectivas cualificaciones para un trabajo y otro, con sus correspondientes períodos y costes o esfuerzos de formación. Para simplificar, consideraremos que ambos son trabajos medios. Lo mismo puede decirse respecto del equipamiento para el trabajo doméstico, que también hemos de considerar igual para simplificar (para el trabajo remunerado esa igualación la opera el mercado). Los tres factores de los que depende la productividad (que sólo se tomaría en consideración para cada sector por separado) son precisamente éstos: intensidad, cualificación y medios de producción.

quien lo ejerce ni otro límite inferior que el ocio, ambos mediados por la autonomía y la disposición del trabajador. Podemos sugerir también, aunque sea una afirmación vaga y que no permitiría apostar en torno a ningún caso particular, que el trabajo doméstico sin niños presenta una intensidad menor que el trabajo remunerado, pero, en presencia de niños, una intensidad mayor.

Dado que no podríamos ir más lejos en estas comparaciones sin entrar en una casuística especulativa que sería todavía más discutible que las generalizaciones apuntadas, tenemos que limitarnos, en última instancia, a la comparación de magnitudes horarias. Aun en este limitado ámbito, sin embargo, carecemos de información suficiente y lo bastante fiable, pues los pocos estudios existentes arrojan resultados muy distintos. M.<sup>a</sup> Angeles Durán, por ejemplo, calcula la jornada media de las amas de casa españolas sin un empleo extradoméstico en 10,30 horas, lo que significa 72,10 horas semanales (8). Barbara Bergman, en cambio, calcula para los Estados Unidos, en 1975-76, 49,2 horas semanales (9), y Walker y Woods, para el mismo período, 56,7 (10). A principios de los setenta, dos estudios clásicos, el de Michael Young y Peter Willmott y el de Annie Oakley, calculaban la jornada del ama de casa «inactiva» británica en 45,5 y 77 horas, respectivamente (11). Debe tenerse en cuenta que estas cifras no deben ser comparadas con el horario laboral de los varo-

nes, sino con la suma de éste con el tiempo de transporte. Así las cosas, los datos de Bergman y los de Young y Willmott conducirían a afirmar que las mujeres explotan a los hombres, pues éstos realizaban, además de su horario extradoméstico, 12,2 y 9,8 horas semanales de trabajo doméstico, respectivamente. Los datos de Durán y Oakley, en cambio, llevarían a la conclusión opuesta, mientras los de Wood y Walker indicarían una situación de equilibrio. En todo caso, hay que llamar la atención sobre el hecho de que las diferencias en los datos no pueden atribuirse a cambios de actitudes, sino a definiciones y metodologías distintas.

El estudio de Bergman, que es el más detallado de los citados, atribuye a los varones un total de 63,4 horas de trabajo semanales (transporte y trabajo doméstico incluidos) y, a las mujeres, de 55,1 horas (transporte y trabajo extradoméstico incluidos) (12), lo que significaría una pauta general de «explotación femenina», o sea, de los hombres por las mujeres. Lamentablemente, no aclara si se ha ponderado el horario semanal teniendo en cuenta las vacaciones, que suelen serlo menos para las mujeres que para los hombres. En general, otros estudios no arrojan más luz sobre el asunto, aunque algunos apuntan la idea de que, cuando las mujeres trabajan también fuera de casa, en conjunto hacen más horas que los hombres, pero cuando no hacen tal cosa los hombres trabajan más que ellas (13). Además, los

(8) M. A. Durán, *De puertas adentro*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1988, p. 313.

(9) B. R. Bergmann, *The economic emergence of women*, cit., p. 265.

(10) K. Walker y M. Woods, *Time use: A measure of family goods and services*, Washington, American Home Economics Association, 1976.

(11) M. Young y P. Willmott, *op. cit.*; A. Oakley, *Housewife*, Londres, Allen Lane, 1974.

(12) Pero sólo se tienen en cuenta las familias en las que el varón trabaja treinta o más horas semanales como media.

(13) S. Bowles y H. Gintis, *Democracy and capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1986, p. 227, n.º 34.

estudios comparativos sobre empleo del tiempo se basan sistemáticamente en parejas en las que el hombre es activo y ocupado, pero podrían introducirse otras situaciones como aquéllas en que está jubilado o parado, o la pareja se ha separado (lo que suele implicar que ella se queda con la prole, que sin embargo es de ambos), lo cual inclinaría la balanza de la carga de trabajo sobre las espaldas de las mujeres.

Lo que todo esto viene a confirmar es que la relación económica hombre-mujer sólo puede comprenderse adecuadamente dentro de la lógica específica del modo de producción doméstico. Si partimos de la figura simple de la pareja en la que el hombre tiene un empleo fuera y la mujer se ocupa del trabajo doméstico, la explotación no aparece como un fenómeno asegurado de manera constante, como sucedería para los asalariados en la relación de capital, para los trabajadores independientes prestarios o arrendatarios en la relación de mercado, o para los privados de autoridad o no cualificados, sino como un fenómeno contingente y de sentido incierto, por más que exista una situación típica. Manteniéndose constante el salario (o cualesquiera otros ingresos), la magnitud del trabajo doméstico fluctúa en relación directa con las necesidades de consumo del hogar. Manteniéndose constante el nivel de consumo, lo hace en relación inversa a los ingresos perci-

bidos. Esto significa que es muy probable que la explotación de la mujer por el hombre alcance elevadas cotas en un período álgido de las necesidades domésticas, por ejemplo, el de presencia de niños pequeños, mientras la explotación del hombre por la mujer puede aparecer cuando aquéllas disminuyen al mínimo, por ejemplo en el período del «nido vacío». Que sea efectivamente así, y en qué medida, es, en todo caso, algo a establecer empíricamente.

Cuando la mujer ocupa un empleo fuera, sin embargo, el trabajo doméstico no se redistribuye entre los cónyuges de manera que la carga total de trabajo permanezca en las proporciones anteriores (14). Tampoco parece que lo haga cuando el hombre se ve liberado, de grado o por fuerza, del trabajo remunerado fuera del hogar (15). Esto quiere decir que la elasticidad de la «fuerza de trabajo» doméstica es, fundamentalmente, la elasticidad del trabajo de la mujer. Dicho de otro modo: que a la lógica propia de la economía de subsistencia se superpone una rígida división sexual del trabajo que es la que determina que la sobrecarga doméstica (lo que excede de la carga equivalente a la del trabajo remunerado) recaiga exclusiva o prioritariamente sobre la mujer, o que el descenso de la carga de trabajo extradoméstico no se traduzca en un nuevo reparto de las tareas domésticas (16).

(14) En el citado estudio de Durán, las amas de casa que trabajan fuera continúan realizando una media de 6,10 horas diarias de trabajo doméstico, mientras las amas de casa con dedicación exclusiva lo hacían en 10,30 horas. En el estudio de Young y Willmott pasaban de una media de 6,5 horas a una de 4,3. En el de Walker y Woods (sólo las ocupadas a tiempo completo), de 48,4 a 23,4 horas (y los maridos de 12,1 a 12,3). En el de Bergman (también a tiempo completo), de 49,2 horas a 28,1 (si el trabajo doméstico seguía siendo responsabilidad de la mujer: *drudge-wife families*, el 13 por 100 del total), 21,5 (si optaban por conseguir la mayoría de los medios comprándolos: *cash-paying families*, el 17 por 100) y 22,6 (si optaban por compartir el trabajo doméstico: *two-housekeepers families*, el 6 por 100), y los maridos, respectivamente, a 9,2, 12,9 y 20,3 horas.

(15) Según Durán (*loc. cit.*), las amas de casa de 65 años o más dedican todavía una media de 7,30 horas diarias al trabajo doméstico, y las amas de casa jubiladas 6,70.

(16) Un caso curioso, por ejemplo, es el que encontramos en una investigación en curso, en el reparto de tareas en Los Ancares, donde las mujeres trabajan regularmente todo el año en el hogar, mientras los



Hasta aquí hemos supuesto que hombre y mujer consumen lo mismo en las economías familiares, pero un análisis adecuado de las relaciones económicas en su seno exigiría contar con estudios detallados sobre la distribución de los medios de subsistencia entre sus componentes. Lamentablemente, no existe un cuerpo de investigación a este respecto en el que apoyarse. El hecho de que, en la mayoría de los hogares, las mujeres administren la mayor parte del presupuesto familiar (17), no significa, naturalmente, que lo hagan en su favor. Algunos autores apuntan que, en caso de escasez de recursos, las necesidades de la mujer son las primeras sacrificadas (18), pero tanto esta hipótesis como su contrario sólo podrían verificarse empíricamente.

### *Hombres y mujeres: ¿clases o categorías?*

La referencia a los hogares como unidades de producción y distribución al trabajo doméstico, como trabajo al mismo título que cualquier otro y al modo de producción doméstico como un modo específico y con una lógica propia sugiere todo tipo de paralelismos con el modo de producción capitalista y nos aboca casi inevitablemente a otra cuestión: ¿pueden considerarse los hombres y las mujeres como clases sociales? Esta propuesta ha sido defendida por al-

gunos autores justamente desde la perspectiva de la existencia de un modo de producción específico, definido como patriarcal o doméstico. En la perspectiva aquí planteada, sin embargo, parece claro que, habiendo mujeres que no forman hogares con hombres, sino que los forman por sí solas, o los forman con otras mujeres, o habiendo hombres que hacen otro tanto, o habiendo hogares en los que las tareas domésticas están equitativamente distribuidas, o en las que se ocupa de ellas el hombre, por muy pocos que sean, no puede plantearse la caracterización de las mujeres, en cuanto tales, como clase.

Pero la pregunta podría transformarse en otra: ¿son las amas de casa, como tales, una clase social? Aquí la respuesta debería ser afirmativa si se pudiera demostrar que regularmente son explotadas por sus maridos. En general, aunque definimos normalmente las clases sociales como agregados de individuos que ocupan una posición similar en las relaciones de producción, en realidad consideramos similar tal posición cuando y sólo cuando implica una misma manera de ser explotado, explotador o ninguna de las dos cosas. Toda teoría de las clases, al menos en la tradición sociológica marxista y weberiana, es una teoría de la explotación. En el caso de las amas de casa y de sus correspondientes maridos podría argumentarse que lo que media entre unas y otros es algo más que una relación de explotación, lo cual nos llevaría a la conclusión

maridos no hacen prácticamente nada en ningún sitio, y junto con ellos, «recogiendo la hierba», parte del mismo. Una explicación sencilla sería la de que allí impera, como por doquier o más por ser una sociedad tradicional, la explotación de la mujer. En realidad, lo que sucede es que la división de las tareas ha sobrevivido a éstas, y mientras las tareas tradicionales de las mujeres se mantienen, las propias de los hombres han sido absorbidas o tornadas obsoletas o inviables por el desarrollo de la economía de mercado o por la acción del Estado. El trabajo de campo allí fue realizado por M.<sup>a</sup> Jesús Montes Corral.

(17) Véase D. Heras, «Los procesos de gastos en las economías familiares», en M. A. Durán, *op. cit.*

(18) J. Gardiner, «Political economy of domestic labour in capitalist society», en D. Barker y S. Allen, eds., *Explorations in sociology*, vol. VIB.

de que cada uno de los grupos es también algo más que una clase, y tal vez a la de que al ser algo más que clases ya no pueden considerarse tales. O podría plantearse que no son grupos abiertos, de los que se pueda entrar o salir, razón por la que tampoco pueden ser clases. La primera objeción, sin embargo, es puramente terminológica, y la segunda no es cierta, ya que una teoría de las amas de casa como clase no quebraría porque entre ellas figurasen algunos varones. Lo que falta es algo más esencial: que exista siempre una relación de explotación. Según hemos visto, en el hogar puede haber explotación o no, puede darse en un sentido o en otro, y pueden cambiar tanto el sentido como la intensidad a lo largo del ciclo de vida de la unidad familiar.

Una opción más atractiva es considerar las relaciones de género que dividen a hombres y mujeres como algo distinto: como relaciones de privilegio. Podemos definir como relación de privilegio aquella que otorga a un grupo una preferencia sistemática en el acceso a ciertos recursos u oportunidades sociales. La relación de privilegio no implica por sí misma explotación, pero determina fuertemente las probabilidades de cada cual de convertirse en explotador o explotado. Son relaciones de privilegio, al igual que el género, la etnia (raza y/o lengua y/o nacionalidad de origen y/o religión) y la edad (en particular, las relaciones adulto/joven y adulto/viejo). Aunque la mayoría de los hombres exploten a «sus» mujeres, no hay una relación de explotación entre hombres y mujeres en cuanto tales, sino en la medida en que el hecho de serlo les confiere estructuras de oportunidades distintas, simétricamente opuestas y socialmente condicionadas.

Ciñéndonos al privilegio de género, mediante un ejercicio de imaginación

podríamos preguntarnos cuál sería la situación de la mujer dedicada exclusivamente a ser ama de casa si la carga doméstica se aproximara a cero: ¿habría que compararla con la del cortador de cupones? Lo que sabemos sobre el llamado «síndrome del nido vacío» no parece apuntar precisamente en ese sentido, sino todo lo contrario. Cuando la carga doméstica decae por obra del ciclo de vida o de otros factores, las amas de casa tienden a aumentar su trabajo en las tareas restantes, o a inventar tareas nuevas, con objeto de mantener un sentimiento de utilidad y dignidad. La explotación del otro o la eliminación de la explotación de uno mismo no constituyen, en modo alguno, objetivos absolutos, independientes de su contexto. El castizo grito de «¡Vivan las caenas!» no está siempre fuera de lugar. La dimensión expresiva (identidad) del trabajo se impone a veces a la dimensión instrumental (interés).

El privilegio no consiste en que los hombres exploten necesariamente a las mujeres, aunque la mayoría puedan hacerlo y lo hagan, sino en que ante unos y otras se abren estructuras de oportunidades distintas, que suelen llevar a los primeros a convertirse en explotadores y a las segundas a convertirse en explotadas, si se trata de la esfera doméstica, o que mejoran las probabilidades de situarse por encima de la divisoria de la explotación de los primeros mientras empeoran las de las segundas, si es que se trata del mercado de trabajo o de la economía monetaria. El privilegio en la esfera doméstica consiste en que: a) la mujer es responsable de las tareas domésticas, mientras que el hombre no; b) si uno de los dos no puede acceder al mercado de trabajo, o si uno de los dos ha de abandonarlo, ése es siempre la mujer, y c) el trabajo de la mujer es siempre mucho más elástico que el del hom-

bre, lo que equivale a decir que la mujer es sujeto más probable de (auto)explotación. En la economía monetaria consiste en que las mujeres acceden menos a la propiedad y al empleo, ocupan peores empleos (más precarios, menos cualificados, con menos autoridad, con menos oportunidades de promoción...), reciben menores salarios y prestaciones, etc. La combinación de ambos privilegios da lugar a un círculo vicioso: la desventaja en el mercado de trabajo torna a las mujeres más dependientes de los ingresos de los hombres, con lo que se ven forzadas a responsabilizarse de la carga doméstica; la carga doméstica opera como un obstáculo para el acceso, la

permanencia y la movilidad en el mercado de trabajo, con lo que se acentúa la desventaja.

Pero esta situación de privilegio negativo, aunque es una característica común a las mujeres como tales (igual que la de privilegio negativo lo es a los hombres), no las convierte en una clase. Parece más adecuado hablar de los géneros (los sexos) como categorías sociales, por cuanto se trata más bien de estereotipos que se asocian directamente a los individuos, con anterioridad a su acceso a las relaciones domésticas o monetarias, aunque luego tienen gran influencia sobre su suerte en éstas. ■



*Baldosa decorativa.*  
Joan Miró

# Lo lleno y lo vacío en el arte político de Juan Genovés

Francisco José Martínez

En el Instituto Valenciano de Arte Moderno (IVAM) se ha podido contemplar recientemente (de noviembre de 1992 a enero de 1993) una exposición antológica del pintor Juan Genovés. Genovés, nacido en Valencia en 1930, participó desde el comienzo de su carrera artística en grupos como *Parpalló* (1956) y *Hondo* (1960), desde los que se planteó como pintura figurativa de fuerte contenido de denuncia social y política.

Los protagonistas de esta pintura son, al principio, figuras casi de tamaño natural, compuestas a partir de ropas reales pegadas en el lienzo, al que convierten en un bajorrelieve con fuertes tintas expresionistas. Al lado de estas figuras individualizadas Genovés pinta la multitud captada con técnicas fotográficas y como sujeto de la protesta política. El escenario en el que se da esta protesta es siempre el *espacio urbano*, nunca figurado, pero siempre presente, unas veces como pared adivinada contra la que se sitúan sus figuras singulares (*Contra la pared*, 1965), otras veces como la calle en que se lucha con la policía (*Los*

*manifestantes*, 1975) o por la que se corre e incluso se muere (*Uno, Dos, Siete, Siete*, 1968). Este espacio urbano adivinado lleno de gente, ocupado por una multitud móvil y combativa en los años setenta, pasa al primer plano en los años ochenta de forma paralela a la desaparición del sujeto humano de unas calles y unas plazas que cobran todo el protagonismo en la pintura de nuestro autor. A una muchedumbre (*lo lleno*) que ocupaba un espacio urbano adivinado y no mostrado se sustituye el referido espacio urbano (*lo vacío*) como tal. Dicho espacio urbano, mostrado desde el nivel del suelo en los años ochenta (*La estación*, 1983), pasa a ser representado en los años noventa desde una perspectiva aérea, en la que edificios, automóviles y transeúntes quedan convertidos en manchas de color, lo que hace que sea posible interpretar estas últimas obras de Genovés como cuadros semiabstractos (*Puntos vitales*, 1991).

Podemos analizar esta desaparición del sujeto colectivo de las calles y el vacío consiguiente que se produce en los

espacios urbanos como una metáfora del retraimiento que dicho sujeto colectivo ha experimentado en los últimos años. La retirada a la privacidad ha abandonado el espacio público al discurso vacío de la publicidad y el consumismo. El espacio lleno del ciudadano se va transformando de manera creciente en el espacio vacío del burgués (consumidor) y las ciudades abarrotadas de consumidores se encuentran casi vacías de ciudadanos. Los referentes sociales se alejan y se vuelven abstractos, y el espectáculo que se muestra a los ojos del espectador crítico no es ya una multitud en lucha (política) por la defensa de sus derechos, sino una serie discontinua, inconexa y desdibujada de transeúntes que vagan sin ningún objetivo común en pos de sus intereses privados egoístas. La versión más rapaz del individualismo posesivo burgués está resurgiendo con gran fuerza sobre los restos de la tradición republicana (ciudadana).

El realismo crítico de Genovés, testigo y portavoz de las luchas por la democracia de los años sesenta y setenta, es hoy una visión lúcida del callejón sin salida político y social en que nos encontramos, perdida la cohesión que otorgaba el objetivo común y disperso el sujeto colectivo en una miríada de grupos y de individuos que vagan sin ideales, abandonados a un destino incierto por un escenario urbano, la Megalópolis posmoderna, que de ámbito y sede de la política, como lo fue la Polis griega y aún la Metrópolis del capitalismo temprano, ha pasado a convertirse en un mero marco abstracto para el consumo individualista e insolidario.

Otro observador lúcido y crítico de nuestra época, recientemente desaparecido, Jesús Ibáñez, ha descrito también con gran maestría esta degeneración de la política que queda diluida entre la tecnocracia y la publicidad. El *discurso político* al prometer: «Mañana gozaréis», propone la renuncia al presente real a cambio de la promesa de un futuro imaginario. Su degeneración produce el *discurso tecnocrático* que elimina la dimensión del goce y se queda sólo con la promesa vacía del mañana del desarrollo, la modernización y el progreso, pero ya carentes de la dimensión ética y de la promesa de felicidad que estas nociones tenían en sus primeras versiones ilustradas y, por otra parte, la degeneración del discurso político provoca su sustitución por un *discurso publicitario* que elimina la dimensión temporal del futuro y se reduce a proclamar «un goce reducido a decir que se goza». La degeneración, tecnocrática y publicitaria a la vez, de la política, que tiene por escenario nuestras Megalópolis posmodernas, deja como único residuo «un futuro vacío prometido a cambio de un presente perdido».

Obras pictóricas y filosóficas como la de Genovés y la de Ibáñez nos ayudan a esta recuperación del presente real y del pasado de la memoria histórica imprescindible para poder imaginar y proyectar un futuro con sentido, en el que el lleno de la multitud ciudadana vuelva a ocupar el vacío de los espacios urbanos convertidos ahora en ágoras públicas de participación y de democracia. ■

# Sobre el campo, los campesinos, la privatización y reforma democrática en Rusia

Antonio Fernández Ortiz

## I

El campo ruso no tiene límites. Durante miles de años el hombre vivió rodeado de un mar de tierra inabarcable, donde los únicos límites eran los rigores de la naturaleza y la propia imaginación de los hombres manifestada a través de los mitos, las leyendas y la religión. En los diferentes pueblos que habitan estas tierras se conformó desde tiempos inmemoriales la idea de que la Tierra no tiene dueño, es de Dios, y los hombres sólo obtienen de ella los recursos necesarios a su subsistencia. Los conceptos de propiedad y beneficio, tal y como nosotros los conocemos ahora, no tienen sitio en su concepción del mundo, formada a través del contacto con la tierra, la naturaleza y con el orden del mundo que ésta ayudó a conformar.

Mucho ha evolucionado la historia de la humanidad en los últimos siglos, sin hablar de los vertiginosos cambios que ha experimentado la historia europea desde el comienzo del siglo. Sin

embargo, la concepción que sobre la tierra tiene el campesino ruso sigue aferrada a una serie de categorías ajenas para los hombres de mentalidad liberal, no porque no se conozca su existencia por referencias a otras formaciones sociales de carácter tradicional, sino porque parece increíble la pervivencia de tales categorías de pensamiento en una sociedad altamente industrializada.

El campo ruso en estos lugares es amplio. La vista se pierde en el infinito sin encontrar más obstáculo que la línea de oro del bosque otoñal cuando se funde con el horizonte. Atrás quedaron los bosques que rodean a Moscú y más al norte se encuentra la gran franja boscosa que se extiende hasta el Mar Blanco, al norte, y hasta Siberia, hacia el este. Llegamos a Kaluga en tren, tras cuatro horas de viaje desde la capital. Nos encontramos al suroeste de Moscú, en el centro de la milenaria Rusia. Donde desde tiempos inmemoriales los hombres se desplazaron en todas las direcciones del universo, incluso hacia el

universo mismo. En esta ciudad vivió y trabajó el padre de la cosmonáutica soviética, el hombre que sentó las bases filosóficas para la salida del hombre al cosmos. Tsiolkovski trabajó durante años con la ideas de la salida al espacio inspirado en la tradición filosófica del *cosmovisión* rusa.

Son estos días dramáticos. Momentos de desmantelamiento, no sólo de un proyecto social alternativo a los modelos de industrialización de occidente, sino también de una cultura tradicional que consiguió su pervivencia en un mundo acosado por la industrialización. En estos tiempos por toda Rusia se escucha la palabra privatización. La pronuncian con fuerza todos aquellos que están dispuestos a continuar por el camino de la liberalización de la sociedad rusa. Por lo general son personas que en poco están vinculadas a la vida campesina. Ellos argumentan en la defensa de la privatización el criterio de la rentabilidad económica. Partiendo de una valoración negativa de toda la situación anterior, en especial la derivada de la Revolución de Octubre, los nuevos tecnócratas salidos de la «*intelligentsia*» rusa claman a los cuatro vientos la ineficacia del sistema en el que se formaron y la inevitable necesidad de su destrucción.

A la aldea de Gremiachevo también han llegado las voces de los reformistas. Es una vieja aldea rusa que ha sido testigo de todos los avatares de la historia más reciente. Situada en un precioso lugar, a sus pies se extiende una impresionante llanura por donde, despacio, el viejo Oka avanza hacia su inexorable encuentro con el padre de todos los ríos de la tierra rusa: el Volga. En estos días, al borde mismo del invierno, la llanura reverdece en una última despedida antes de las rigurosas nieves ya próximas. Alrededor se percibe la silueta de

otras aldeas. Son ricas en colorido, luminosas. Por contra, sobre ésta se extendió ya hace tiempo un gris pesado que da a la aldea un aspecto de pobreza secular. Las viejas casas, mitad de madera y mitad de piedra, hace años que nadie las repara. En la aldea rusa, como enfermedad congénita a toda civilización industrial, se da el triste caso de la despoblación. Los más jóvenes abandonan presurosos la vida aldeana en busca de la ciudad, y los ancianos apenas si gastan sus fuerzas en repintar las viejas casas. A pesar de este aspecto, la aldea no es pobre. Destacan por su cuidado los edificios sociales. La escuela es amplia, rodeada de un bonito jardín bien cuidado. Fue construida por el Koljos ya hace tiempo; en ella los niños estudian hasta el quinto año. La Casa de Cultura, construida no hace muchos años, es el orgullo del presidente del Koljos. La aldea también cuenta con punto sanitario, atendido por una enfermera y varios asistentes sanitarios (a diez kilómetros de la aldea se encuentra el hospital comarcal), correos y servicio telefónico.

Viendo la aldea y observando cómo viven sus habitantes, resulta extraño escuchar cómo hablan los hombres de la reforma económica. Los argumentos con los que tratan de sostener sus ideas sobre la privatización de la tierra y la creación de modélicas granjas parecen no tener ninguna relación con el mundo rural al que ellos se refieren. Quieren que la tierra convertida en propiedad privada se transforme en elemento de dinamización de la futura economía rusa capitalista. Argumentan como ejemplos de eficacia demostrada los casos de la agricultura de los países de Europa occidental y de EE. UU., queriendo trasladar la supuesta experiencia exitosa de los granjeros europeos y norteamericanos a la tierra Rusa.

Las referencias en el pasado sobre los modelos de organización social y económica soviéticos se realizaron siempre desde ópticas deformadas por las pretensiones ideologizadas, tanto de destruir el sistema como de presentarlo como el mejor y más efectivo de los modelos de organización social. Estas pretensiones contribuyeron a deformar el verdadero carácter de las bases sociales, económicas y culturales del modelo soviético, ocultando el verdadero carácter de éste, así como su conexión con un pasado reciente, al que la propaganda oficial se obstinaba en absolutizar sus valores negativos.

La crisis actual con su agudeza está poniendo de manifiesto, con un claridad meridiana, los verdaderos componentes de la sociedad soviética, así como sus específicas características. En el caso del mundo agrario soviético, la propaganda occidental se esmeró en presentar de él una imagen distorsionada sobre la que toda discusión carece de sentido. Se convierte en una necesidad conocer el verdadero significado de las estructuras tradicionales del mundo agrario soviético en sus diferentes manifestaciones nacionales, y lo que es más importante, sus prolongaciones a través del período soviético, el cual, a diferencia de como se planteaba hasta la actualidad, sintetizó, junto con los nuevos valores de la sociedad industrial socialista, los viejos valores de la sociedad tradicional rusa, que se convirtieron en el sólido fundamento de la cultura, la sociedad y la economía soviética durante los 74 años de su existencia.

## II

Hablan que el Koljos no es productivo, que, transformado en un gran aparato gestionado por la burocracia, se convir-

tió en un gran mastodonte incapaz de producir los recursos que una sociedad dinámica necesita. Quienes así hablan olvidaron pronto la historia más reciente. No es necesario recordar los efectos multiplicadores que sobre la productividad tiene el hecho del trabajo colectivo. Es éste uno de los principios del desarrollo de la Revolución Industrial, donde se combinaron el trabajo conjunto con la especialización técnica del trabajo. El efecto sinérgico de la cooperación es conocido desde antiguo por las comunidades de campesinos.

Además, tenemos el referente más inmediato de la historia soviética. Es difícil olvidar cómo se financió toda la industrialización. Fue el campo ruso colectivizado bajo las formas del Koljos o del Sovjos el que la propició. Durante años al Estado soviético le fue imprescindible mantener un nivel de producción de trigo alto; era éste uno de los principales productos de exportación para la financiación de la maquinaria pesada necesaria en los primeros años de la industrialización. Durante los años treinta los campesinos agrupados en el Koljos entregaron casi gratuitamente al Estado el fruto de su trabajo, más exactamente el Estado recogía continuamente toda la producción sin entregar prácticamente dinero a cambio. En los aspectos económicos, los campesinos debían subsistir de lo que producían en sus parcelas o de lo que colectivamente podían esconder de las entregas estatales. Sin una organización solidaria difícilmente podrían haber soportado las dificultades de la época.

Los beneficios se recibían de otra forma. Construcción de escuelas, construcción de policlínicas y ambulatorios, etc. El Koljos se convirtió en una institución de desarrollo y fomento de la aldea rusa. Posibilitó la salida de los jó-



venes a la ciudad para su formación como técnicos en universidades y centros superiores.

Una de las primeras repercusiones que sobre el campesinado tuvo el proceso de colectivización fue la aplicación de las nuevas tecnologías a través de la mecanización del campo. Se crearon estaciones de maquinaria al servicio de los Koljos. Esto supuso un cambio radical en el campo ruso. No sólo en aspectos relacionados con la productividad. Las estaciones de maquinaria se convirtieron, gracias a la presencia de ingenieros y técnicos formados en las universidades, en polos de irradiación de cultura urbana hacia las zonas rurales. Los dirigentes de los Koljos eran algo más que funcionarios de la Administración. En sus contactos con la ciudad se convirtieron en portavoces de la aldea y en transmisores de los impulsos de la vida urbana al mundo rural.

Las compensaciones no sólo se concebían en términos económicos. Después del estallido revolucionario, cuando las aguas fueron volviendo paulatinamente a su cauce, el campesinado percibió la figura del Estado como la de un ente protector, que venía a sustituir a figuras paternas de otro tiempo y de otras dimensiones. Así, la propia formación de los hijos en las escuelas del partido o en la universidad era vista como una compensación frente a las dificultades materiales que la política del Estado imponía. No era infrecuente el caso de los campesinos que acusados de ser «Kulak» fueron desposeídos de sus propiedades, al tiempo que sus hijos entraban a formar parte de la militancia bolchevique y además con profundo convencimiento.

Es interesante lo que nos cuenta Sergei Georgievich al respecto. Los cosacos eran campesinos libres que en el

curso de los siglos se establecieron en los límites del Imperio procedentes de diversas regiones. Poseían tierras que cultivaban bajo diversas formas de colectividad. Estas tierras habían sido concedidas por el Zar a cambio de su disposición permanente al servicio militar. Sólo después de la Revolución de Octubre la tierra comenzó a ser tomada en propiedad por las familias cosacas; su abuelo, cosaco, se convirtió en propietario de tierras en las estepas del Asia Central. Entre los cosacos era considerado pobre, a pesar de sus pertenencias, porque no podía cubrir las necesidades de sus hijos como cosacos, es decir, no podía proporcionarles un buen caballo a cada uno, silla de montar, uniforme militar, armas y municiones (no obstante, cuando el cabeza de familia no podía cubrir los gastos de equipamiento de los hijos era la propia comunidad la que se hacía cargo de ellos). Sin embargo, cuando la colectivización llegó a estas tierras fue considerado kulak por la extensión de sus terrenos. Le fueron expropiadas las tierras y las colmenas, y se convirtió en koljosiano, mientras los hijos no le proporcionaron, ya pasado un tiempo, alojamiento en las proximidades de Moscú. Durante este tiempo sus hijos accedieron a la universidad de Tanskent, ingresaron en el partido y se entregaron en cuerpo y alma a la tarea de consolidar un Estado que en la otra cara de la moneda procedía a la destrucción del patrimonio familiar. Era ésta una contradicción que se prolongaría siempre a lo largo de toda la historia soviética y que se manifestaría a través de multitud de facetas de la vida cotidiana.

Durante la Guerra Patriótica y en la posguerra es difícil imaginar cómo pudieron mantenerse los niveles de abastecimiento de los recursos agrarios, cuan-

do una gran parte de las mejores tierras agrícolas sufrieron la ocupación alemana y cuando el campo quedó sin hombres, al ser éstos movilizados al frente. Durante los años de ocupación, los alemanes saquearon el campo soviético. 7 millones de caballos, 17 millones de cabezas de ganado bovino, 27 millones de ovejas y cabras, 110 millones de aves domésticas, etc., son algunas de las escalofriantes cifras que nos pueden dar una idea aproximada del significado de este saqueo. Sólo el trabajo solidario de las personas que en ellos quedaron (mujeres y ancianos en su mayoría) podía conseguir que los campos fructificasen. Después el nivel de vida en el campo, lo mismo que en las ciudades, comenzó a subir, aunque para esto debieron esperar a la superación de los difíciles años de posguerra.

En la era de la modernidad es de sobra conocida la necesidad de la racionalización agrícola para aumentar la producción; para ello es necesaria una ordenación de los cultivos y la intensiva mecanización de las labores del campo y de la ganadería. En Europa occidental esto se realizó destruyendo las antiguas estructuras agrícolas y creando una nueva estructura, que descansando sobre el concepto de propiedad privada de la tierra convertía al campesino en granjero y a la hacienda agrícola en un potente agronegocio, desvinculado totalmente del mundo agrario tradicional. La otra variante la produjo la experiencia soviética. Sus inicios fueron duros y difíciles, y en el camino se perdieron fuerzas irrecuperables; pero paulatinamente en el campo ruso, a través de la idea del Koljós, fueron tomando nuevamente consistencia las ancestrales ideas de la comunidad campesina rusa que sobrevivieron casi indelebles en la memoria histórica del campesino ruso.

### III

Son muchos los que argumentan que el sistema soviético destruyó la vieja estructura agraria rusa y a su manifestación institucional más importante: la comunidad campesina. En realidad no se llegó a su destrucción, más bien fue sometida a una serie de transformaciones que condujeron finalmente a un resurgimiento de la misma, pero ya adaptada a las nuevas condiciones de la sociedad industrial. Al final, el modelo soviético, aun a pesar de las transformaciones que operaron sobre el mundo campesino, permitió la pervivencia, no sólo de formas sociales de organización de la colectividad campesina, sino también la pervivencia de las formas tradicionales del pensamiento ruso.

Pensar que la variante de industrialización capitalista hubiese respetado íntegramente la comunidad campesina, es mirar a la historia con los ojos cerrados. Primero, la propia experiencia de la Europa occidental, donde no se puede afirmar precisamente que perviva ni un ápice de las estructuras tradicionales agrarias. Segundo, la propia experiencia rusa prerrevolucionaria. ¿Acaso los intentos de reforma de los gobiernos zaristas no estaban desintegrando precisamente este tipo de estructura de propiedad tradicional en un intento de crear una agricultura de corte capitalista, de granjeros propietarios? ¿No fueron precisamente las tensiones creadas en este proceso de liberalización las que tuvieron un gran protagonismo en la acentuación de la crisis social que acabó en los estallidos revolucionarios de 1905 y 1917?

Aquellos que hablan sobre la destrucción de la tradicional estructura agraria rusa, ponen como ejemplos de agricultura eficiente y de entusiasmo de los campesinos por la producción los mo-

delos agrarios occidentales. Sin embargo, la situación del campo y de los campesinos en los países desarrollados, además de corresponderse con situaciones históricas diferentes, deja mucho de ser idílica. Las explotaciones familiares son deficitarias aun a pesar del empleo no remunerado de la mano de obra familiar. La propia estructura de la propiedad hace costosas la mecanización y la aplicación de las nuevas tecnologías, incluso en la solución de graves problemas que, como el de la desertización, no sólo afectan ya a la agricultura, sino a toda la sociedad. En toda Europa los problemas son numerosos. Los bajos precios de los productos agrícolas inducen a las acciones reivindicativas a los campesinos. En España se da a la vez el problema de los campesinos sin tierra y sin trabajo. Desde que en el siglo pasado las tierras de la mitad sur fueron «liberalizadas», se suceden, hasta el día de hoy, las ocupaciones de fincas por los jornaleros.

Es fundamental reconocer en el proceso de transformación de la estructura de la propiedad agraria en Europa lo dramático del proceso. En la actualidad la Revolución Industrial se presenta como una marcha triunfante y alegre de la Humanidad a la búsqueda del Cuerno de Oro de la Diosa Fortuna, y a la Revolución Francesa como el último acto de una gran fiesta de carnavales. Sin embargo, para convertir la tierra en propiedad privada fueron necesarios varios siglos de guerras y revueltas que ensangrentaron a Europa. Estas tomaron muchas formas, desde guerras políticas a guerras de religión, desde revueltas campesinas a grandes revoluciones, pero en definitiva eran las manifestaciones más evidentes de la gran operación de cirugía plástica que sobre la faz de Europa se estaba realizando. Se desplazaron a millones de

campesinos expulsándoles de las tierras que ocuparon durante siglos, obligándoles a convertirse en mártires religiosos, bandoleros, mercenarios, proscritos, vagabundos y, finalmente, obreros que morían tuberculosos en los insalubres barrios de Manchester, Londres o París, después de haber trabajado durante dieciséis horas diarias los últimos años de su vida.

En el caso de los Estados Unidos discurrió por otros derroteros. Es ésta otro tipo de agricultura, creada artificialmente. Durante los años de la conquista del Oeste americano, los funcionarios del Estado idearon un sistema por el cual los territorios de las grandes llanuras fueron divididos sobre el mapa en cuadrados, que se repartían a los nuevos colonizadores o se otorgaban cantidades inmensas de tierras sólo por el hecho de tomar posesión de ellas. Esto fue posible especialmente por la ausencia de una previa estructura de la propiedad. Sobre los territorios colonizados no se encontraban comunidades agrícolas, salvo excepciones. Además, cuando los intereses de los colonizadores y de los indígenas entraron en conflicto, estos últimos fueron simplemente exterminados. Lo creado ya no se correspondía con un mundo campesino. Se crearon granjeros empresarios que, con el paso del tiempo y en virtud de las grandes propiedades de que eran beneficiarios, se adaptaron perfectamente a las nuevas tecnologías, haciendo de sus granjas verdaderas fábricas de productos vegetales. Este tipo de estructura de la propiedad es prácticamente imposible de trasladar lejos de los grandes territorios que fueron colonizados con las mismas características (por ejemplo, Canadá o Australia). ¿Cómo aplicar estos sistemas en vastos territorios donde la relación del hombre con la tierra se produce, no en criterios

de renta y beneficio, sino como contacto entre entes cargados de espiritualidad trascendente, relación que además se remonta casi al inicio mismo de la historia del hombre? Acaso los ideólogos de la reforma pretenden eliminar a estos obstinados «indígenas» que se niegan a reconocer las virtudes de las nuevas verdades reveladas, y después de dividir las tierras en figuras geométricas perfectas, repartirlas entre los nuevos colonizadores?

#### IV

Por mucho que intenten presentar al Koljos sólo como una entidad productiva, es difícil conseguir ocultar su verdadera significación. El Koljos como colectividad representa una forma de vida, una cultura, que no sólo es un reflejo de las necesidades económicas de una sociedad socialista, sino que es la concreción en la época de la modernidad de una larga tradición comunitaria en el campo ruso. La actitud inicial de los campesinos ante el proceso de colectivización es contradictorio. Al principio fue de entusiasmo. Los campesinos identificaron el proyecto con la restauración de la antigua comuna. Después, y en virtud tanto de los excesos cometidos por los funcionarios locales como por lo extraño que les resultó el modelo de comunidad que se les quiso imponer, los campesinos mostraron fuertes reticencias, negándose a participar voluntariamente en el proceso. La resistencia de los campesinos, sus costes sociales y espirituales, la artificialidad con que fue puesto en práctica un proyecto concebido en los primeros años del siglo para ser aplicado en las tierras de Palestina, forzaron a su modificación en los primeros momentos de la colectivización. La comunalización de todas las funciones de la

vida del campesino, de todos sus ámbitos de trabajo y de vida social fue dejando, poco a poco, paso a las formas de organización colectiva propias del campesinado ruso.

La idea del Koljos en la URSS tiene su antecedente inmediato en los proyectos de granjas comunales que los hebreos comenzaron a establecer en Palestina en los años siguientes a la I Guerra Mundial. El proyecto de Kibutz suponía la colectivización no sólo del trabajo, sino también de todos los ámbitos de la vida social del campesino. Desde el comedor hasta la vivienda, todo era comunal. El espacio privado se veía reducido prácticamente a la nada. En el caso del Kibutz, en Palestina, éste podía fructificar, ya que en definitiva se trataba de ubicar en ellos personas provenientes de ámbitos urbanos, sin cultura rural, que además se incorporaban voluntariamente al proceso.

En el caso ruso, tal grado de colectivización suponía la ruptura con las formas agrarias rusas, donde desde tiempos inmemoriales sólo la tierra y el trabajo tenían estas características, mientras que aspectos de la vida privada, la vivienda o el trabajo en la parcela individual eran respetados. Después de las tensiones iniciales, el proyecto fue dejando paso a formas más suavizadas, que finalmente en un proceso dialéctico entre las necesidades de una nueva estructura de la propiedad y de la producción agraria y las propias necesidades de los campesinos rusos dio como resultado el modelo de Koljos que conocemos en la actualidad.

Tanto la idea como la práctica colectiva en el campo ruso tiene profundas raíces en el tiempo. El origen de la comunidad campesina es remoto y excede a los límites de este artículo, cabe

decir que se convirtió en una de las formas más sugerentes de organización de la colectividad agrícola que se conocen. La tardía implantación del feudalismo en estas tierras se realizó sobre la propia comunidad, que no fue destruida, sino que perviviendo junto a las formas feudales de tenencia de la tierra se fortaleció y se constituyó en el sostén más eficiente de las comunidades de campesinos. En ella la tierra era repartida periódicamente entre los miembros de la comunidad en función de sus necesidades como unidad familiar. Puesto que la posesión de la tierra estaba garantizada, era la posesión de los instrumentos y de la fuerza de trabajo lo que determinaba las diferenciaciones sociales. No era extraño el caso de campesinos que arrendaban a otros sus parcelas durante el tiempo en que éstas les eran cedidas por la comunidad por no tener los recursos necesarios para su explotación.

La Reforma de 1861 pretendía liberar a los campesinos de la servidumbre. Era el primer paso en el camino de las reformas de todas las relaciones sociales en el campo. A la liberalización de los siervos siguió la necesidad de privatizar la tierra. Durante la segunda mitad del siglo pasado tomaron un especial protagonismo las posiciones que estaban contra la privatización de la tierra. El caso particular de León Tolstoi, o el movimiento social de los narodniki, son algunos de los ejemplos más significativos en este sentido. El socialismo campesino del movimiento populista, ante la situación de crisis y cambio que se operaba en Rusia, cifraba sus esperanzas de desarrollo en la revitalización de la comunidad campesina. En este sentido, es conocida la correspondencia entre Marx y Vera Zasulich sobre el papel de la colectividad tanto en la revolu-

ción como en la futura construcción del socialismo en Rusia.

La incorporación del campesinado por el bolchevismo se desenvuelve en un campo poco preciso. Es difícil concretar dónde acaba la táctica y dónde empieza la verdadera valoración del campesinado en la Revolución Rusa. La relación entre teoría y práctica es confusa en este terreno en los primeros tiempos de la Revolución. El entusiasmo con que los campesinos participaron en la Guerra Civil del lado del Gobierno soviético, o el propio entusiasmo puesto por una parte de campesinos en el proceso de colectivización está lejos todavía de poder ser explicado con facilidad. Detrás de la lucha política de los años veinte en la cúpula bolchevique, que acabó con la represión de una gran parte de ella, se encontraba el problema campesino.

Han pasado largos años desde que se inició la colectivización. Las voces reformistas más optimistas clamaban a los cuatro vientos que en cuanto los campesinos tuvieran acceso a la propiedad de la tierra, éstos se lanzarían rápidamente sobre ella y se convertirían en modélicos granjeros productores de grano. Todavía no salen de su asombro cuando comprueban no sólo las reticencias que éstos manifiestan, sino su total negativa a tomar las tierras en propiedad.

En la aldea de Gremiachevo nadie quiere la privatización, ni tan siquiera tomar tierras en arriendo. Nadie quiere ser granjero. En las últimas asambleas celebradas las posiciones se mantienen firmes y unánimes: todos quieren que el Koljos continúe. No conciben la aldea sin el Koljos. Manifiestan sin ningún rubor que al primer granjero que se establezca independiente lo quemarán junto con su granja. Esta no es tanto una amenaza contra los vecinos de

la aldea como contra aquellos que viniendo de fuera pretendan establecerse en la aldea y socavar la unidad de los koljosianos. «Diada Sasha» manifestaba con toda ternura que el Koljos es para ellos como un gran nido que les alberga y protege, en la construcción del cual gastaron los mejores años de su vida y que ahora no están dispuestos a que ningún técnico de la ciudad se los destruya. Los campesinos dicen, no sin cierta picaresca, que se trabaja poco. Pero todos prefieren vivir como ahora lo hacen a tener que trabajar mucho y ser ricos. En la aldea, además de las casas, todos tienen una parcela particular, plantada en parte de ciruelos y manzanos, quedando espacio libre para los cultivos de verduras y hortalizas. Tienen vacas con terneros y toda clase de animales domésticos.

En otros Koljos son menos rigurosos y permiten el arriendo de algunas parcelas, pero todos saben que la ostentación de la riqueza es un mal que se cura con el fuego. Como mucho algunos están procediendo a tomar en arriendo algunos terrenos, pero su número es tan reducido que se pueden considerar como excepciones. Sorprende comprobar cómo en diversos territorios de la antigua URSS ya se producen reacciones oficiales contra la privatización. Así, el propio parlamento lituano ha dado marcha atrás en la privatización de los Koljos, y la República de Uzbekistan ha vuelto a nacionalizar todo lo poco que ya se había privatizado.

Muchas y variadas son las presiones que reciben los campesinos, con el fin de debilitar su actitud frente a la liberalización del campo. Se les aumentan los impuestos sobre los productos agrícolas, se ponen precios disparatados al dinero de los créditos, se bloquean repuestos de maquinaria, etc. Uno de los grandes problemas económicos de los

campesinos es la disparidad de precios existente entre los productos industriales y los agrícolas. La producción industrial ha sido liberalizada, mientras que los productos agrícolas siguen estando sometidos a precios fijos por parte del Estado. En una reminiscencia deformada de lo que fue el Plan, los campesinos están obligados a vender una determinada cantidad de la producción al Estado. En caso de no cubrir estas demandas estatales, los Koljos y Sovjos son multados con fuertes sumas. Los campesinos prefieren vender su producción fuera de los canales oficiales, aun a pesar de las altas multas. Vender al Estado es simplemente la muerte por estrangulamiento en los pagos. En el sector de Orenburg, zona triguera de la mayor importancia, los Sovjoes todavía no han recibido el pago de los productos vendidos en el año 90, cuando ya no existía el plan. Los Koljos prefieren comercializar ellos mismos los productos agrícolas. Ya es normal ver en las calles de Moscú cómo los koljosianos traen a vender en camiones la producción de patatas, los huevos, las hortalizas, o cómo se niegan a vender el trigo al Estado.

De las presiones económicas a las provocaciones y amenazas físicas hay una débil frontera, que en muchos casos ya se ha traspasado. Recientemente en un Koljos de los alrededores de Moscú mataron una gran cantidad de ganado como advertencia. En otro los campesinos vieron con asombro cómo individuos desconocidos seccionaban una pata trasera a un toro semental vivo. Los robos de productos agrícolas y aun de maquinaria pesada se están convirtiendo en acciones cotidianas. Este año en la aldea de Gremiachevo se produjeron varios robos en la cosecha de patatas. Desaparecieron repuestos de maquinaria; incluso a algunos tractores

les fueron extraídas piezas que en el mercado son difíciles de encontrar. De las piezas pasaron a la maquinaria completa, llevándose un tractor pesado, y como colofón, al día siguiente de su llegada, una cisterna repleta de gasolina desapareció ante la perplejidad de los campesinos, que ya comienzan a dudar hasta de sus propios convecinos. Las desconfianzas no son infundadas; es difícil imaginar tal cantidad de robos sin la connivencia de alguien vinculado al Koljos. Las propias dificultades económicas, las bajas retribuciones que los campesinos reciben como consecuencia del empobrecimiento del Koljos y de la fuerte inflación, es muy probable que induzcan a algún avisado a participar en los robos.

No sólo son problemas económicos los que afectan a la comunidad campesina. El naufragio moral es grande. Son muchos los que han perdido la esperanza en el futuro. «Nos han robado el futuro. El nuestro y el de nuestros hijos.» Así hablan, sobre todo, los pocos matrimonios jóvenes que viven en la aldea. «Antes podíamos planificar nuestras vidas, prever el futuro; ahora sólo nos queda vivir un presente incierto.» Es el ruso un pueblo espiritual necesitado de grandes causas. Durante siglos se conformó su mentalidad nacional en relación a los grandes objetivos. La formación de un Estado poderoso, la conquista de las grandes extensiones de Siberia, la Revolución de Octubre, la industrialización y la colectivización, la Guerra Patriótica y la reconstrucción nacional de posguerra eran no sólo grandes causas nacionales, sino también objetivos cargados de una fuerte espiritualidad. En la actualidad su ausencia es como una terrible enfermedad del espíritu que está destruyendo moralmente al pueblo ruso. El problema del alcoholismo se acrecienta conforme pasan

los días. En la actualidad en la aldea todos beben, no sólo los hombres, sino incluso las mujeres. Sólo dos o tres familias se mantienen en la sobriedad. Los ancianos beben y beben sin parar. «Día-día Sasha» ayudó en la reparación de la casa a la escultora que vive en la aldea desde hace diez años. Recibió 2.500 rublos. Estuvo tres días seguidos bebiendo vodka. Cuando consumió todo el dinero volvió a casa de la señora rogándole todavía un poco más de dinero para una última botella. Es un caso extremo, pero da una dimensión del problema del alcoholismo y de la degradación moral que ataca como un virus pernicioso a la aldea.

Pero los koljosianos no ceden. Para ellos el colectivo es toda una institución, alrededor de la cual viven y sin la cual es imposible subsistir. Si el Koljos desaparece, desaparecerán ellos. La palabra Koljos representa también toda una serie de servicios básicos para la vida de la comunidad, los cuales sencillamente desaparecerán, porque no habrá otras instituciones que se harán cargo de ellos. La escuela en la aldea no sólo se financia con el dinero que el maestro recibe del ministerio correspondiente. Aspectos difícilmente cuantificables dependen del Koljos. Una casa cómoda y caliente, leña para el duro invierno ruso, el pan o las patatas, son proporcionadas por el Koljos al maestro o al médico de la aldea. El correo llega porque el Koljos le proporciona los medios de transporte adecuados. Cuando un anciano enferma es el tractor del Koljos el que puede llevarle a la ciudad por los difíciles caminos del campo ruso. Las cálidas casas de madera son reparadas a los ancianos por los trabajadores del Koljos y los gastos corren por cuenta de éste. Son éstos sólo algunos aspectos que configuran el lado humano de un tipo de organización que no sólo fue creada para

la producción en serie de trigo. De ellos los artífices de la reforma apenas hablan.

El Koljos no sólo proporciona protección material, sino que la aldea mismo y el espíritu de colectividad que en ella reside es la base espiritual del pueblo ruso. Durante la Guerra Patriótica contra el fascismo alemán sólo el trabajo solidario en el Koljos pudo proporcionar el sustento necesario cuando todas las estructuras productivas eran destruidas por la bota alemana. La idea

ellos y la tierra a través de sutiles formas de posesión colectiva. La destrucción del Koljos y su sustitución por formas de propiedad privada de la tierra es sencillamente prender la mecha de la lucha por la tierra, que en este caso tomará un carácter étnico en cuanto la posesión de las zonas más ricas o de las parcelas más extensas se identifique con la propiedad que sobre ella ejerza una determinada etnia. Los grupos agraviados no podrán soportar per-

*Retrato de una bailarina española. Joan Miró*



de trabajar, no para sí mismo o para un patrón omnipotente, permitía a las mujeres tirar de los arados cuando los caballos fueron llevados al frente o simplemente muertos por los alemanes en las tierras ocupadas.

## V

La tierra rusa es rica en multitud de grupos étnicos. Durante siglos estos grupos articularon su relación entre

der gratuitamente lo que bajo diversas formas les perteneció durante siglos. Entonces en Europa se hablará del renacer de unos conflictos étnicos «que el estalinismo no sólo no solucionó, sino que avivó en ellos el germen de la violencia como consecuencia de su política de hostigamiento hacia las nacionalidades». Hay grupos étnicos que nunca hasta la fecha conocieron las formas de propiedad privada de la tierra. En el lago Baikal la etnia Buriata es uno de los cientos de ejemplos de es-

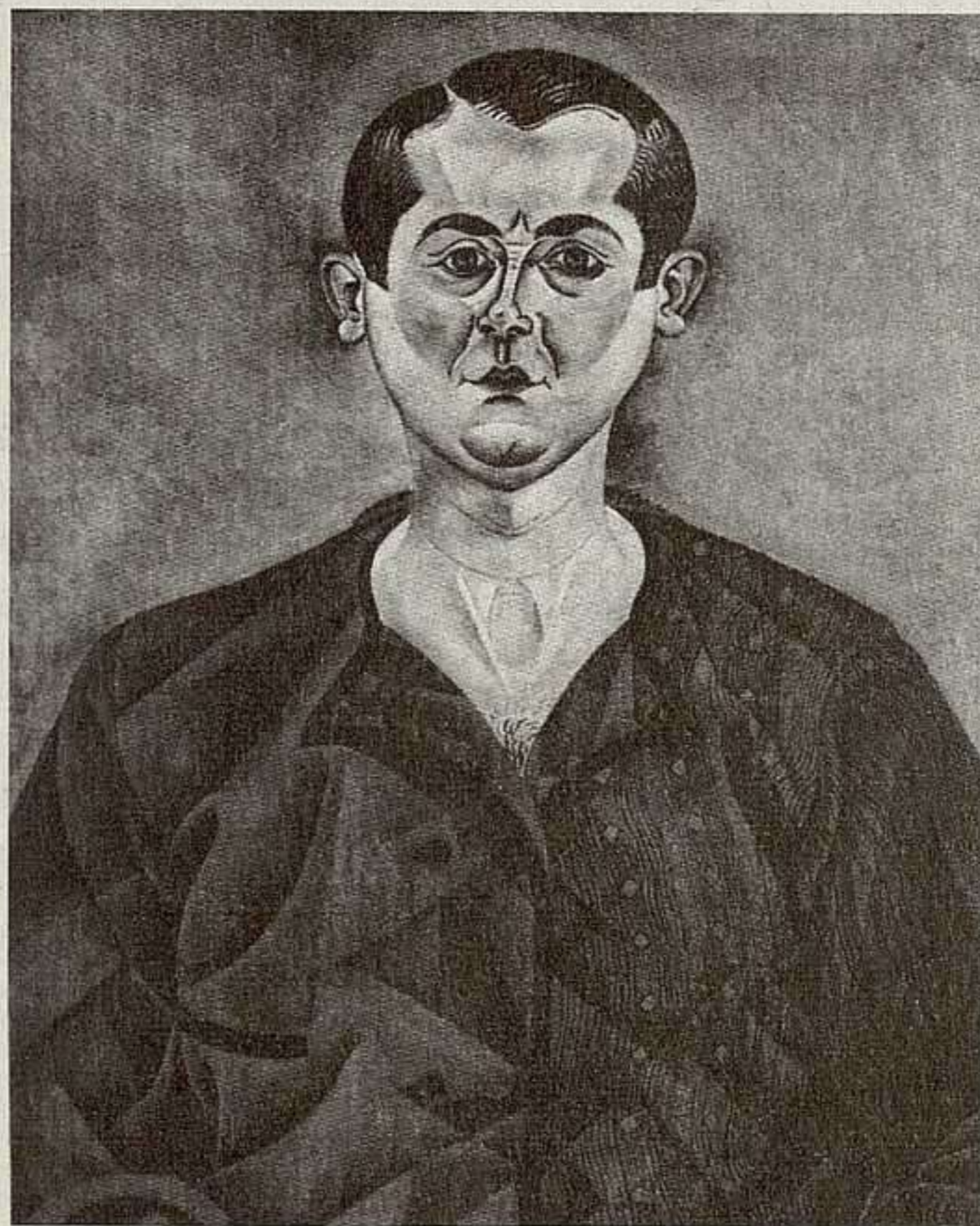


tas etnias que nunca conocieron la propiedad privada. La tierra y la etnia forman un todo único articulado a través de la tribu. La tierra pertenece a la tribu, la cual administra y organiza el trabajo ya bajo determinadas formas específicas a cada uno de los grupos étnicos.

Durante la industrialización la aldea rusa se despobló. No es un fenómeno particular del campo ruso; es una consecuencia de la civilización industrial.

y en él ahora viven y trabajan. La división de las tierras y la existencia de estas familias de origen multinacional será también otro foco de tensión en la aldea rusa a la hora de la privatización. Es evidente que el debate por la posesión de las tierras provocara enfrentamientos abocados a tomar un carácter étnico. En cambio, durante decenios, mientras la tierra no perteneció a nadie, pocos se preocuparon por el origen étnico, e incluso ahora llama la

*Autorretrato.* Joan Miró



Sin embargo, ya hace algunos años, hacia la aldea rusa comenzó una lenta migración de familias pertenecientes a otras nacionalidades de la Unión Soviética. En los últimos tiempos este fenómeno se ha acentuado todavía más. Llegan azeris, armenios, turkmenios, como refugiados. Huyen de los conflictos armados de sus regiones. A Gremiachevo llegó no hace mucho una familia moldava. Llegó con todas sus pertenencias, incluida una vaca con su ternero. Pidieron ingresar en el Koljos,

atención cómo viven en una misma aldea en paz familias azeris y armenias, cuando sin embargo la guerra en Nagorno-karabag va alcanzando dimensiones trágicas, de un carácter insospechado sólo años atrás.

## VI

Los hombres que dirigen la reforma en Rusia como pasión congénita incurable están deslumbrados por el mito de

occidente. No es una situación nueva entre la intelectualidad rusa y soviética. Diversos han sido los intentos de occidentalizar a Rusia. Pero éstos siempre se saldaron de una manera trágica. Conforme el proceso es más reciente, los costos de tal intento han sido cada vez más dramáticos. Durante la segunda mitad del siglo pasado se acuñó entre la intelectualidad rusa el término «intelligentsia». Con él se definía a una parte de la intelectualidad que tenía en occidente su referente inmediato. Para ser considerado parte de la «intelligentsia» no importaba la posición política a la que se pertenecía. Se podía ser liberal o socialdemócrata. Es la idea de occidente la que define al proyecto, ya sea la democracia liberal o la militancia obrera el prisma a través del que se mire a Europa. En el actual intento de liberalización, entre la nueva «intelligentsia» vuelve a estar presente el mito de occidente, si cabe con mayor fuerza que nunca. Los supuestos éxitos de las democracias occidentales en Europa y América dan impulso espiritual a los liberales rusos que no dudan en hacer suyas todas las consignas económicas de las escuelas monetaristas norteamericanas.

El nuevo intento de «europeización», independientemente de su triunfo o no, está ya costando grandes sufrimientos a la población de los antiguos territorios englobados bajo el concepto de URSS. A los costos materiales habrá que sumarles los daños espirituales irreversibles que ya en la población se manifiestan de las formas más diversas. En el aspecto concreto a que aquí nos referimos, el mundo agrario, su destrucción ocasionará tensiones y conflictos que escapan a las dimensiones previstas. En la actualidad, destruida la capa cultural de estas sociedades, trituradas las formas de relación «civilizada»

que la industrialización y la cultura del socialismo real propició, están comenzando a aflorar todos los arquetipos del subconsciente colectivo que dan prioridad a reacciones ya difícilmente comprensibles para nuestras categorías de pensamiento, además de sacar a flote actitudes y comportamientos sumamente violentos. La lucha por la tierra motivó a lo largo de los siglos grandes conflictos.

La reforma económica en Rusia contempla la transformación y destrucción de las sólidas estructuras de propiedad en la agricultura, alrededor de las cuales viven millones de personas, de las que un gran número perecerán en el camino, aun sólo por inadaptación, en el supuesto caso de que tal intento reformista no provoque un baño de sangre. Pero esta segunda posibilidad es mucho más probable. La reforma provocará, en caso de no abandonarse, actitudes suicidas por parte de los gobernantes actuales en las antiguas repúblicas soviéticas, graves conflictos que pronto tomarán el camino de la violencia y que dadas las condiciones de la civilización industrial actual tendrán trágicas repercusiones sobre el conjunto del planeta. La «intelligentsia» ya conoce la opinión del pueblo ruso sobre la privatización de la agricultura. Sin embargo, su actitud no hace más que confirmar las palabras de Dostoievski...

*«(...) el liberalismo ruso no ataca al orden de cosas establecidas, sino a las cosas mismas; no a las instituciones, sino a la patria. El liberalismo a que me vengo refiriendo ha llegado a negar a Rusia, es decir, ha llegado a odiar y maltratar cruelmente a su propia madre (...).» ■*

*F. Dostoievski, en el «Idiota»*

# Pseudodebates y pseudodemocracia: significado político de los pseudodebates televisivos

Juan B. Fuentes Ortega

Proliferan últimamente en los medios televisivos del país (públicos y privados, nacionales y autonómicos) una suerte de «debates» cuyo significado político puede que no sea obvio, aun cuando sí que es, como veremos, muy determinado. El formato tradicional de debate al que estábamos acostumbrados, en donde un grupo de personas con alguna experiencia o conocimiento reconocidos acerca del tema que se iba a debatir se reunían tan sólo para dialogar con tiempo y holgura mínimamente suficientes sobre alguna cuestión de mayor o menor interés público, sin mayores afeites o dispositivos escenográficos, está siendo sistemáticamente sustituido por un nuevo tipo de diseño sustancialmente distinto. Este nuevo diseño posee los ingredientes escenográficos como para producir la impresión de que el antiguo tipo de debate —se diría acaso que más sesudo y aburrido— está siendo transformado en una nueva forma de discusión al parecer mucho más popular, por abierta, entretenida y amena, que, en virtud de estas características, parecería estar acercando las discusiones a la gente (al «pue-

blo llano», al «hombre de la calle») y favoreciendo por ello a la postre la participación del pueblo en la formación y difusión de la opinión.

En el caso, sin embargo, que se trata precisamente de todo lo contrario. Pues bajo la apariencia de debate, y precisamente debido al cuidado diseño de dicha apariencia, lo que estos programas imponen es un sistemático enmascaramiento y bloqueo de toda posibilidad de debatir, un enmascaramiento que, además, no es neutral, sino que reproduce y refuerza una muy determinada forma de degradación de la vida política democrática que significativamente se extiende cada vez más por toda nuestra sociedad. Importa, pues, por ello, y mucho, según creo, desentrañar el mecanismo de dicha apariencia y percibir su trasfondo político en relación con dicha degradación.

## *El público*

Para empezar, estos nuevos programas se caracterizan por llevar una notable

masa de gente —de «público», al parecer— a los platós televisivos. Se diría que la presencia de dicho «público» aporta un ingrediente de participación democrática —«la voz de la calle»—, además de suponer alguna forma de representación de dicha voz. Es difícil, sin embargo, concebir alguna forma más aguda de degradación de lo público que la operada con el «público» que asiste a semejantes programas.

En efecto, creo que no será difícil convenir, de entrada, en que un debate sólo puede funcionar como una discusión entre dos o más personas, sobre algún tema controvertido, en la que es esencial la posibilidad, siquiera teórica, de que los participantes en el debate puedan llegar a conclusiones —o decisiones— comunes. Diferencias fácticas de todo tipo entre los participantes (psicológicas, biográficas, socioculturales) tenderán siempre, sin duda, a interponerse y desviar dicha posibilidad teórica, pero ella es, lo repito, sin duda alguna esencial, puesto que lo que con ella está en juego es sencillamente la propia racionalidad. Y desde luego que no hay por qué entender que dicha racionalidad excluye el enfrentamiento de posiciones; al contrario, es la racionalidad la que precisamente incluye la posibilidad de que en el curso del debate se manifiesten posiciones encontradas, de modo que la propia diferencia o enfrentamiento de posiciones resulte inteligible para cada una de las partes eventualmente enfrentadas: contradecirse es sin duda una posibilidad interna (y, diríamos más, en ocasiones una necesidad) de la racionalidad común, que sólo tiene sentido en el seno de dicha común racionalidad.

Es importante por ello que los participantes en un debate se integren en él como personas con algún reconocido conocimiento o experiencia sobre el asunto a debatir. Y no, por cierto, porque se-

mejante pericia les singularice o individualice, y por ello les aisle del resto de la gente (del «común de los mortales»), sino por todo lo contrario: porque si algún conocimiento lo es, lo es en la medida misma en que sea pública (siquiera de hecho en algún grado, y virtualmente de modo universal), de modo que sólo el enfrentamiento dentro de alguna pericia cognoscitiva pública, o también entre diversos de estos públicos conocimientos, ofrece alguna garantía de que a través de los individuos dialogantes se alcance, y ello sin perjuicio de la posible confrontación, algo parecido a una razón común.

Pero estas condiciones se desvanecen, sin embargo, cuando se dispone un escenario en el que lo que cuenta no es la posibilidad de que lo que cada uno diga pueda engranar dialógicamente (razonada, argumentadamente) con lo que digan los demás, sino *el hecho mismo de decirlo*, la pura y simple *facticidad de la expresión*. En tal caso, aunque el comportamiento del individuo pueda seguir manifestándose verbalmente, mediante un lenguaje articulado (lo que por cierto no siempre ocurre), su función viene a contraerse, podría decirse, a la de *manifestar-se* o *expresar-se* a sí mismo (puede que sus emociones, sus creencias, o sus certidumbres más inmediatamente subjetivo-biográficas), pero lo que en todo caso desfallece es la posibilidad de expresar «algo» que *enlace dialógicamente* con lo que puedan decir los demás. En semejante tesitura, es decir, *reducidas las personas a dejar simplemente constancia de su presencia fáctica individual*, los individuos *van dejando de ser públicos*, van dejando de formar parte de esa necesaria configuración pública que constituye la condición de posibilidad de cualquier debate. Y, por desgracia, es esta figura pseudopública, a saber, la de la mera *colección o agregado*

de (auto)manifestaciones multiindividuales inconexas, la que se está adoptando por sistema como formato de «público» en muchos de los supuestos debates de los medios televisivos. Por una siniestra paradoja, *el público de estos presuntos debates es la cosa menos pública que quepa imaginar*, constituyendo una singular degradación de la figura de lo público que posibilita cualquier discusión real.

Semejante degradación se adorna en ocasiones de ribetes descaradamente ridículos: así, por ejemplo, alguno de estos programas hay, y de radio de emisión nacional, donde algún inspirado ha debido tener la original idea de colocar en el plató ni más ni menos que a treinta y nueve personas, exactamente las que corresponden con el número de millones de habitantes que tiene nuestro país. Me pregunto si cabe imaginar alguna parodia objetiva más zafia del que, por cierto, constituye uno de los principios políticos esenciales de la organización de los Estados parlamentarios modernos —y del nuestro propio—, como es el principio de la representación. Puestos a ensayar, podrían ensayarse también otras bases aritméticas de representación proporcional, tan gratuitas —pero no más— como la mencionada: por ejemplo, un miembro del «público» por cada trescientos noventa y tres mil novecientos treinta y nueve (393.939) ciudadanos españoles representados, lo que daría la bonita cifra de noventa y nueve (99) ciudadanos televisivos representantes (ya ven ustedes qué cifras más armónicas serían éstas); o también podría ensayarse el criterio de proporcionalidad respecto de las estaturas de los ciudadanos, resultando de este modo un vistoso escenario donde estuviesen presentes, formando una bonita curva ondulante, desde los individuos más bajitos a los más crecidos (representan-

do, naturalmente, a cuantas estaturas haya en nuestro país); pero también podría ensayarse el criterio del color y brillo de los cabellos (componiéndose de esta suerte un pintoresco plató lleno de gracia y colorido, asimismo «democráticamente» representativo, cómo no, de la variedad cromática capilar de la ciudadanía del país). Todos estos y otros criterios más podrían ensayarse, por qué no, con tal de que, eso sí, no se altere la que parece ser la ley de oro de tratamiento de «público» de estas emisiones: que cada cual tenga que hablar, de prisa y corriendo, *uno detrás de otro*, dejando así, como decíamos, simplemente constancia de su mera presencia fáctica individual, pero nunca *unos con otros*, con un mínimo de holgura temporal, como resulta imprescindible si es que ha de esbozarse siquiera un genuino diálogo.

No es de extrañar, desde luego, que en semejantes escenarios el pretendido público adopte a la postre la actitud de una cohorte de emocionados aplaudidores o pateadores (o abucheadores) como la forma más expeditiva y eficaz de comunicarse los unos con los otros, ni tampoco que el mero agregado (multiindividual desconexo) en el que se le hace consistir acabe deviniendo con frecuencia en puro y simple *amontonamiento*, con el consiguiente jolgorio de turno (que cada director del programa, supongo que auxiliado por los realizadores, procura controlar, con mayor o menor suerte, como puede).

Hemos de concluir, en resolución, que el presunto público de estos pseudodebates, precisamente en razón de la grosera apariencia de público en la que se le hace consistir, sencillamente *está de más* desde todo punto de vista democrático. Otra cosa es, claro está, que resulte funcional al diseño del programa, precisamente como *ingrediente es-*

*cenográfico* de la índole espectacular y publicitaria que, como ahora veremos, caracteriza esencialmente a esta suerte de saraos.

### *Las mesas*

Pero también el diseño de las «mesas» (o bien de alguna otra forma de disposición espacial de las «personalidades invitadas») tiene su interés. En principio, se supone que en estas mesas habrían de figurar personas con alguna reconocida cualificación cognoscitiva, cuyas aportaciones habrían de marcar la pauta del debate con la que en su caso habrían de enlazar las consideraciones del público. Y no habría desde luego nada que objetar de entrada a este formato, pues sin duda que en todas las posibles cuestiones a debatir pueden existir y de hecho existen diferencias en los conocimientos entre los grupos o personas, de modo que el hipotético sector del público con menor pericia cognoscitiva podría siempre en principio beneficiarse de la presencia de reconocidos expertos en la materia a debatir (sin que esto implique, por lo demás, fe ciega o subordinación plena a sus consideraciones —puesto que ningún saber particular, siendo él ya público o común en su propio círculo o contexto, puede tener el monopolio de la racionalidad común, siempre provisional, que justamente brota del enfrentamiento entre saberes particulares—). Pero aquí la regla de oro sigue siendo naturalmente la posibilidad de un efectivo engranaje entre las razones de los posibles diversos sectores concurrentes en el debate.

No es difícil darse cuenta, sin embargo, de que las mesas de estos programas no funcionan precisamente siguiendo esta ley del diálogo, sino que están dispuestas de modo que se con-

suma enteramente el sabotaje de dicha posibilidad. Y no sólo, por cierto, por la grosera tergiversación del debate que, cuando esto ocurre, supone la distribución de papeles en dos bandos —la mesa «a favor» y la mesa «en contra» (una distribución por cierto con ecos de bipartidismo político)—; también, sobre todo, por los formatos que determinan la presencia de los sujetos que ellas están presentes. Pues en dichas mesas, salvo la ocasional presencia de algún verdadero experto (que, a la vista de la estructura global del invento, corre gravemente el riesgo de venir a cumplir objetivamente el papel de fantoche legitimador del espectáculo), lo que de verdad cuenta es sobre todo estos dos tipos de figuras: el «famoso» (o la «famosa») y el «vendedor» más o menos encubierto, pero siempre interesado. El famoso es un curioso personaje que resulta estar allí por eso, por ser famoso, o «popular», en otras lides que en principio no tienen absolutamente nada que ver con la cuestión que se puede estar sometiendo a «debate»; otras lides que, por cierto, significativamente tienen por lo general que ver con el «mundo del espectáculo» —con lo que se refuerza el carácter espectacular que, como veremos, caracteriza intrínsecamente siempre a estos pretendidos debates—, y entre los cuales espectáculos figura siempre cada vez más el propio espectáculo televisivo —con lo que el propio medio viene a reforzar su capacidad de moldear y cerrar una determinada configuración de las conciencias de las personas—. Es cosa de interés y digna de reflexión lo que puede pintar en un pretendido debate un individuo que está allí presente, no precisamente a causa de su relación cognoscitiva con el asunto de que pueda tratarse, sino en razón de ser famoso o popular en otras lides que, como decíamos, no tienen en prin-

cipio nada que ver con dicho asunto. Semejante sujeto sólo puede figurar, pues, en estas mesas cumpliendo objetivamente un papel muy preciso, a saber: el de *señuelo* puramente *irracional* que resulta ajustarse perfectamente a la atmósfera básicamente para-razional (emocional y afectiva) generada por las mencionadas condiciones de ausencia de público y, por consiguiente, de toda racionalidad en el «debate». Una significativa degradación que la presencia de estos individuos puede operar en los espectadores de estos tinglados reside en el hecho de inducir a la gente a interesarse más que por la materia misma que pueda estar sometida a cuestión por la propia opinión que el famoso, precisamente como tal famoso, pueda tener sobre el asunto.

En semejantes condiciones de eclipse de la racionalidad, se comprende que naden como pez en el agua el segundo tipo de sujetos que suelen estar presentes en estas mesas, a saber, los «vendedores interesados», unos individuos cuyo cometido esencial es publicitarse a sí mismos o a algún invento suyo que les interese colocar entre la gente. Por la propia estructura y función, no sólo *espectacular*, sino también intrínsecamente *publicitaria* de la figura global de estos programas, las mesas de los mismos funcionan objetivamente como unos tenderetes idóneos para que cada cual nos endilgue allí, so pretexto del debate, y precisamente cuando están sustraídas las condiciones racionales para debatir realmente lo que se nos vende, el producto que el sujeto en cuestión pueda tener interés en vender. Es obvio, por lo demás, que los papeles de famoso y vendedor tienden a intercambiarse continuamente y muchas veces a coincidir en una misma persona: para empezar todo famoso está siempre vendiéndose o publicitándose a sí mismo, y los vendedo-

res se acaban haciendo famosos, si no lo eran, aunque no sea más que por salir en la pantalla. Se comprende, pues, que semejante funcionamiento de las mesas no puede hacer otra cosa sino colaborar a reforzar la suspensión de la racionalidad (del debate, del diálogo) que ya se ha inducido en el público, y de este modo despejar el camino para que funcione a pleno rendimiento la maquinaria publicitaria en la que a la postre consiste el espectáculo.

Pues esto es, en verdad, lo que a fin de cuentas se nos está imponiendo: bajo la apariencia de debate, un singular espectáculo cuyo funcionamiento es básicamente publicitario: una perversa apariencia espectacular de debate que no sólo malogra, por su intrínseca naturaleza espectacular, todo posible debate, sino que, además y por ello, prepara el camino para el funcionamiento de su máquina publicitaria —del propio programa y de los famosos y vendedores que allí acuden.

Se trata, en definitiva, de un montaje sutilmente autorreferente, en donde el debate funciona objetivamente tan sólo como un pretexto o apariencia para que un diseño espectacular publicite al propio programa y los vendedores y famosos que a él acuden, y en donde, por tanto, el público, degradado a pseudo-público en el sentido que hemos visto, funciona asimismo como un pretexto o apariencia cuya función objetiva consiste en la de ingrediente escenográfico del espectáculo y de sus funciones (auto)publicitarias. Ya se ve qué lejos han quedado aquellos tradicionales programas de verdadero debate en donde un grupo de personas con alguna solvencia o pericia en el tema a tratar podían simplemente dialogar, sin más condiciones que la de disponer de un tiempo y holgura mínimas para ello, y en donde era innecesaria la coartada de la presencia

en los platós del pseudopúblico, puesto que no se trataba de montar ningún espectáculo autopublicitario, y puesto que verdaderamente públicas eran las personas que allí acudían por el simple hecho de engranar recíprocamente en un diálogo común, y públicos (verdaderamente públicos) podían ser cualesquiera personas que desde sus casas se atuvieran de hecho al sentido de las cosas que allí se debatían. (Tan lejos han quedado, en efecto, estos programas de verdadero debate, que el decano y prototipo de todos ellos, que como un verdadero bien público resistía hasta hace poco, si bien arrinconado ya por su hora de emisión, ha sido por fin suprimido de la cadena privada en la que todavía aguantaba agazapado.)

### *El trasfondo político*

Pero semejantes ferias averbenadas no son solamente —que también, desde luego— una muy singular degradación periodística de la institución cultural del debate moldeada por un muy determinado medio y modo de comunicación, puesto que es posible advertir que dicha degradación engrana, como un *reflejo* y a la vez como un *reforzador*, con un estado político de cosas más general y muy determinado que se viene sistemáticamente extendiendo y consolidando por nuestra sociedad.

Podemos percatarnos, en efecto, del significado político del asunto cuando detectamos el asombroso encaje que se produce entre el formato de este tipo de programas y una muy determinada idea (y práctica) de la participación política democrática que a la vez se viene extendiendo y consolidando, como decía, en nuestra sociedad. Es cosa seria, para empezar, que cada vez más se esté reco-

nociendo y sancionando como si fueran genuinas «*opiniones*» a lo que por su formato multiindividual desconexo constituye, como veíamos, la negación misma del ejercicio de opinar, y no digamos ya el hecho, esencialmente ligado a lo anterior, de que se esté rebajando, y por ello degradando, el sentido de la participación democrática de las personas hasta el punto de que, como también decíamos, *cuenta más el hecho de emitir la presunta opinión que la posibilidad de que lo que decimos pueda, por su significado, realmente engranar y por ello en su caso efectivamente criticar lo que puedan decir otros*. Este asunto es muy serio. Pues en modo alguno se trata, desde luego, de objetar, ni lo más mínimo, el elemental derecho de todo el mundo de poner por su boca cuanto le venga en gana; mas de lo que se trata es de comprender que semejante derecho, por lo elemental de su contenido, se refiere a algo tan obvio que, de puro obvio hace que se convierta en una *degradación política* reducir la participación democrática a tan elemental derecho. Debería estar claro que *una cosa son las condiciones mínimas liberales de la democracia, y otra cosa es rebajar las posibilidades de la intervención y la participación democráticas a dichas condiciones mínimas*. Cuando las personas, en una sociedad que se supone que quiere ser democrática, empiezan a reducir su participación hasta el punto de *conformarse* con la reducción de su libertad de expresión a los límites del mero *dejar constancia de que pueden expresarse*, en vez de ser educadas en la conveniencia y aun la necesidad de *esforzarse en decir efectivamente algo*, y por ello aspirar legítimamente a *hacer valer* lo que dicen mediante la (posible) fuerza crítica de sus razones, dicha libertad de expresión sufre un completo vaciado de contenido ejercido, degradándose en una



mera forma sin sustancia que lejos de permitir el efectivo ejercicio de la participación escamotea indefectiblemente a ésta, y la convierte en mera pseudoparticipación. «Lo importante es participar», se dice con frecuencia, incurriéndose en un grave y delicadísimo equívoco, puesto que a lo que suele referirse esta expresión en su uso establecido es precisamente a la degradación de la participación de la que aquí estamos hablando, y ya es bien significativo que la semántica del lenguaje ordinario haya tomado el siniestro giro consistente en hacer pasar como «participación» a lo que constituye su vaciado formal y su tergiversación.

Y quizá sea conveniente aclarar que no estamos hablando ahora, ni mucho menos, de una cuestión meramente intelectual (diríamos, de las condiciones técnicas de un debate científico, académico), pues que se trata ante todo de una cuestión centralmente política que tiene directamente que ver con el poder y en particular con una de las formas más sutiles como éste se mantiene y reproduce en nuestras sociedades. Nada más cómodo, en efecto, para los poderes establecidos que unos individuos conformes con esta pseudoparticipación degradada, *satisfechos con el mero hecho de poder constar como agentes titulares de la libertad de expresión*, en vez de aquellos que, sabedores de que todo interés (para empezar el suyo propio), así como todo enfrentamiento de intereses, se configura objetiva y públicamente, están por ello conscientemente interesados en participar realmente, también mediante el debate, en aquello que por ser inexorablemente público (sus propios intereses) debe en verdad ser discutido (criticado) públicamente.

A título de ejemplo —pero ejemplo arquetípico—, podríamos traer a colación el caso de un conductor de una de

estas ferias que no hace mucho se jactaba ufano de que en su programa todo el mundo podía opinar como le viniese en gana, puesto que lo que buscaba el programa era (cito ahora lo más literalmente que recuerdo) «abrir las ventanas para que todas las opiniones pudiesen circular como corrientes libremente». Reparemos en la soez degradación del debate, y con ello de la discusión y la participación democráticas, implicado en semejante «aspiración»: que las opiniones puedan circular como corrientes «libremente» quiere decir aquí precisamente que *no se chocan*, esto es, que *no se ajustan, miden o contrastan las unas con las otras*; pero entonces es que *no hay debate, ni crítica*, sino, como decía, puro y simple agregado multiindividual desconexo de «expresiones»: como si, repárese, en la vida social real, a la que todo debate no puede sino referirse de múltiples modos, los procesos y situaciones sociales también discurriesen «libremente», unos yuxtapuestos a los otros, sin mediar conflictos y contradicciones y desajustes realísimos entre ellos, como si la vida social fuese de hecho un balsámico estanque de corrientes fluidas y pacíficas donde todas discurriesen libremente.

Ya se ve, me parece, con toda claridad, la mentira política que estos pseudodebates televisivos significativamente reproducen o reflejan a la vez que colaboran a reforzar: hasta el punto, en efecto, en que un debate degenera en pseudodebate al tornarse, como decimos, en una mera yuxtaposición multiindividual desconexa de expresiones que por ello pueden emitirse «libremente», es decir, sin medirse (racionalmente) las unas con las otras, en esta medida los individuos participantes pierden su virtual figura pública y por ello su condición política misma, y en esta precisa medida es la realidad social mis-

ma, y en particular sus muy reales contradicciones, desajustes y conflictos, la que queda *enmascarada y falseada* bajo la apariencia de la forma que adopta el pseudodebate, como si, según decíamos, dicha realidad fuese un agregado de corrientes de comportamiento que discurren libremente, ilusión ésta que es justamente la que aparece en el pseudodebate bajo la forma de circulación libre de (presuntas) opiniones yuxtapuestas. Y se comprende, a la par, asimismo con toda claridad, la decisiva importancia política de preservar la institución cultural del genuino debate, y con ella de la propia racionalidad, precisamente porque aquello que en la racionalidad (y en el debate como una modulación suya esencial) está en juego es, ni más ni menos, que la posibilidad de *acompañar el efectivo contraste o crítica social real* —justamente la crítica social real que queda escamoteada bajo la apariencia ilusoria del pseudodebate.

Pero no quisiera, por fin, terminar esta nota sin apuntar a una posibilidad esencialmente ligada a cuanto llevamos dicho y de dimensiones aún más hondas y significativas, y sobre la que me parece que conviene reflexionar. Como decíamos, el público de estas ferias televisivas, degradado a la condición de pseudopúblico del modo como hemos visto, no dejaba por ello de cumplir un papel importante, como ingrediente escenográfico, de la función básicamente publicitaria del espectáculo. Se tra-

taba, en efecto, de entender de qué modo *la propia apariencia de debate cumple, como tal apariencia, un papel objetivo, en cuanto que ingrediente escenográfico, en la función publicitaria del espectáculo*. Pues bien, a la vista de los rumbos que cada vez más descaradamente está tomando la vida política del país (y en este espectáculo televisivo (y en general de las sociedades que se consideran desarrolladas), acaso este espectáculo televisivo encierre un significado bien hondo en cuanto que *eco* de la vida política misma de dichas sociedades. Pues acaso fuera posible, percibiendo al todo (político) a través de su parte y eco (televisivo), reconocer a la vida política de los Estados de dichas sociedades, y de la nuestra desde luego en particular, sin excluir ciertamente su componente nuclear parlamentario, como ideológicamente embutido en un grandioso espectáculo televisivo, en donde dicha vida política, y muy específicamente su componente parlamentario, se nos mostrasen precisamente como el *ingrediente escenográfico*, objetivamente encargado de cumplir el cometido de llevar a cabo la apropiada *publicidad democrática* que conviene a aquellos intereses (transnacionales, desde luego) que no sólo dictan de esta suerte el modo de vida que todos hemos de vivir, sino que también les cumple tenernos a todos bailando el baile de la (pseudo)participación democrática. ■

# UTOPIÁS

A VUELTAS CON LOS CLASICOS

## El gran proyecto de la Etica en Lukács

Nicolás Terturian

Hasta el final de su vida —vida larga y muy fecunda en el plano intelectual— Lukács acarició la idea de escribir una Etica. Este gran objetivo, que debía coronar su actividad filosófica, no consiguió alcanzarlo: la Etica, síntesis y remate de una obra que ya contaba con una Estética y una Ontología del ser social, no ha llegado a existencia.

Pero sería precipitado deducir que el filósofo dejó en simple proyecto una empresa en la que puso tanto énfasis; si no logró edificar el conjunto, nunca cesó de acumular materiales a tal fin. Las preocupaciones éticas, frecuentes en sus obras, nos permiten reconstruir las grandes líneas de ese edificio que falta; hay una Etica «in nuce» de Jorge Lukács que puede deducirse de los numerosos textos en que el filósofo da cuerpo a un proyecto, que nunca resultó un todo acabado.

El interés de Lukács por los problemas éticos es muy temprano; en 1911 escribe un diálogo que lleva por título *Pobreza de espíritu*, en el que «la gracia de la bondad» ocupa el centro de la reflexión. Años más tarde, en una carta de

28 de marzo de 1915, le comunica a su amigo Paul Ernst el ambicioso intento que le anima al preparar un libro sobre Dostoievsky; según el plan inicial, la obra hubiera sobrepasado ampliamente el análisis de las obras del gran escritor ruso, ya que Lukács pensaba exponer allí su propia filosofía de la historia y lo que en el caso presente nos interesa: su «ética metafísica». Sólo la introducción de este libro vería la luz bajo el título *Teoría de la novela*; el resto del manuscrito, que Lukács daba por perdido, se encontró cincuenta años más tarde en un banco de Heidelberg, y se publicó en 1985 por los Archives-Lukács con el título *Notas y esbozos sobre Dostoievsky*.

En 1960, tras haber concluido la primera parte de su Estética —dos volúmenes de la cual saldrían en 1963—, Lukács interrumpió bruscamente su trabajo sobre la Estética para volver al trabajo en su antiguo proyecto de Etica, ahora con las herramientas intelectuales afinadas por la experiencia de toda una vida. Como se lo confesó el 18 de marzo de 1960 a Ernst Fischer, le ha determinado

el sentimiento de que «la ética es el punto más débil de nuestra teoría» (alude a la ausencia en el marxismo de la elaboración de una teoría de la vida ética), pero también razones personales. A los 75 años, sintiéndose apremiado por el tiempo, quería emplear sus fuerzas a precisar «el lugar de la ética en el sistema de las actividades humanas» — tal es el título del libro que anuncia en la carta a Ernst Fischer. La continuación de estos hechos ya se conoce: los trabajos preparatorios a la ética se convertirán en el voluminoso manuscrito *La ontología del ser social*, concebida como introducción necesaria a la obra principal. Al final de 1970, tras haber redactado los *Prolegómenos* a la *Ontología*, Lukács habla en una carta a Ernst Bloch de su proyecto de escribir una *Ética*, esta vez designada como «Entwicklung der menschlichen Gattungsmässigkeit» (El desarrollo de la especificidad del género humano). Era demasiado tarde; en junio de 1971, Lukács desaparecía. Acababa de cumplir los 86 años. Las *Notas sobre la Ética*, reunidas por un investigador de los Archives-Lukács, György Merzei, son las únicas huellas tangibles del trabajo preparatorio del filósofo para su gran obra.

Al releer hoy el diálogo sobre *La pobreza de espíritu*, así como las *Notas sobre Dostoievsky*, sorprende la continuidad entre ciertas ideas desarrolladas en estos textos de juventud y la reflexión del último Lukács.

El diálogo saca a la luz la demarcación, cara al joven Lukács, entre la «vida ordinaria» y la «esencial». Según el autor, que tiene una alta opinión de la autenticidad de la Seele (el alma), ésta se sitúa en algún espacio, más allá del mundo de las normas y de las convenciones

sociales, más allá incluso de los imperativos éticos; en los momentos de gracia, las almas que respiran el aire enrarecido de esa zona ideal parecen acceder a una transparencia perfecta unas a otras. El protagonista de este diálogo —concebido en el momento en que Irma Seidler, la amiga de Lukács, acababa de suicidarse— toma sobre sí el examen de conciencia del autor; se reprocha su falta de «bondad», su incapacidad de acceder al estado de gracia, a la transparencia que le hubiera permitido entender los tormentos de su amiga y evitar un desenlace trágico; poniendo el acento de intensidad sobre el carácter metapsicológico y metasocial de la verdadera bondad.

Lukács separaba de manera tajante el mundo de la causalidad empírica de el de la teleología moral. Proclamaba incluso la indiferencia soberana de la «vida ética esencial» a los efectos y a las consecuencias (posición que más tarde abandonaría), exaltando figuras como la del príncipe Mychkine, cuya sublime moral provocaría tragedias en la vida empírica, o la del Abraham de Kierkegaard, que sólo obedece a la irracionalidad de la voz divina; tomaba como referencias esenciales a Francisco de Asís y a Maître Eckart. El análisis de la «pobreza de espíritu» parece inspirado por el sermón de Eckart, que lleva el mismo nombre.

Lo mismo que el más tardío autor de la *Estética* y de la *Ontología*, el joven Lukács establece un paralelo entre el proceso de la creación artística y el de decantación ética: «Lo mismo que en la filosofía del arte sólo es legítima la existencia del genio, así en la vida sólo estaría permitida la existencia de quienes están dotados de la gracia de la bondad» (1). Y la descripción de las metamorfo-

(1) G. Lukács, *Sulla povertà di spirito, Scritti (1907-1918)*, ed. par Paolo Pullega, Bologna, Capelli Editore, 1981, p. 108. Tras haber sido publicado en húngaro en 1911, el texto sobre «pobreza de espíritu» apareció en alemán en la revista *Neue Blätter*, bajo el título «Von der Armut am Geist. Ein Gespräch und ein Brief». Por no tener a mano

sis que sufre el yo empírico para acceder a la esencialidad ética, la combustión de la «baja infinitud de la vida, de la multiplicidad inesencial», para llegar a una homogeneidad del alma, ya anuncia ciertos pasajes del último Lukács. El sobrepasamiento de la «particularidad», que en sus grandes obras aparece como condición de la sustancialidad moral y también como fundamento indispensable de la sustancialidad ética, es ya una exigencia del *Diálogo*, en el que el joven autor establece una separación muy nítida entre el hombre y su obra; el verdadero artista, como el hombre ético, debe apartarse de todo lo contingente y puramente empírico («Tenemos que devenir aprióricos», exclama el protagonista), para conseguir el estado privilegiado de la «pobreza de espíritu», sinónimo de perfecta identidad entre el sujeto y el objeto, entre el «sentimiento» («das Gemüt») y el «destino».

La I Guerra Mundial, con todo lo que tuvo de trágico para la experiencia de la humanidad, fue para Lukács un traumatismo que suscitó una intensificación de su reflexión ética. Las *Notas sobre Dostoievsky*, redactadas en Heidelberg entre 1914 y 1915, y que reflejan el conflicto moral que acompañaba al conflicto armado, tienen como leitmotiv la distinción entre las dos éticas: la primera, corriente y empírica; la segunda, superior y auténtica. La correspondencia que mantenía entonces con Paul Ernst ilumina desde dentro la rebelión contra las obligaciones y los imperativos institucionales (cuya más flagrante expresión era el servicio militar obligatorio), rebelión que empujaba al joven pensador a radicalizar su distin-

ción entre las normas del «espíritu objetivo» (el Estado, etc.) y las exigencias del «alma», sintetizadas en el concepto de «segunda ética». Esta distinción es importante, porque parece anticipar la que establece entre «la especificidad del género humano en sí» («Gattungsmässigkeit an sich») y «la especificidad del género humano para sí» («Gattungsmässigkeit für sich»), que será uno de los grandes ejes de la *Ontología del ser social*.

Las *Notas sobre Dostoievsky* muestran que Lukács, bajo la presión de una trágica realidad, la guerra, buscaba febrilmente ejemplos en la historia de las religiones, en la de la literatura, de las teorías políticas, para ilustrar la distancia irreductible entre las dos éticas. La lógica de las instituciones, que necesariamente expresa relaciones de fuerza y el equilibrio inestable entre intereses divergentes, le parecía insuficiente respecto a las exigencias irrepresibles del «alma» que aspira a una comunidad transparente de los individuos, a la complementariedad y a la fusión. El desnivel entre los dos planos éticos era, a sus ojos, evidente: «Yo no niego —escribía el 4 de mayo de 1915 a Paul Ernst— que hay hombres cuya alma —al menos en parte— se refiere a la relación con el espíritu objetivo y con sus creaciones. Protesto sólo contra el hecho que esas relaciones sean consideradas, en lo esencial, como normativas, contra el hecho que pretendan que cada uno ligue a ellas el destino de su alma. (Así considero la forma moderna del servicio militar obligatorio como la más despreciable esclavitud que ha existido nunca)» (2). Según él, el único contraste

el original alemán, cito por la traducción italiana que figura en la recopilación mencionada; no tengo noticias de traducción francesa.

(2) Paul Ernst, George Lukács, *Dokumente einer Freundschaft*, ed. por Karl August Kutzbach, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974, pp. 73 y ss.

para medir el valor de las instituciones debe venir de las exigencias de la Seele; por consiguiente, emprende, con todos sus medios, la desacralización del Estado y del poder, incluyendo también la «metafísica de Jehová», que los legitima: «Tenemos que subrayar sin cesar que lo que cuenta, lo esencial, somos, en definitiva, nosotros mismos: nuestra alma, e incluso sus objetivaciones eternamente aprióricas, no son —según una bella expresión de Ernst Bloch— más que la del papel moneda, cuyo valor depende de su convertibilidad en oro» (3).

Incluso la filosofía clásica alemana (en particular la de Fichte y la de Hegel) le inspiraban al joven Lukács en ese momento cierta desconfianza, en la medida en que desembocaba en la exaltación del Estado (4). Se sentía más cerca de la idea dostoievskiana de «comunidad» (die Gemeinde) que de la «fraternidad» occidental, y era sensible a la oposición kierkegardiana entre Iglesia triunfante e Iglesia militante; en ese sentido señalaba la incompatibilidad entre el cristianismo y el orden establecido. En el mismo orden de cosas, se interesaba por la doctrina de las sectas y por los pensadores heréticos (F. Weigel, Sebastian Frank, Tauler y Maître Eckart), recordando sin cesar lo que los separaba de la religión institucionalizada y del cristianismo oficial. Las mismas preocupaciones reaparecen, «mutatis mutandis», en las páginas consagradas a la religión en el capítulo final de la *Ontología del ser social*.

Hay que señalar que, excluido el pensamiento hegeliano acerca del Estado, el joven Lukács era un admirador del gran filósofo, y la distinción entre el

«espíritu objetivo» y «el espíritu absoluto» marcó, desde el principio, profundamente su propia reflexión; para apuntalar sus propias tesis, a veces echaba mano, en sus *Notas sobre Dostoievsky*, de conceptos kantianos: así acercaba la Seele, núcleo irradiante de la segunda ética, a la razón práctica, y las categorías de la primera ética (los «Gebilde», las instituciones), los asimilaba más bien a la razón pura; el «mundus noumenon» de la Seele (del yo inteligible) a sus ojos tenía una autonomía incorruptible, no contaminada por la lógica empírica.

Lukács siempre compartió la opinión de que el principio inspirador de la obra de arte (que en una ocasión denominó el «punto de Arquímedes») está en conexión con la conciencia moral del artista. Examinando en la *Teoría de la novela*, la época que en la novela encuentra su más adecuada expresión literaria, en tanto que época de la «culpabilidad perfecta» (Fichte), empleó a sabiendas un concepto con connotaciones éticas, para designar el mundo de las relaciones alienantes, mundo de la heterogeneidad entre las almas y las objetivaciones sociales.

El héroe de la novela es una naturaleza «demoníaca» por excelencia, en busca de un equilibrio perdido. El interés de Lukács se dirige inevitablemente hacia los momentos en que esa crisis de la sustancia humana, figurada en la inmanencia estética de la novela, se convierte en instantes de lucidez y de elevación moral, en que resuena la voz de la «segunda ética»; el mundo de las «convenciones» y del orden establecido; en esos instantes, pierde su poder y se dibujan los contornos de un nuevo

(3) *Ibíd.*, p. 66.

(4) «Ciertamente, el Estado es una potencia; ¿debe, por tanto, ser reconocido como existente en el sentido utópico de la filosofía, es decir, en el sentido activo de la verdadera ética? No lo creo; y espero manifestar una vigorosa protesta a este respecto, en las partes no estética de mi libro sobre Dostoievsky» —Carta a Paul Ernst de 14 de abril de 1915, en P. Ernst, G. Lukács, *Dokumente einer Freundschaft*, pp. 66 y ss.

mundo regido por los imperativos del alma (como en Tolstoy y, sobre todo, en Dostoievsky). En las *Notas sobre Dostoievsky* y en la *Teoría de la novela* insiste en la significación catártica de escenas, tales la de la conversión del príncipe Bolkonsky en el campo de batalla de Austerlitz, o en la de la metamorfosis de Karenin y Vronski, cuando se inclinan sobre el lecho de Ana, enferma. El universo de la «segunda ética», de la transparencia de las almas y de la salvación, aparece como principio inspirador de las creaciones de Dante y de Dostoievsky (a los que a veces añade el nombre de Cervantes): «Dostoievsky y Dante: la segunda ética como "a priori" de la configuración épica» (5). Estudiando la obra de Karl Vossler sobre la *Divina Comedia*, Lukács se interesa en particular por las páginas que tratan de las relaciones de Dante con el pensamiento de Santo Tomás y de San Agustín, y por la «extraña psicología del más allá» («merkwürdige Jenseitspsychologie») de Dante. La literatura y el arte así son interrogados en tanto que espejos privilegiados de la vida ética. El destino de los personajes se enjuicia también a la luz de categorías éticas. Una comparación entre Oblomov y Hjalmar Ekdal le lleva a la idea que el personaje de Gontcharov fracasa «porque sólo tiene la esencia», mientras que el héroe de Ibsen están condenados a la decadencia porque «no tiene nada de la esencia» (6). El alcance estético de las obras es puesto en relación con la capacidad de los autores en cuanto a alcanzar una real altura moral. Más tarde, en la gran *Estética*, Lukács juzgará con severidad a Tomás de Quincey por

haber reivindicado el derecho de estetizar la vida (incluido el espectáculo de un incendio criminal) y celebrará a Diderot por haber estigmatizado, en el *Sobrino de Rameau*, a personajes que se comportan según normas de un esteticismo desatado, síntoma de perversión moral.

La reflexión ética de Lukács, en su período de madurez, tras haber adherido al marxismo y al comunismo, aun conservando lo esencial de su etapa de juventud, se orientará a una nueva problemática. Ahora centrará su atención en las mediaciones del «mundus noumenon» y el «mundus phaenomenon», el mundo de los fines últimos de la moral y la lógica de las constricciones del proceso sociohistórico. Una conferencia titulada *La responsabilidad social del filósofo*, difícil de fechar y largo tiempo inédita (7), nos ofrece una síntesis de la nueva reflexión de Lukács en cuanto a las cuestiones éticas. El filósofo intentaba en ella encontrar una salida al conflicto entre los términos de una famosa antinomia: la moral de la intención, que considera como un absoluto el momento subjetivo de la convicción, independientemente de cualquier consecuencia posible, y la moral de las consecuencias, que juzga el valor de una acción sólo según sus efectos en la práctica social. En esta perspectiva, Kant y los existencialistas representaban la primera tendencia; Maquiavelo, por algunos aspectos de su pensamiento, la segunda. El rechazo que opuso a la pura «ética de las consecuencias» («Folgeethik») que, llevada a su extremo, destruye la sustancia misma del acto moral —la conciencia subjetiva («das Gewissen»), la intención y la respon-

(5) Dostoievsky, *Notizen und Entwürfe*, ed. por I. C., Nyiri, Budapest, Akademiai Kiadó, 1985, p. 39.

(6) *Ibid.*, p. 149.

(7) Publicado por vez primera en Italia por Vittoria Franco en un pequeño volumen titulado *La responsabilità sociale del filosofo*, 1989, Maria Pacini Fazzi editore, 1989, pp. 55-74.

sabilidad— prefiguraba una de sus más clarividentes críticas del estalinismo. Recogida y desarrollada en las notas que preparaba para su *Ética*, estas críticas denuncian las prácticas estalinistas como un intento de abolir por la fuerza los criterios de la moralidad y de la vida ética, sometiendo los actos de los individuos a una codificación jurídica estricta, impuesta desde arriba, suprimiendo radicalmente la dimensión de la interioridad. Dos términos del trinomio derecho-moralidad-vida ética desaparecen en esas sociedades represivas, que hacen retroceder la vida moral al estadio de pura reglamentación, por la hegemonía del «derecho», amputándola de su finalidad que instaura la *Sittlichkeit* (la vida ética).

En su conferencia Lukács señalaba que, incluso desde el punto de vista estrictamente jurídico, nadie puede permitirse juzgar los actos de los individuos, sólo desde el punto de vista de sus consecuencias, haciendo abstracción de las «intenciones». Para definir la especificidad del acto ético hay que tener en cuenta las dos dimensiones, la intención y las consecuencias, intentando circunscribir su punto de equilibrio. La adhesión al marxismo nunca significó para Lukács una coartada del «objetivismo», que oculta la dimensión moral de los actos humanos. Por otra parte, fue por escrúpulos de índole ética por lo que inicialmente vaciló en abrazar la causa de los bolcheviques (8). Los dilemas éticos que plantea la acción revolucionaria, tal como los formuló el escritor ruso Savinkov-Ropscin (autor del atentado de 1904 contra el ministro del Interior del zar), no cesaron de

asaltarle a todo lo largo de la I Guerra Mundial y de la revolución rusa. Fue sólo en 1919 cuando pensó percibir una salida. Si en las *Notas sobre Dostoievsky* parece reprocharle a Marx haber sido un «sabio» —y no un «profeta»—, que corría el peligro de sacrificar en exceso a la ética de las «instituciones» (9), en su ensayo de 1919, *Táctica y estrategia*, deja oír otro tono. La filosofía de la historia de Marx le parece entonces como el fundamento del reino de la ética.

En un ensayo sobre Weber y Lukács (10), Daniel Bell sostiene la idea que Max Weber habría pensado en Lukács al esbozar el retrato crítico del representante de la pura ética «de la convicción» («*Gesinnungsethiker*»), en su conferencia famosa de 1919, *La vocación del hombre político*. Según Bell, Lukács, neófito revolucionario, habría sido el prototipo del «racionalista cosmoético», incapaz de «soportar la "irracionalidad" del mundo». El gran sociólogo fustiga en efecto al partidario de la ética de la convicción que «bruscamente cambia de orientación para convertirse en profeta milenarista», dispuesto a admitir el empleo de la fuerza (es decir, de la revolución), para acceder a un orden social caracterizado por «la aniquilación de toda violencia», y desaprueba «la excitación estéril» de «semejantes personajes» románticos, poco preocupados por el respeto de una ética de la «responsabilidad» (11). Es posible que al esbozar ese retrato crítico, Max Weber haya pensado en Lukács, cuyo compromiso revolucionario condenaba. Pero esto no justifica el razonamiento de Daniel Bell, que transforma a Lukács en un virtuoso de la ética, dispuesto a le-

(8) Cfr. su artículo «El bolchevismo como problema moral», publicado en 1918, pero escrito en 1917.

(9) *Op. cit.*, pp. 125 y ss.

(10) Publicado en 1918, en *Partisan Review*, traducido en francés en 1983, en dos números de la revista *Commentaire*.

(11) Max Weber, *Le savant et la politique*, trad. por Julien Freund, París, Plon, 1959, pp. 177-189 y ss.



gitimar el mal y el pecado (es decir, la violencia y la revolución), para asegurar la redención de la humanidad (12). Porque si Lukács se mantuvo fiel, en su período marxista, a una ética de los fines absolutos, defendiendo, como hemos visto, la irreductibilidad del momento de la intención y de la convicción, su principal esfuerzo estribó en mostrar que ninguna intención puede justificarse fuera de su capacidad de objetivación histórica. Tener en cuenta las determinaciones del proceso sociohistórico, las exigencias de la reproducción social, era a sus ojos la condición para elaborar una ética: «Keine Ethik ohne Ontologie» (Ninguna ética sin ontología), escribió a modo de programa en sus notas. Lo que Max Weber consideraba como «un cambio de orientación» o un desvarío de su joven amigo, y el abandono de exigencias fundamentales de lo ético fue en realidad en Lukács un esfuerzo, que no puede subestimarse, por integrar lo absoluto en la realidad, con el fin de anclar la moral en la historia-proyecto que intentó realizar durante toda su vida.

Lukács rechazó encerrarse en el dilema weberiano: ética de la convicción/ética de la responsabilidad; según las categorías que utilizará en su *Ontología del ser social*, no pueden disociarse el momento de la «exteriorización» («die Entäusserung», expresión de la interioridad), y el de la objetivación («die Vergegenständlichung», materialización en el tejido social) del acto humano. Una ética de la convicción no pue-

de eludir las exigencias de la responsabilidad (13). Lukács refutará, en particular, la tesis de Weber sobre la incompatibilidad entre una pura moral de la convicción —ética, por ejemplo, del amor— y las servidumbres de la lucha política, que necesariamente reclaman constricción y violencia.

Max Weber había formulado con acuidad los términos del dilema: «Si la ética acósmica del amor nos dice: no resistas al mal por la fuerza, el hombre político dirá, por el contrario: tienes que oponerte al mal por la fuerza, de lo contrario serás responsable de su triunfo» (14). Al radicalizar los términos de la antinomia parecía excluir la mediación entre las exigencias máximas de la ética del amor (ética del Sermón de la Montaña) y las exigencias pragmáticas de la lucha política, lo que le permitía añadir irónico: «Quien quiere actuar según la ética del Evangelio debe renunciar a la huelga, porque es una presión, y no le queda más que afiliarse a un sindicato amarillo» (15). La finalidad de estos razonamientos era mostrar que los revolucionarios de la época estaban cogidos en contradicciones insolubles; su maximalismo ético y político iba acompañado de la práctica de medios condenables: «¿No comprobamos acaso que los ideólogos del bolchevismo y del espartaquismo recurren a la violencia, y llegan a los mismos resultados que cualquier dictador militar?» (16). La conclusión era tajante: «En verdad, sí hay un problema del que la ética absoluta no se ocupa; es el concerniente a las consecuencias» (17).

(12) Daniel Bell, «Premier amour, premier chagrin. A propos de Marx Weber et de George Lukács», *Commentaire*, 22, 1983, p. 380.

(13) G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt und Neuwied, 1986, II, p. 370.

(14) Max Weber, *op. cit.*, 1985.

(15) *Ibíd.*

(16) *Ibíd.*, p. 184.

(17) *Ibíd.*, p. 186.

Lukács respondió a Weber en una página de la *Ontología del ser social*. Denunciaba en el eminente sociólogo una identificación ilegítima de la política en general con la *Realpolitik*, lo que le permitía oponer a ésta la ética abstracta del Sermón de la Montaña como única alternativa. Lukács rechazaba la identificación de la acción revolucionaria con la *Realpolitik* (es decir, el pragmatismo aético), ya que por sus fines mismos (liberación y desalienación del hombre) trasciende el pragmatismo y el utilitarismo vulgares, y tiende, por el contrario, a la realización del «género humano para sí» (la «Gattungsmässigkeit für sich»). Hacía notar que Max Weber mismo había indicado las consecuencias reaccionarias del sectarismo ético, hablando irónicamente de la ética del amor que, lógicamente, debe inscribirse en un «sindicato amarillo». La alternativa weberiana —violencia y *Realpolitik* ética del Sermón de la Montaña— estaba muy lejos de ser, para Lukács, una evidencia; le parecía más bien una variante secularizada de la antigua ética de la religión, que oponía las puras exigencias del alma a la acción «in politicis» (18). Por consiguiente, defendía la idea de una política enteramente otra, no condenada a ejercerse en los límites del «status quo» social y político: la acción revolucionaria, por principio, no está manchada de los pecados de que Weber le acusa; por su naturaleza misma, trasciende los cuadros del «género humano en sí» —el «status quo» sociopolítico—. Lukács parece atribuir ese «falso dilema» a los prejuicios antirrevolucionarios de Weber (habla de una «escisión trágica» en su personalidad).

Victor Serge nos ha dejado un precioso testimonio sobre la actitud de Lukács cara a los primeros síntomas del estalinismo, expresión de la degeneración del marxismo en *Realpolitik*, en que el cinismo y la ausencia de escrúpulos triunfaban sobre los fines de la revolución. Durante un encuentro que tuvo lugar a finales de los años veinte, el filósofo le dijo a Victor Serge: «Los marxistas saben (...) que pueden cometerse pequeñas marranadas cuando se realizan grandes cosas; el error de algunos consiste en creer que se puede llegar a grandes cosas no haciendo más que pequeñas marranadas (...)» (19).

La crítica lukacsiana del estalinismo (20) concernía, en primer lugar, a la violación sistemática de la relación justa entre táctica y estrategia; el sacrificio de los fines fundamentales del socialismo, emancipadores en lo esencial, en favor de maniobras tácticas a corto plazo, equivalía a la transformación de la política en *Realpolitik*. Se abolían las mediaciones entre los grandes objetivos del socialismo y las acciones concretas, se desfiguraba la relación entre táctica y ética. El desplome de los regímenes del Este ha confirmado el análisis premonitorio de Lukács y consagrado definitivamente el fracaso del estalinismo, mezcla de suficiencia apodíctica y de pragmatismo vulgar.

La reflexión ética del último Lukács versa sobre los problemas del «derecho», la moralidad, la vida ética, con un énfasis particular sobre la última (la «Sittlichkeit»), como solución de las contradicciones que surgen en otras esferas. En este punto sigue fielmente a Hegel, aun expresando, como en su ju-

(18) G. Lukács, *op. cit.*, pp. 623 y ss.

(19) Victor Serge, *Memoires d'un revolutionnaire (1901-1941)*, París, Seuil, 1951, p. 204.

(20) Vid. en particular su opúsculo *Socialisme et democratisation*, escrito en 1968 (traducido parcialmente en castellano por la FIM).

ventud, grandes reservas sobre la tesis hegeliana del Estado, en tanto que encarnación de la vida ética. Entre la universalidad abstracta de las normas del derecho y las exigencias de la conciencia individual, que, por definición, son infinitamente diversificadas, Lukács intenta circunscribir un campo de mediaciones. A sus ojos, el dualismo kantiano de la legalidad y de la moralidad no parece poder resolver el problema, ya que se contenta con yuxtaponer dos series de abstracciones. Las exigencias morales del individuo, mientras se quedan acantonadas en la pura interioridad, sin tener en cuenta la exterioridad social, no le resultan menos abstractas que la generalidad de las normas jurídicas, que, por definición, no pueden abrazar la variedad infinita de los problemas individuales. Lukács recuerda en las notas que preparaba para su ética que la célebre fórmula «Fiat justitia, pereat mundus» indica muy bien los peligros que lleva consigo la absolutización del derecho; el rigor de las normas jurídicas, llevado al extremo, es síntoma de inhumanidad. Por otro lado, insiste en la distancia que se ahonda en el curso de la historia entre las normas jurídicas y las aspiraciones individuales, lo que, en última instancia, exige la modificación del derecho; la fórmula *summum jus, summa injuria* expresa el divorcio entre el orden jurídico y la conciencia moral (21).

Entre el fetichismo del derecho y el moralismo abstracto (cuya encarnación paradigmática la constituye, a su parecer, la moral kantiana) Lukács busca salida por el lado de la ética aristotélica. Las páginas de la Estética consagradas

a la categoría de «particularidad», las que sobre todo conciernen a la particularidad, la mediación y la mediatidad («mediateté») («Besonderheit, Vermittlung und Mitte»), contienen en este sentido importantes desarrollos. Proponiéndose circunscribir en el plano categorial el trinomio derecho-moralidad-vía ética, sitúa el derecho en la esfera de la generalidad («die Allgemeinheit»), la moralidad en la de la singularidad («Einzelheit»), mientras que la ética en esta disposición ocuparía la zona mediana de la particularidad («die Besonderheit»). Estas consideraciones se inspiran directamente en los célebres análisis de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* sobre la mediatidad, como vía privilegiada de la vida virtuosa, capaz de superar el doble escollo negativo de los dos extremos. La originalidad de Lukács estriba en haber buscado en la particularidad, entendida como campo de mediaciones («Feld von Vermittlungen») entre la singularidad y la generalidad, la zona de inserción de la acción ética. Aristóteles tiene razón cuando define la acción virtuosa como una opción difícil, en un dominio móvil (encontrar el justo medio entre los extremos que conducen al error y al vicio), y Kant se equivoca al interpretar, de modo erróneo, este descubrimiento aristotélico. Lukács ve en Aristóteles un verdadero dialéctico, «hombre de gran prudencia práctica», y lo opone al dogmatismo de la moralidad kantiana, que juzga «puritana» y «casera» («stubenhockerisch») (22).

Estas consideraciones permiten comprender el interés que Lukács dedica a la categoría de particularidad (23). La

(21) Vid. las páginas consagradas al derecho en *La ontología del ser social*, pp. 183-203, en especial 193.

(22) G. Lukács, *Die Eigenart des Aesthetischen*, Neuwied, Luchterhand, 1963, II, p. 219.

(23) Con anterioridad a la gran Estética, Lukács le consagró un estudio monográfico, «Über die Besonderheit als Kategorie der Aesthetik», aparecido en forma de libro en 1957, primero en Budapest y en Italia, en traducciones húngara e italiana. Sobre la categoría de la particularidad y su análisis por Lukács, nuestro estudio «La pensée du dernier Lukács», *Critique*, número Budapest entre el Este y el Oeste, junio-julio, 1990, pp. 611-613.

acción ética sobrepasa a la vez la norma abstracta del derecho y la irreducibilidad de las aspiraciones individuales a la norma, ya que implica, por definición, tener en cuenta al otro y a la sociedad, una socialización de los impulsos e inclinaciones personales, la voluntad de armonizar lo privado y lo público, el individuo y la sociedad. La acción ética es un proceso de generalización, de mediación progresiva entre el impulso originario y las determinaciones exteriores; la moralidad deviene acción ética cuando nace una convergencia entre el yo y la alteridad, entre la singularidad individual y la totalidad social. El campo de la particularidad expresa precisamente esa zona de mediaciones en que se inscribe la acción ética.

La distinción entre moralidad y ética («Sittlichkeit») se apoya en las críticas de Hegel a Kant. Desde el *Joven Hegel* hasta la *Ontología del ser social* Lukács no ha cesado de defender la crítica hegeliana a la moral kantiana. Criticando el «formalismo» de la moral kantiana y el logicismo de sus criterios, Hegel habría abierto la puerta a una consideración de la «socialidad» («Gesellschaftlichkeit»), como fundamento inalienable de la vida ética. El análisis hegeliano del ejemplo del depósito, que Kant propone como ilustración de las constricciones absolutas del deber, tiene para Lukács un valor ejemplar. Su reserva frente al rigorismo kantiano, no las dictan solamente razones teóricas; Lukács buscaba una moral más dúctil, adaptada a la variedad, extrema complejidad a veces, de las situaciones con-

cretas. Al defender contra Kant y contra Fichte la insoslayable realidad del «conflicto de deberes» (que les reprochaba haber ocultado) (24), Lukács ponía en guardia, más en general, contra el peligro de inhumanidad de las morales abstractas; lo que estaba en el punto de mira era la moral pura de la «intención» («reine Gesinnungsethik») de Kant (25), como también la moral estoica, en la forma en que se había recogido por los escritores de las Luces (ya que por otra parte Lukács simpatizaba con la ética de los estoicos). El fino análisis que consagró a la obra de Lessing, *Minna von Barnheim*, en uno de sus últimos textos de crítica literaria, en 1963, saca a la luz las contradicciones del estoicismo a través de la actitud de los personajes. En el caso de Tellheim, la defensa de la integridad humana corre el peligro de convertirse en inhumanidad, si el personaje de Lessing sigue aferrado al rigorismo de sus convicciones. La «prudencia» («sagesse») de *Minna von Barnheim*, que neutraliza ese rigorismo, es para Lukács la expresión de la ética auténtica, que se pliega a las exigencias de la vida, aun conservando la sustancia ética de la personalidad (26).

El combate contra el sectarismo ético y político forma parte de la biografía intelectual de Lukács; por ello, no se exagera si se ve en el ensayo consagrado a *Minna von Barnheim*, inspirado al parecer por la figura ejemplar de su mujer, Gertrud Bortstieber, el eco de una experiencia personal, en especial cuando se cotejan las notas autobiográficas redactadas por el filósofo en los últimos

(24) G. Lukács, *Der Junge Hegel*, 1967, en *Werke*, Luchterhand, VIII, pp. 211 y ss. (traducción española, *El joven Hegel*, Grijalbo, 1963).

(25) *Die Eigenart des Aesthetischen*, p. 212.

(26) G. Lukács, «Minna von Barnheim», en *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, en *Werke*, Luchterhand, 1967, VII, pp. 21-40.

meses de su vida. Rendía allí un homenaje a la memoria de su mujer, que le había ayudado a corregir sus inclinaciones sectarias hacia una comprensión más matizada de los problemas éticos. En las notas preparatorias para la autobiografía, tituladas *Pensamiento vivido*, se yuxtaponen un esbozo moral de Gertrud Bortstieber y la idea de una crítica profundizada de la ética abstracta. Así se revela la fuente humana concreta de una evolución filosófica: «G. mezcla de tolerancia e intolerancia; amplia tolerancia humana, al mismo tiempo que odio contra todo lo bajo. Nueva toma de posición contra la ética de tipo kantiano, manteniendo no menos rigor en la alternativa, pero victoria sobre las tendencias a la inhumanidad que, por fundamentos abstractos, implicaría...» (27).

La *Ontología del ser social*, «opus postumum» de Lukács, se concibió como introducción a la ética; ambos proyectos estaban íntimamente ligados en su espíritu. Lukács quería romper de una vez para siempre con la concepción «naturalista» de la sociedad, incluida la de la sociedad como «segunda naturaleza». Su objetivo estribaba en combatir dos errores simétricos en la interpretación del marxismo: la visión puramente determinista de la historia, que considera como un «absoluto» la noción de ley, considerando a los individuos como simples agentes del «álgebra de la revolución» y la filosofía de la historia de tipo teleológico, que transforma cada etapa histórica en simple momento preparatorio de la siguiente, hasta el advenimiento del fin último: la identidad sujeto-objeto en la sociedad sin clases.

Los individuos para Lukács son, en verdad, verdaderos sujetos de la historia

(no hay en él ni rastro de «proceso sin sujeto»), y la autoafirmación de la personalidad es la clave de bóveda de la vida social. Esta afirmación puede parecer paradójica, si se recuerda con cuánta fuerza, a lo largo de toda su obra, subraya el peso de la heteronomía, y más precisamente la amplitud de los condicionamientos objetivos, en que se inscriben las acciones de los individuos; o si se recuerda igualmente su antiteologismo radical, que sin cesar le hace volver sobre el carácter eminentemente causal, no teleológico, del funcionamiento del todo social. Pero la paradoja sólo es aparente, y sólo se comprenderá la posición de Lukács si se tiene presente su tesis central, según la que el acto teleológico («die teleologische Setzung») es el fenómeno originario y el «principium movens» de la vida social.

Los análisis consagrados en la *Ontología* a la ontogénesis y filogénesis del individuo remiten continuamente a su futura ética. A diferencia de las especies animales, donde los individuos no son más que ejemplares «mudos» del género a que pertenecen, el individuo humano, por sus actos, participa en el destino de todo el género. Los individuos singulares no viven en aislamiento autárquico, sus acciones repercuten en la vida de los demás; potencialmente al menos afectan a toda la sociedad y, en el límite, al destino del género humano. La tensión perpetua entre los dos polos de la socialidad —el género humano, en tanto que síntesis y totalización de las acciones individuales, y las aspiraciones de los individuos en su singularidad—, según Lukács, atraviesa toda la historia humana.

La distinción entre género humano en sí y género humano para sí estable-

(27) *Pensée vecue. Memoires parlées*, trad. por Jean Marie Argelès, L'Arche, 1986, p. 226.

ce el umbral que separa las acciones que aseguran la conservación del «status quo» social, es decir, su reproducción (el peso de la heteronomía es aquí muy fuerte), de las que tienden a la autoafirmación y desarrollo de la personalidad, a partir de una interacción convergente de los individuos. La personalidad no es ni un epifenómeno del «medio», simple producto del determinismo (tesis de Taine), ni una fuerza autárquica que surgiese y se afirmase fuera del conjunto social (emanación de un Urerlebnis, de una vivencia originaria, según la tesis de Gundolf). Según Lukács, la socialidad es consustancial a la naturaleza de los individuos, que siempre actúan en un conjunto de situaciones concretas, objetivándose y exteriorizándose al mismo tiempo.

Disociando en cada acción del individuo el momento de la objetivación y el de la exteriorización (deliberadamente recuperó el concepto hegeliano de «Emtäusserung»), aun cuando subrayando su carácter indisociable, Lukács se proponía darle lo suyo a la fuerza autónoma de la interioridad en la dialéctica del ser social. La preeminencia de uno u otro momento en la inmanencia de cada acto individual se ponía en relación con la capacidad diferente del sujeto de asegurar e imponer su autonomía. Distinguía, pues, entre las objetivaciones surgidas bajo la presión dominante de las circunstancias exteriores, cuando el individuo actúa sobre todo para su autoconservación (éstas pertenecen preferentemente a la esfera del género humano en sí) y aquéllas en que llega a expresar íntegramente sus aspiraciones

y exterioriza verdaderamente su personalidad (grandes acciones éticas y grandes obras de arte son ejemplos privilegiados de tales objetivaciones superiores, en que se cumple la aspiración a la autodeterminación del género humano).

La diferencia entre los dos niveles se encuentra en el interior de los sujetos. Lukács distingue entre sujetos que se pliegan a las exigencias del orden establecido, adaptándose a fin de cuentas a la ley del «status quo» social (aquí se llega a la primera ética de sus escritos juveniles) y sujetos que rechazan la ley de la constricción y afirman la autonomía de su personalidad. Tal es la diferencia que existe entre Nora y Madame Alving (heroína de *Espectros*, de Ibsen), que expresa el drama de la sumisión, Electra y Crístemis, o Antígona e Ismene. En los términos de la *Ontología del ser social*, el sujeto parece encontrarse ante una alternativa fundamental: acantonarse en el espacio de la particularidad («Partikularität») (28), condenándose a no ser más que un agente de la reproducción social o transgredir ese plano hacia la afirmación de su interioridad autónoma, oponiéndole al «status quo» social la ley de su personalidad. La alienación precisamente se define como un estado en que las cualidades y aptitudes del individuo quedan fijadas en el nivel de la particularidad, sin llegar a converger hacia la síntesis de la personalidad autónoma, ya que funcionan para la reproducción de una potencia social extraña. El Estado estalinista, no menos que el antiguo Estado prusiano, son ejemplos de potencias sociales alienantes (29). Por el

(28) «Partikularität» no tiene nada que ver con «Besonderheit» —pero se está obligado a traducir los dos términos por una sola y misma palabra: particularidad—. La «Partikularität» en Lukács tiene una connotación ligeramente peyorativa, y designa al individuo que se repliega en su singularidad, mientras que Besonderheit significa precisamente la superación de la pura singularidad hacia un espacio de mediación entre el singular y el universal.

(29) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, II, p. 527.

contrario, la desalienación (la «nicht entfremdete Existenz», la existencia no alienada) implica necesariamente el sobrepasamiento de la pura singularidad (la «Partikularität»), la abolición de la contradicción entre la multiplicidad de las propiedades individuales y el ideal de la personalidad, con el fin de encontrar, a través de mediaciones múltiples, la deseada convergencia entre el «microcosmos» individual y el conjunto social, entre la interioridad del sujeto y la exterioridad de las objetivaciones sociales.

Las notas reunidas por la ética muestran el gran interés del último Lukács por los conceptos de la ética antigua, que precisamente designan el sobrepasamiento de la dispersión de sentimientos y pasiones hacia un posible equilibrio armónico de la personalidad: ataraxia epicúrea, prudencia («sagesse») estoica, «tesis genial» de Espinoza acerca de la superación de un afecto por un afecto contrario, más fuerte, la dialéctica goetheana del yo, etc. Descubre anticipaciones directas del concepto de «nicht mehr partikuläre Persönlichkeit» del individuo que deja de ser replegado sobre sí, que se libera de la pura particularidad y llega a dominio efectivo de afectos y pasiones, y de las circunstancias exteriores.

Como siempre, en Lukács el arte es el dominio de que extrae ejemplos para ilustrar sus convicciones éticas. El proceso de creación artística implica so-

brepasar la pura particularidad hacia una vivencia esencial («vecu essentiel»), y la constitución de un «mundo» en que la interioridad del sujeto llega a expresarse plenamente: los sentidos pierden sus encadenamientos contingentes, el principio del «tener» cede ante el de «ser», y la dialéctica de los sentimientos y de las pasiones se expande libremente, para culminar en el efecto catártico final. Catársis es un concepto clave en la estética y en la ética de Lukács; es la realización de un equilibrio por un movimiento inmanente —por dialéctica interna de afectos y pasiones—, sin referencia alguna a transcendencia. La ética de Lukács se quiere ética de la pura inmanencia, eminentemente «terrestre» y «mundana», fuera de la alternativa entre existencia de la «criatura» y existencia «esencial». El inmenso trabajo teórico del pensador estaba destinado a describir esta vía puramente inmanente, que lleva a la posible convergencia entre «el ser para sí» del individuo y la realidad sintética del género humano. Los versos de Goethe que figuran al final de la Estética pueden servir también de epígrafe para la ética que Lukács no llegó a escribir:

*Quien posee saber y arte  
también tiene religión.  
El que no tiene ninguno de los dos,  
que tenga religión.*

(Traducción de M. B.)

## A vueltas con los clásicos (III)

*Manuel Ballester*

Creo conveniente y oportuno proseguir estas reflexiones acerca de los clásicos, sobre el tronco teórico en que se apoya y de que dimana nuestra práctica política, porque, por un lado, vivimos un momento histórico que nos obliga a someter a crítica algunos de los esquemas teóricos que en años anteriores guiaron nuestra acción; por otro, nos empujan a innovar, pisar nuevos terrenos, entrar en otras dinámicas; en este imprescindible trabajo de renovación se nos presentan dos peligros: el de los que tratan de frenar el movimiento, aferrándose a concepciones, peor que caducas, rebatidas por el proceso histórico-social, criticadas objetiva y realmente; otro, el de los que, como ebrios de innovación y con no poca frivolidad y falta de rigor, se apuntan a «modernizaciones», de mucho ruido y pocas nueces, o de más parecer que sustancia.

Frente al «mito» irracional y, como mito, nada crítico, de una desatada sed de modernizar, hay que tener en cuenta que uno de los rasgos del sistema social que padecemos es el de vivir en una

constante «fuga hacia delante» —superproducción permanente, decía Hilferding—, entre cuyos pliegues nos acechan el peligro y la falacia de dar por bueno e innovador todo lo que se atilda con el peinado de la «novedad»; como si fuese garantía de justeza.

En esta encrucijada histórico-teórica hemos de «apresurarnos lenta y reflexivamente», distinguir con atención «las voces de los ecos», no aceptar como «oro todo lo que reluce». Para este trabajo de discriminación y claridad, como a Anteò, nos es necesario volver a tomar contacto con las raíces mismas de nuestro pensamiento y opciones; volver en cierto modo a pensar todo lo que hemos pensado, en sus raíces y en su fuente. De ahí el interés de los clásicos y de otra cosa, a la que hoy voy a referirme.

Hace unos días un conocido dirigente comunista y viejo amigo personal, en el curso de una reunión de trabajo, enunció un pensamiento de mucho calado: «En los momentos de crisis, el marxismo ha de regresar a la filosofía.» No sólo ha de regresar; históricamente



siempre ha regresado; baste recordar algunos pasos históricos.

Mientras escribía el capítulo 5, libro I, de *El Capital* —donde plantea el problema central de la «producción del valor», Marx se creyó obligado a poner en claro y a perseguir hasta su último reducto el concepto de «riqueza social» y de la «fuente de la misma»; si hemos de creer al prólogo que introduce las *Teorías de la plusvalía* en la edición alemana de 1964, Marx detuvo la redacción que estaba efectuando y se zambulló en el esclarecimiento de la noción de la plusvalía, un texto de más de dos mil páginas. Volvía así a las raíces de la reflexión científica, para evaluar la solidez de su teorización; entraba en la crítica precisa y puntual del pensamiento de los grandes clásicos (A. Smith, Ricardo), y de paso desempolvaba y ponía en acción ese célebre método, que tantos mares de tinta ha hecho correr —mares de tinta y de barro—; cualquiera que se entregue a la lectura de esta obra espléndida y farragosa (constituye el libro IV de *El Capital*) podrá inmediatamente comprobar que el dicho método no es otro que el dialéctico, precisamente el de Hegel, del que tantas necedades se han dicho, por supuesto, de oídas.

El célebre método no está expuesto, como pontificó Althusser en la Introducción de 1857 —ahí hay a lo sumo un «esquema» con grandes lagunas y contradicciones incluso—; el método está, no expuesto ni teorizado, sino aplicado en las *Teorías de la plusvalía*. Método histórico-dialéctico en el análisis y esclarecimiento de los conceptos; método dialéctico cuyo contenido hay que explicitar. En suma, Marx, pues, en el momento de asentar su concepción científica, recurre a una reflexión y fundamentación dialéctico-filosófica de la misma.

Y Lenin, ¿qué hizo en los tormentosos años de la I Guerra Mundial, cuando preparaba el asalto práctico-revolucionario, cuando tenía que desmontar teórica y políticamente el sociologismo-materialismo vulgar de la II Internacional, Kautsky en cabeza? Pues bien, Lenin se puso a estudiar y a anotar e interpretar la *Lógica de Hegel*: ahí están sus *Cuadernos filosóficos*; puede pensarse de ellos lo que se quiera, y por mi parte veo en ellos insuficiencias de peso. Pero la sustancia del hecho está en esa súbita y genial vuelta a la reflexión crítico-filosófica.

Es claro que no hay aquí un tema de sólo relieve académico-universitario, que, por la experiencia que de ello tengo, me deja más que al fresco y literalmente «paso»; hay en todo ello algo sustancial, de lo que los marxistas nos acordamos sólo cuando «truenan» y, como decía mi amigo, cuando sufrimos una crisis interna; hay que nuestra teorización científica y, por ende, nuestra práctica se desarrollan en una esfera de pensamiento acotada en y por la reflexión crítico-filosófica, muy particularmente por la filosofía clásica alemana, cuyo final no fue Feuerbach, o sólo lo fue dialécticamente, es decir, dentro del despliegue de esa misma reflexión. Por eso la tesis acerca del final de la filosofía (Engels, o el muy joven y muy revolucionario Marx), y la célebre *Tesis XI*, deben entenderse filosófica y dialécticamente, no a la «pata la llana», como muchos lo han entendido, para despeñarse por los barrancos de un zafio y miope «positivismo», bastante teñido de pragmatismo oportunista, o un practicismo acéfalo.

En los momentos de crisis hay un reiterado retorno a la reflexión filosófica de nuestra teorización y de nuestro emplazamiento práctico, porque en la base de los dos está la filosofía.

Es por eso por lo que en nuestra época, además de en los debates teórico-políticos de los bolcheviques, la sustancia de nuestra concepción la han debatido precisamente tres filósofos, tres maestros que se tomaron en serio la raíz filosófica y crítica de nuestro arranque: Lukács, Bloch, Marcuse.

Tres pensadores, muy diferentes entre sí, pero animados de esta visión central a que me refiero: la fundamentación y el emplazamiento crítico-filosófico de nuestra «cientificidad» dialéctica y práctica (1).

Lukács desvela, como nadie, las líneas maestras del pensamiento marxista en su perfecta claridad: el entronque en Hegel, el problema de la científicidad dialéctica, la plasticidad teórica de una teoría histórica, ligada a la praxis social. Bloch es el genial viajero a las fuentes dialécticas y materialistas, el descubridor de un continente sumergido: el de un «materialismo» en el ámbito «trascendental» (Schelling), materialismo que se dinamiza y se anima por la *tensión interna del ser* —el deseo, luego la *voluntad*— y que por ello, materialista y revolucionariamente contra el materialismo vulgar de la burocracia, *implanta en el proceso real-social el explosivo de la «utopía concreta»*. Marcuse, el gran teórico y crítico dialéctico de la sociedad del capitalismo tardío, y de su pensamiento unidimensional; el gran indagador de la contradicción, de las nuevas contradicciones en el mar, aparentemente sereno, del capitalismo desarrollado; Marcuse que llevó la reflexión dialéctica, de la mano de Freud, hasta el espacio de la individualidad privada, y ahí buscó, des-

de el viejo tronco, nuevas fuentes de impugnación revolucionaria.

Los tres eran muy buenos conocedores de Hegel, los dos primeros, desde su incontestable altura de grandes intelectuales de Occidente, se confesaban leninistas; Marcuse, en cambio, no compartía esa opinión, y por su cuenta indagó otros modos de movimiento, otras perspectivas, arrancando siempre de su implantación dialéctico-marxista, dialéctica. Hay que añadir que, puntualmente fiel al desarrollo filosófico hegeliano, *evitó siempre el paso «materialista»*, punto en el que más tarde, desde supuestos muy diferentes, coincidiría Sartre. Es una cuestión extremadamente profunda y en la que es necesario seguir trabajando; baste decir que las simplificaciones en este dominio pueden tener repercusiones enormes y devastadoras, un positivismo científicista entre otras.

Para los comunistas jóvenes, y también para los menos jóvenes, es fundamental educarse en este horizonte; no para quedarse dentro y como aprisionados, pero sí para iniciar la gran renovación, fundada y rigurosa, dialéctico-marxista que necesitamos.

Renovación que como la primavera ha de fermentarse en la aridez y paso lento del invierno, de la reflexión filosófico-científica, y tiene que injertarse en el viejo tronco; de lo contrario puede perderse, y perder la historia en devaneos de superficie o en iniciativas lastradas por la penetración de los elementos extraños, confusos y falaces que nos tiende la ideología «liberal». En su momento nos referiremos a ellos. ■

(1) Buen ejemplo de esa problemática filosófico-marxista es el artículo de Terturián a cerca de la reflexión ética en Lukács.

# Significación política y cultural de la lectura

Eloy Terrón

No es elegante ni progresista propugnar la práctica de la lectura como si estuviéramos en el siglo XIX, cuando no existía otro soporte para la palabra que el papel, el libro. Pero hoy es un atraso hablar de la Galaxia Gutberg, que ha sido felizmente sustituida por el vídeo, el microfilm, el teletexto y, claro está, por los ordenadores. Leer hoy es una práctica *demodé*; leer hoy como se hacía en el siglo XVI, en el XVIII o en el XIX, cuando no existían verdaderos sustitutos de la lectura como resultado de los grandes avances de la *tecnotrónica*, del vídeo, de la televisión y de los ordenadores, constituye un atraso y una pérdida de tiempo; ahora el primado lo ostentan los medios audiovisuales que abren la marcha del progreso y de la civilización. Actualmente hay que ceder el puesto a las nuevas técnicas, hay que confiar en los instrumentos del futuro, porque, hay que desengañarse, el *futuro está ahí* y nos lo descubren los japoneses, los coreanos o los fabricantes de Hong Kong, etc., pues ha llegado la hora de que avancemos de la prehistoria del pensamiento, median-

te el uso de nuestros rudimentarios, lentos y falibles recursos de pensar a los nuevos instrumentos de pensar, los ordenadores de la... decimoctava generación y las máquinas de I. A., que producen un pensamiento objetivo, rápido, eficaz y a la altura de las necesidades de nuestra era tecnotrónica (o tekno tronika, sin ñ, claro está). No hay que olvidar tampoco que vale más una imagen que mil palabras, ventaja fácilmente apreciable en la mayoría de las especies animales, pues parece que todos ellos poseen riquísimas imágenes no contaminadas por los conceptos.

A los avanzados adalides y esforzados propagandistas que, con el patrocinio y el mecenazgo de las poderosísimas corporaciones del universo del CHIP, nos tratan de convencer de nuestro retraso mental y nuestro empeño en pensar con los viejos instrumentos, pues, a estos impertérritos promotores de la revolución Teknotrónica hay que decirles que el pensar, ese rudimentario pensar que ha producido la *Iliada*, la *Divina Comedia*, el *Quijote*, la *Fenomenología*

*del espíritu*, el *Origen de las especies*, *Guerra y paz*, y otras muchas obras no menos importantes, es el órgano o instrumento de un animal y solamente de él; nadie más que un animal puede realizar esa función de pensar: la función más elevada, en la que la evolución cósmica se vuelve sobre sí misma y se piensa, toma conciencia de sí, se hace autoconsciente.

No es difícil comprender que la actividad de pensar es la actividad más elevada que puede realizar el hombre y que sólo él puede llevar a cabo. En primer lugar, el pensar es una función de un ser vivo, que por la posición que ocupa en la naturaleza y su tardía aparición ha alcanzado una organización muy compleja, una masa proporcionalmente elevada de tejido nervioso y fuertemente concentrada, ya que el encéfalo y la médula constituyen la parte dominante, una laringe altamente desarrollada y muy rica en terminaciones neuromusculares, que permite a los individuos emitir una enorme diversidad de sonidos, lo que constituye la base de la gran riqueza del lenguaje. Pero éste es sólo la dimensión biológica del proceso de pensar; sin embargo, éste sólo es posible por la acumulación de la experiencia humana acumulada en la enorme riqueza del *medio humano* (todas las transformaciones llevadas a cabo por el hombre en la naturaleza para convertir un mundo hostil en la morada segura y satisfactoria para los hombres). Los hombres al construir el medio humano han desprendido experiencia en su acción y la vincularon a los sonidos del lenguaje, convirtiéndolos así en palabras cargadas de significados, es decir, de experiencia, creando una especie de «duplicado ideal» de la realidad (del medio humano), cuyo soporte, como es claro, son las palabras. Este «duplicado ideal», al que tienen acceso los hombres, tanto por el aprendi-

zaje de la lengua como por el uso y la familiaridad con los elementos del medio humano, es lo que permite a los hombres pensar.

Aunque en la construcción del medio humano los hombres desempeñaron una fuerte actividad muscular, fue la penosidad del trabajo la que impulsó a los hombres a recoger experiencia y a idear fórmulas para ahorrar esfuerzos y reducir el gasto muscular y sustituirlo por animales, por instrumentos y máquinas, hasta tal punto que actualmente en los países industriales avanzados, donde antes había docenas de hombres, ahora sólo hay unas pocas máquinas; otro ejemplo ilustrativo nos los proporcionan la migración temporal de docenas de miles de segadores gallegos, que bajaban hasta La Mancha y que hoy unas pocas cosechadoras no sólo cumplen la misma tarea, sino que además trillan, limpian, envasan, etc. Se tiene la impresión de que cuanto más progresa la cultura, menos trabajo muscular se reserva a los hombres, pero, sin embargo, más tareas intelectuales, que nadie más que los hombres pueden desarrollar, y sólo ellos: la tarea de pensar.

Pero hay algo más difícil e importante todavía; a medida que mejoran las condiciones de vida en las sociedades capitalistas industriales, el consumo de mercancías y la utilización de servicios requieren de manera creciente más pensamiento de parte de los individuos, si quieren usar y disfrutar de las cosas. El simple hecho de vivir en una sociedad industrial avanzada, vivir en las grandes ciudades, en las urbanizaciones modernas, requiere un mayor desarrollo de su capacidad de pensar si quiere llevar una vida satisfactoria, todo lo contrario de lo que ocurría a los habitantes de nuestras aldeas de subsistencia. La enorme proliferación de los medios de comunicación de masas, que

algún chusco los denomina «medios audiovisuales de entontecimiento de masas», si se quiere mantener la libertad, su integridad intelectual y su equilibrio. Cuanto más avanza la sociedad, hay mayores comodidades y, en resumen, se vive mejor, mayor es la necesidad que tienen los hombres de disponer de un pensamiento abstracto, un pensamiento más abarcador que proporcione a los hombres un sentimiento de seguridad, una sensación de que las oleadas de estímulos, de provocaciones, no anondan a los individuos y los sumerge en el caos. Para evitar éstos y otros peligros semejantes, los hombres tienen que conocer el medio en que viven, y cuanto más complicadas se hacen las sociedades, más indispensable se hace una idea fidegina del ámbito socioeconómico y cultural en que viven. Se trata de una ley que rige la actividad de los seres vivos, concretamente de los animales: que el animal tiene que disponer de alguna idea (concepción) de la realidad, del *hábitat*, inmediato directo, en el que el animal hace su vida. Compárese, si no, la amplitud y la riqueza de detalles de la idea de la realidad de un campesino que nunca salió del valle donde está situada su aldea, con la idea que necesita un buhonero que con su caja al hombro va de pueblo en pueblo o de aldea en aldea ofreciendo su mercancía, pero sin detenerse en ninguna. Cada hombre tiene que disponer de una idea representativa del ámbito en el que hace su vida, pero en las sociedades industriales avanzadas esta idea representativa de la realidad no puede construirse a base de la experiencia ganada directamente por el individuo de la realidad; actualmente hay que proporcionar a los individuos un esquema o idea de la realidad en la que ha de vivir, elaborada con los conocimientos más adecuados, para que con el menor

esfuerzo intelectual cuente con una guía correcta y eficaz para el desenvolvimiento de su vida.

Ahora bien, el pensamiento que necesitan todos los hombres para conducir su acción, guiar su vida o para su actividad profesional es el pensamiento corriente, el pensamiento abstracto porque alcanza la máxima generalidad, es el pensamiento general, es el pensamiento construido por conceptos elevados al máximo nivel de abstracción y generalización, conceptos y juicios que se utilizarían siempre que las condiciones fuesen las mismas. Son conceptos vinculados a palabras que utilizaríamos en situaciones idénticas.

Aquí nos encontramos con la primera afirmación rotunda y absoluta: el pensamiento tiene que estar formulado en palabras cargadas de significados (es decir, conceptos), pues, aunque nosotros podamos representarnos imágenes, pensamos sólo con palabras, porque lo exige la estructura de nuestra conciencia (ésta puede con toda razón definirse como el conocimiento que conoce; pero, me atrevería a afirmar, que dudo con firmeza que pueda existir un conocimiento, un pensamiento que no utilice únicamente conceptos (de cosas y de procesos).

Los relatos, narraciones, las descripciones, las teorías que encontramos en los libros (y naturalmente en otros tipos de soportes como el microfilm, la pantalla de televisión —teletexto—, cinta de vídeo, disco y pantalla de ordenador, etc.), todos esos contenidos están elaborados con la misma materia prima: palabras en su máximo grado de abstracción, conceptos. Pero tales narraciones conceptuales, congeladas o petrificadas en los diferentes tipos de soportes son absolutamente inactivos, aunque se conserven invariables durante miles de años; sin embargo, transferi-

dos esos contenidos a una conciencia adquieren una nueva vida, la vida en que fueron creados, y pueden alumbrar nuevos conocimientos. Pues el conocimiento sólo es creador y activo constituyendo la materia prima de una conciencia. Porque el conocimiento fosilizado o congelado en los libros u otros soportes es el mismo; es el mismo tipo de pensamiento, pero solamente el conocimiento que yace rígido en los libros se transforma inmediatamente que accede a una conciencia. Esta fecundación del pensamiento individual de un hombre o mujer vivos es tan real y tan viva, tan activa y eficaz, que hace siglos que los hombres de la edad moderna formularon aquel pensamiento tan hermoso: los modernos somos como enanos aupados a los hombres de gigantes; podemos ver más lejos que ellos. Por eso el pensamiento depositado en los libros se vivifica y transforma inmediatamente, que penetra en una conciencia, y este poder taumatúrgico del conocimiento tiene su razón de ser en que representa la verdadera esencia humana, es, además, la esencia humana fundamentalmente comunicable; es comunicación pura.

No parece necesario proponer nuevos argumentos en favor: primero, de que la actividad más propia, más genuina, más elevado del hombre es la actividad de pensar, porque el pensamiento humano es el proceso culminante de la evolución cósmica y que los avances de la civilización hacen absolutamente necesario que los hombres dediquen más esfuerzos a la tarea de pensar la realidad en que vivimos y, como cuestión de vida o muerte, hay que pensar en las consecuencias a corto, medio y a largo plazo de las cada día más poderosas acciones sobre la naturaleza; segundo, el pensamiento que

nos ha elaborado y depositado en los libros se hace activo y fecundo tan pronto como penetra en una mente, y que esta fecundación es inevitable, es necesaria porque nuestro pensamiento individual se potencia y desarrolla inmediatamente que entra en contacto con el pensamiento que está depositado, congelado en los libros u otros soportes, hasta el punto de que no hay mente que se pueda resistir a la acción fecundadora del pensamiento, porque como esencia humana comunicable que es el pensamiento depositado en los libros es irresistible.

Dado el estrecho paralelismo existente entre el pensamiento depositado en los libros y la actividad pensante de un hombre, el ejercicio más eficaz para elevarse al pensar abstracto es la lectura, pasando por sus tres etapas de lectura en voz alta, lectura en voz baja, hasta la lectura silenciosa o lectura inarticulada que es ya verdadero pensamiento, verdadero pensar. Sin el apoyo de la lectura un hombre puede llegar al pensamiento abstracto, pero encontrará dificultades; sin embargo, a través de la lectura, el joven e incluso el adolescente se adaptará pronto al pensamiento abstracto, o sea, la forma general de pensamiento.

¡Cuidado! Los medios visuales no nos proporcionan «pensamiento» como la lectura, solamente nos proporcionan percepciones, que las podemos transformar en pensamiento o no.

Ninguna máquina elabora conocimiento como cualquier hombre corriente, las máquinas por sí mismas nunca podrán aplicar la ciencia a diseñar y a fabricar objetos, mercancías para el mercado. Por eso es falso que las máquinas puedan sustituir a los libros, es decir, a un soporte de textos, ya sea como el libro o de otro tipo. ■

# El proyecto de Gramsci

Vicent Agut i Martínez

R. Díaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, 1992, 510 páginas.

¿Por qué un libro sobre Gramsci? ¿Por qué un más allá de Gramsci? Ambas cuestiones aparecen entrelazadas en la obra de Díaz-Salazar. Su objetivo es el análisis crítico de la cuestión religiosa en Gramsci y la revisión de los últimos análisis del PCI: el fracaso de la revolución en Occidente y la sociedad civil son los referentes. Recordemos que la religión era, ya para el joven Gramsci, un modelo negativo. La reforma moral e intelectual que debe impulsar el partido tiene que liberarnos del pensamiento trascendente. La fe en la historia y en el hombre sustituye a la fe en la trascendencia. La metafísica la identifica peyorativamente con el catolicismo jesuita. Aunque, sin embargo, lejos del economicismo marxista, el cristianismo es, según Gramsci, una revolución del espíritu que llegó a transformar la realidad. El talante historicista de su pensamiento, que rechaza la teoría del reflejo como opción gnoseológica, le permite desta-

car —pese a calificarlas de ingenuas— otras formas de cristianismo. Podemos decir que Gramsci se mueve en las antípodas de la crítica economicista de la religión. La religión es un sistema simbólico que ejerce, pese a las circunstancias materiales, un control sobre los individuos.

Frente al marxismo vulgar, Gramsci habla de una realidad histórica donde la psique individual y colectiva se encarnan. En su opinión, la transformación de la realidad es imposible si no interviene el individuo como un todo global. Por consiguiente, se avanza Gramsci a los análisis fenomenológicos. No deja de ser interesante, además, el paralelismo que Díaz-Salazar establece entre Gramsci y la historia de las mentalidades, que surge en Francia como alternativa a la historia de corte marxista. Este aspecto del trabajo quedaría abierto, en mi opinión, a nuevos desarrollos.

Ahora bien, ¿qué ha sido de la filosofía de la praxis? Sabemos que la filosofía de la praxis nació en tiempos difíciles. Gramsci pretendía dotar a la pra-

xis política de instancias metapolíticas. Hoy debemos preguntar: ¿tiene sentido, para nosotros, un proyecto semejante? En honor a la verdad, nuestra época está falta de horizontes: el pensamiento débil se ha convertido en la salida lógica y natural al fracaso de la Ilustración. El pensamiento técnico-instrumental ha triunfado y domina el mundo de la vida. Ahora bien, pese a esa realidad, ¿por qué nos atrae el fracaso de la Ilustración? Si para Kant la Ilustración es atreverse a pensar, el pensamiento débil nos trae algo más profundo que las filosofías del fin de la historia: la muerte del hombre, la deshumanización, el «no atreverse a ser...». Y hoy, frente a esa falsa arrogancia, lícito es no olvidar que pensar es sobreponerse a la realidad. El pensamiento verdadero nace cuando la inteligencia se sumerge en la realidad y busca la razón de su ser. Por ese motivo, la filosofía de la praxis sigue siendo el fundamento de cualquier pensamiento y moral humanista. Y en ese sentido se mueve Díaz-Salazar, que se plantea prolongar y revisar los análisis gramscianos sobre la religión desde un horizonte liberador. Por otra parte, no hay que olvidar que la crisis de las ideologías nos ha dejado en la indigencia moral; que la política está gobernada por un antihumanismo beligerante. Para Díaz-Salazar el «cristianismo de liberación» puede convertirse, frente a ese estado de cosas, en un nuevo referente para esa izquierda que sigue pensando que el objetivo de la política es, como dijo ya Aristóteles, la felicidad. Según el autor, la relación que se establece entre la praxis política y las instancias metapolíticas (el cristianismo liberador, entre otras posibles), no se la puede catalogar de reduccionista. Del trabajo de Díaz-Salazar no se deduce una relación de corte racionalista, que despertaría, rápidamente, los fantasmas de escolasticismo.

Podemos decir que se busca una correlación moral; porque la alternativa a esta situación es, sin duda, la «remoralización». Este proceso es indesligable de la búsqueda de una nueva psique (quizá sea útil recordar aquí a Ortega, que identificó el mal de nuestra época: la desmoralización —Salvador Giner habla de «raptó de la moral»).

Para Gramsci ese proceso estaba unido al proceso de secularización y a la marcha de la filosofía de la praxis (la liberación es algo más profundo que la liberación económica). Por esa razón, la podemos definir como una antropología política global. Sin embargo, las dificultades comienzan en este instante: ¿hacia dónde debe encaminarse el proceso de liberación? Hemos señalado, ya anteriormente, que la filosofía de la praxis debe enterrar al pensamiento trascendente. Pues bien, aunque la religión católica es sinónimo de religión trascendente, Gramsci señala que no existe la religión, sino las religiones. Si tenemos en cuenta que la religión es un modo de pensar metafísico, no debe olvidarse que la metafísica se resuelve siempre, idealmente, como una. Por tanto, así lo creo, podemos pensar que el pluralismo gramsciano nos deja la puerta abierta a un pensamiento crítico. Y ahí quiere entroncar el profesor Díaz-Salazar con la obra de Gramsci.

Pero, ¿cómo prolongar hoy ese pensamiento? ¿Es posible ser fiel a los textos y renovar la cuestión planteada por Gramsci? Una vez se ha hecho el análisis filológico de los textos, el siguiente paso es realizar, asumiendo las categorías gramscianas, una fenomenología del hecho religioso de hoy; que no dudo de calificar como muy meritoria. En ese análisis se supera el enfoque economicista tradicional y se pone en entredicho la praxis posmoderna de la izquierda que suma en su haber el fin de las ideo-



logías, el fin de la metafísica y el fin de la religión. El positivismo de esa izquierda degenera en un antihumanismo que alimenta una fe ciega en el progreso: una forma de tecnicismo político, que rechaza las cuestiones ontológicas. Desde Adorno y Horkheimer se viene señalando que el positivismo político es la peor forma de praxis política. Por tanto, el tipo de relación que debe mediar entre las instancias políticas y metapolítica es el auténtico meollo del libro. Para Díaz-Salazar es una relación que emerge desde la realidad; una realidad que nos ofrece nuevas formas de sentido (la praxis religiosa es una de las formas posibles). Pero para ello debe ser revisada la crítica marxista del hecho religioso. Y así parece que lo ha entendido el PCI.

El PCI argumenta que el «cristianismo de liberación» puede ser una fuente de rearme moral (aunque sea a modo de digresión, la peculiaridad de ese cristia-

nismo reside en el descubrimiento del otro en cuanto que otro —la influencia intelectual de Levinas y de Zubiri recordemos que es fundamental—). Para ello propone una lógica de la alteridad, una anléctica. En resumen, y ya para acabar, la relación entre ambas instancias corre en ambos sentidos; es decir, la praxis política sin instancias metapolíticas degenera en una forma de positivismo; pero el idealismo de algunas praxis religiosas puede ser un positivismo aún peor. En definitiva, un libro absolutamente recomendable y provocador. Un libro que puede guiar no pocos análisis —metafísicos, teológicos, sociológicos, morales...—, y donde se palpa la pasión por la realidad. A nuestro tiempo corresponde una razón de ser, que debe ser realizada por la política, la moral y, ¿por qué no?, también por la religión. Sólo que esa religión debe ser entendida liberadoramente. ■



*Figura al revés.*  
Joan Miró

# Una larga controversia: Darwin y el darwinismo

José María Laso Prieto

Así se titula un libro recientemente publicado en España y cuyo conocimiento consideramos sería muy útil para los lectores de NUESTRA BANDERA (1). Con la perspectiva histórica que proporciona su constante reafirmación científica, a lo largo de más de un siglo, el darwinismo se convirtió en uno de los factores más relevantes para el conocimiento, tanto de la función de la vida en la Naturaleza como de la posición del hombre en el Universo. Por ello es habitual situar a *Darwin* junto a *Galileo*, *Newton*, *Marx*, *Einstein* y *Freud*, como una de las personalidades que más han contribuido a revolucionar nuestras concepciones sobre el origen y el destino humano. Esa revolución gnoseológica liberó a la humanidad de la dependencia que las diversas teologías le sometían respecto a supuestos seres divinos, haciéndola plenamente protagonista y responsable de su destino. Como afirmaba el gran biólogo británico *Julian Huxley*, en su obra «Vivimos una

revolución»: «Importa también observar que el progreso biológico no necesita un agente especial. En otros términos, no exige la intervención de un propósito divino consciente ni el funcionamiento de una misteriosa fuerza vital, de un *élan vital*; como muchos otros hechos de la evolución, es el resultado automático de las fuerzas ciegas de la reproducción, la variación y la supervivencia diferencial. La gran generalización de Newton acerca de la gravitación hizo posible y, en realidad, necesario apartar la idea de un Dios dedicado a guiar el curso de los astros; la generalización igualmente grande de Darwin acerca de la selección natural hizo posible y necesario apartar la idea de un Dios que guía el curso evolutivo de la vida. Finalmente, las generalizaciones de la psicología moderna y de la religión comparada hacen posible y necesario apartar la idea de un Dios que guía el curso evolutivo de la especie humana, por medio de la inspiración u otra

(1) Ernst Mayr, *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*. Colección Drakomos. Editorial Crítica. Barcelona, 1992.

forma de dirección sobrenatural. La culminación presente de los mil millones de años de progreso biológico es la especie humana, con todos sus defectos y equivocaciones. Por ello, el producto más elevado y rico del proceso cósmico —o de lo que conocemos— es la desarrollada personalidad humana» (2).

Por su parte, *Engels*, en su exposición de los tres grandes descubrimientos que habían dado un impulso gigantesco a nuestros conocimientos acerca de la concatenación de los procesos naturales, subrayaba la aportación del darwinismo a la superación de la vieja metafísica, y a la elaboración de una concepción dialéctica del mundo en estos términos: «Finalmente, el tercero es la prueba, desarrollada primeramente por Darwin de un modo completo, de que los productos orgánicos de la naturaleza que hoy existen en torno nuestro, incluidos los hombres, son el resultado de un largo proceso de evolución, que arranca de unos cuantos gérmenes primitivamente unicelulares, los cuales, a su vez, proceden del protoplasma o albúmina formada por vía química» (3). *Engels* llega incluso a equiparar la aportación de *Darwin* a las ciencias naturales con la de *Marx* a las ciencias sociales. Así, en el prólogo a la traducción inglesa del «Manifiesto Comunista», decía: «A esta idea —que es la elaboración por Marx de la concepción materialista de la historia—, que, en mi opinión, está llamada a inaugurar en la ciencia histórica el mismo progreso que la teoría de Darwin llevó a las ciencias naturales, nos habíamos ido acercando ya

ambos poco a poco, varios años antes de 1845» (4).

No se puede afirmar que el darwinismo fuese desconocido en España durante la segunda mitad del siglo XIX y el primer cuarto del XX. Su considerable impacto en los medios culturales y científicos españoles queda ampliamente demostrado en la obra «Darwin en España», de *Thomas F. Glick* (5). Sin embargo, como consecuencia de la implantación de la dictadura franquista y de la hegemonía ideológica que en su régimen ejerció el nacionalcatolicismo, todo rastro de darwinismo fue violentamente erradicado, tanto de la enseñanza como de las publicaciones españolas. Durante la guerra civil y la inmediata posguerra, las obras de Darwin perecieron por el fuego en diversos «autos de fe», o fueron sepultados en «el infierno» constituido en los sótanos de algunas bibliotecas públicas. En la enseñanza, el darwinismo fue sustituido por el más burdo creacionismo y finalismo. Hubo que esperar hasta fines de la década de los cincuenta para que el darwinismo reapareciera abiertamente en las librerías españolas. Y, en ese sentido, son significativas las fechas de 1958 y 1959 en que se concreta el centenario del darwinismo. Como es sabido, en 1858 *Darwin* y *Wallace* presentaron ante la *Linnean Society* unas monografías en las que se exponía por primera vez la teoría de que la evolución se verifica por selección natural, y en 1859 *Darwin* publicó su célebre obra «El origen de las especies» (6). De entre las obras publicadas en España, durante la década de

(2) Julian Huxley, *Vivimos una revolución*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 194, pp. 97 y ss.

(3) Federico Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ricardo Aguilera, edit. Madrid, 1969, pp. 69 y 70.

(4) K. Marx y F. Engels, *El Manifiesto Comunista*. Texto universitarios. Ediciones Endymión. Madrid, 1987, p. 26.

(5) Thomas F. Glick, *Darwin en España*. Ediciones Península. Barcelona, 1982.

(6) George S. Carter, *Cien años de evolución*. Editorial Taurus. Madrid, 1959. p. 9.

los cincuenta, sobre darwinismo y evolucionismo, destacan las del gran biólogo marxista *Faustino Cordón*. Su labor efectuada en la consideración evolucionista de los animales puede dividirse en dos etapas: en la primera, desarrollada sobre el pensamiento darwinista, aborda el estudio de la naturaleza de las especies animales por la definición de sus medios peculiares, de la evolución conjunta de las especies y sus medios, de la especiación animal, de la complementariedad de conductas y estructuras somáticas de las distintas especies animales, etc. Los resultados de esta investigación quedaron plasmados en 23 volúmenes, publicados en la Biblioteca YBIS de Ciencias Biológicas. En la segunda etapa, con el apoyo del estudio de *Pavlov* y su escuela, el doctor *Cordón* centra primero su atención en la naturaleza del organismo animal y el funcionamiento del sistema nervioso como unidad superior en contraposición a la actividad de las neuronas; y después, en el origen del primer animal y la evolución de la actividad digestiva, con el apoyo del estudio experimental de la secreción gástrica. Con el estudio de la alimentación humana, *Faustino Cordón* abre perspectivas muy operativas para comprender a los seres vivos, y por la «lógica de las cosas» llega hasta las últimas consecuencias, que no son otras que la ordenación de las ciencias biológicas. Es lo que se puede deducir del primer volumen, y del proyecto de otros tres, de su obra fundamental, «La alimentación, base de la biología evolu-

cionista». En el campo de la metodología de las ciencias, el doctor *Cordón* logra, con su monografía «La biología evolucionista y la dialéctica», una buena síntesis en la exposición de las aportaciones que el materialismo y la dialéctica han realizado a tan importante faceta de la investigación científica (7).

### *Un libro muy pedagógico*

De la obra que reseñamos —«Una larga controversia: Darwin y el darwinismo», de *Ernst Mayr*— se pueden destacar tanto la amplitud y profundidad de su contenido temático como su eficiente forma pedagógica. Para darse una idea de esa amplitud, nada mejor que exponer, aunque de forma abreviada, el índice temático del libro: I. ¿Quién es Darwin?; II. Enfrentándose a los creacionistas: la primera revolución darwiniana; III. Cómo se originan las especies; IV. Oposición ideológica a las cinco teorías de Darwin; V. La lucha contra los físicos y filósofos; VI. El camino de Darwin hacia la teoría de la selección natural; VII. ¿Qué es el darwinismo?; VIII. Una visión dura de la herencia blanda: el neodarwinismo; IX. Los genetistas y los naturalistas llegan a un consenso: la segunda revolución darwiniana; X. Nuevas fronteras de la biología evolutiva. Un rico glosario y una amplia bibliografía completan tan útil libro.

Contra lo que es habitual en muchos libros sobre el darwinismo, que se centran unilateralmente o en sus consecuencias ideológicas-filosóficas, religio-

(7) *Faustino Cordón, Introducción al origen y evolución de la vida*. Editorial Taurus. Madrid, 1958. Otras obras suyas sobre temática darwinista y evolucionista son: *La evolución conjunta de los animales y su medio*. Colección Historia/Ciencia/Sociedad. Barcelona, 1966; *La alimentación base de la biología evolucionista*. Vol. I: *Origen, naturaleza y evolución del protoplasma*. Editorial Alfaguara. Colección Tesis. Madrid, 1978; *Conversaciones con Faustino Cordón sobre ideología evolucionista*. Colección Historia/Ciencia/Sociedad, p. 53. Barcelona, 1979; *Cocinar hizo al hombre*. Tusquets, editor. Barcelona, 1979; *La naturaleza del hombre a la luz de su origen biológico*. Anthropos. Editorial del Hombre. Colección Monografías Científicas. Barcelona, 1981; *La biología evolucionista y la dialéctica*. Editorial Ayuso. Fundación de Investigaciones Marxistas. Madrid, 1982.

sas, etc. —o en sus oposiciones de concepción y método frente a otras interpretaciones evolucionistas—, la obra que enjuicamos aborda eficazmente ambas facetas del *darwinismo*. En ese sentido, la perspectiva del autor es historicista. Como señala en el prefacio de su libro, *Ernst Mayr* estima que «para comprender la historia de un problema científico no sólo debe considerarse el estado de los conocimientos factuales, sino también el *Zaitgeist* de la época. Cualquier interpretación que haga un observador de sus observaciones o experimentos depende sobre todo de ese marco conceptual. Durante muchos años, uno de los objetivos principales de mis estudios históricos ha sido descubrir los conceptos —o, a veces, más ampliamente todavía, las ideologías— sobre las que se basó la labor teórica de ciertas figuras históricas» (8). Así, partiendo del dato demostrado de que ya en 1838 Darwin había adoptado la concepción de la selección natural, se dan empero diversas posiciones sobre las consecuencias que ello tuvo sobre sus anteriores concepciones religiosas. En la bibliografía sobre *Darwin* hay una extrema variedad de opiniones, que van desde la conclusión de que Darwin era ya un agnóstico en 1837, cuando comenzó a escribir sus «Cuadernos de notas», hasta la idea de que aún era teísta en 1859 —cuando publicó *El origen de las especies*—, y que sólo al final de su vida se convirtió en un agnóstico. La causa de la variedad de interpretaciones sobre la auténtica posición religiosa de *Darwin* debe buscarse en la propia ambigüedad de sus textos en esa época. Basándose en recientes análisis de tales textos, *Mayr* sostiene que tal ambigüedad se debería no

sólo a las contradicciones interiores de *Darwin*, sino también al temor de que una abierta expresión de sus opiniones religiosas pondría en peligro su matrimonio, a causa de la firme ortodoxia cristiana de su esposa. En ese sentido, *Emma Darwin* desempeñaría una función similar al que *Heine* atribuye al viejo criado de *Kant* en las contradicciones religiosas del filósofo alemán. No obstante, para *Mayr*, «es bastante evidente que antes del final de julio de 1838 Darwin había hecho no pocas anotaciones que eran profundamente *materialistas* (esto es agnósticas) (...) ni una sola palabra del ambiguo tratamiento de Dios en “El origen de las especies” puede ser entendida literalmente. En realidad parece que él mismo estaba aún vacilante. El ateísmo le atraía y a la vez le aterrizaba. Era consciente de la magnitud de la incógnita, y le habría confortado la creencia en un ser supremo. Pero todos los fenómenos de la naturaleza con que se encontraba eran coherentes con una explicación científica clara que no necesitaba de ningún agente sobrenatural» (9).

Las contradicciones religiosas y filosóficas de *Darwin* tenían también raíces sociales. Así cuando *Marx* le remitió el primer tomo de «El Capital», *Darwin* se lo devolvió diciendo que como sólo era un biólogo no entendía nada de ese tema. Al contestarle, *Marx* le pidió que consultara los capítulos XII y XIII que se apoyaban en su teoría. *Darwin* rehusó hacerlo, so pretexto de su estado de salud. La clave de esta actitud la proporciona el biólogo *Marcel Prenant*, al finalizar su obra «Darwin y el darwinismo»: «Burgués inglés de 1840, Darwin es un sabio apasio-

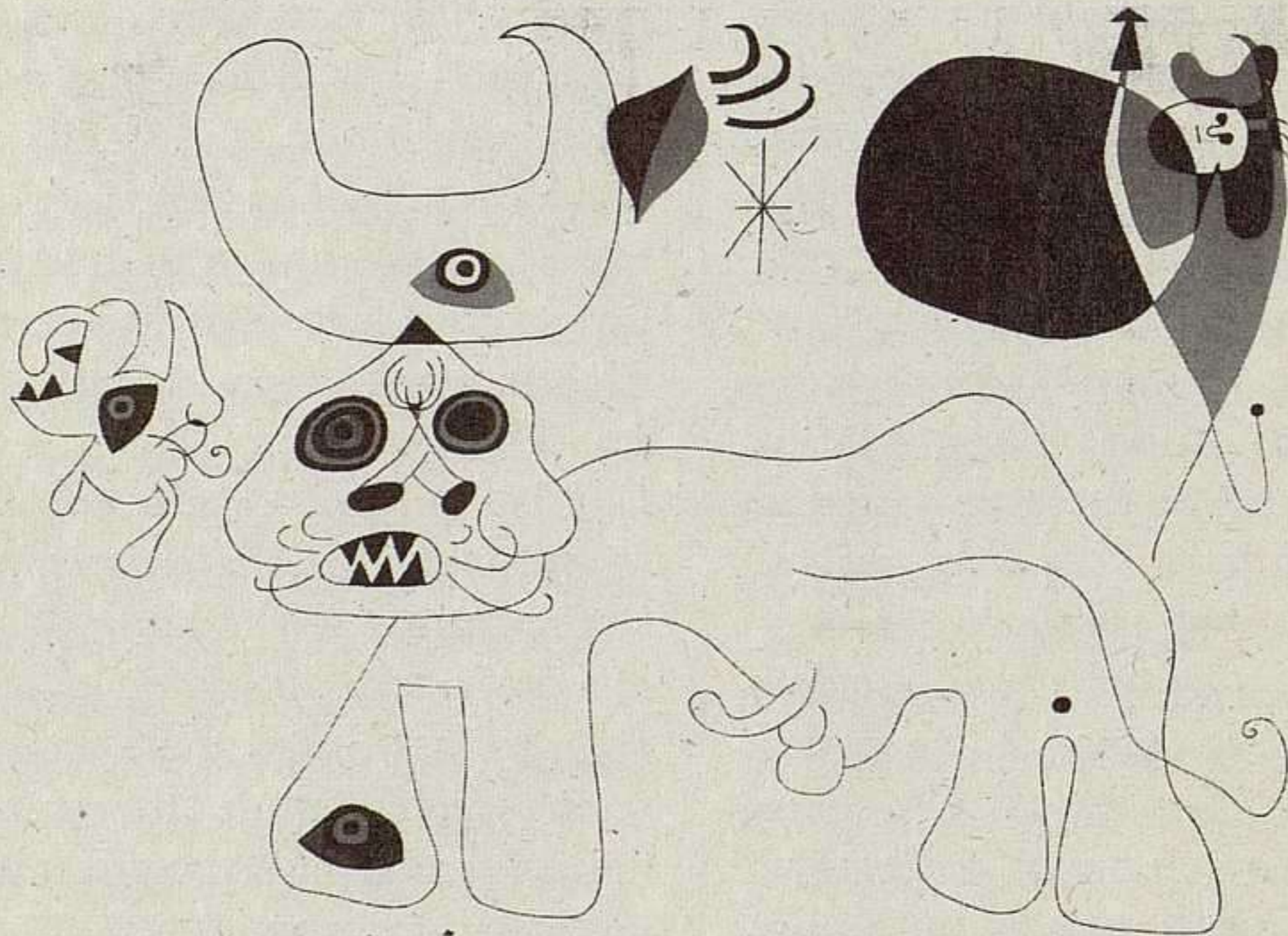
(8) Ernst Mayr, *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*. Colección Drakontos. Editorial Crítica Barcelona, 1992, p. 9.

(9) *Op. cit.*, pp. 27 y 28.

nado que, por honestidad científica, evita los trucos verbalistas, pero que, a pesar de su genio, no puede franquear ciertos límites del pensamiento. En el medio en que se hallaba pudo dudar de la religión, del universo inmutable, de la finalidad; pudo concebir al hombre como un ser material. Mas no pudo poner en duda los derechos eternos de su clase. Y ése es el motivo de que no desarrollara cumplidamente su obra en lo que concierne al hombre» (10). No menos cierto es que, como se sostiene en el prólogo a la edición argentina de la obra de Darwin, «La expresión de las emociones en el hombre y en los animales», «Si en verdad Darwin te-

mió sacar las resultantes científicas de sus principios, su teoría trascendió las limitaciones impuestas. Emil Yaroslavsky resume el significado esencial del darwinismo diciendo que destruye la concepción teológica de la naturaleza y desvanece los cuentos de hadas, según los cuales todos los organismos en la naturaleza habían sido creados por el sólo acto de un "creador" invisible e incognoscible. Por ello es que su teoría del origen de las especies fue atacada por todos los religiosos y reaccionarios del mundo como una concepción de inspiración diabólica» (11). El libro de Ernst Mayr actualiza brillantemente el tema. ■

Corrida. Joan Miró



(10) Marcel Prenant, *Darwin y el darwinismo*. Colección 70 de la Editorial Grijalbo. México, 1969, pp. 157 y 158.

(11) Carlos Darwin, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*. Editorial Intermundo. Buenos Aires, 1946, pp. 15 y 16. De las obras publicadas con motivo del centenario del darwinismo, además de la citada *Cien años de evolución*, de George S. Cartes, y de la de Faustino Cordón, *Introducción al origen y evolución de la vida*, deben destacarse también: S. A. Barnett y otros, *Un siglo después de Darwin*. Alianza Editorial. Madrid, 1966. Dos tomos; Varios autores, *Por Darwin. En el centenario de su muerte, 1882-1982*. Centro de Estudios de Historia y Organización de la Ciencia «Carlos J. Finlay». Academia de Ciencias de Cuba. Editorial Científico-Técnica. Ciudad de La Habana, 1984 y 1985. La primera edición de *El origen de las especies por la selección natural*, de Charles Darwin, aparecida bajo el franquismo en la década de los cincuenta, aparecía con una etiqueta de «Ediciones Ibéricas» colocada encima de «Librería Bergua». Madrid, sin indicación de año. Dos tomos. Biblioteca de bolsillo, n.º 62.



# revistas

**dialéctica**  
 ■ Nueva época ■ Año 16 ■ Número doble 23 | 24 ■ Invierno de 1992 | Primavera de 1993



**LAS SEÑAS DE IDENTIDAD DE LA IZQUIERDA, HOY**  
 Adolfo Sánchez Vázquez, Immanuel Wallerstein, Wolfgang Iltis, Luis Villoro, Gabriel Vargas Lozano, Eduardo Montes, Sol Arguedas, Juan Valdés Paz

**Cómo nos cambiaron la historia: el más completo examen de los libros de texto / Juan Brom ■ La izquierda en los Estados Unidos / Pablo A. Pazzi ■ A 500 años de la Conquista: el trauma que nos une / Raúl Pizarro Ortega**

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA POLÍTICA DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA  
 ISSN 0185-7770 25 nuevos pesos

## ◀ DIALECTICA

Número doble 23/24. Invierno 1992 / Primavera 1993. *Edita:* Universidad Autónoma de Puebla. Reforma 912, 7200 Puebla, Pue. Tfno.: 32 70 88.

**MARXISTISCHE BLATTER** ▶  
 Marzo 1993. *Edita:* Neue Impulse Verlag GmbH.  
 Hoffnungstr, 18. 4300 Essen 1.  
 Tfno.: 02 01 / 23 67 57. Fax: 02 01 / 20 24 67

**MARXISTISCHE BLÄTTER 3-93**

**UMWELT** «Globale Revolution» – Energiepolitik – Müll, made in Germany – Private Autobahnen? – Gewerkschaften und Umweltpolitik – Krise der gesellschaftlichen Naturverhältnisse – Marx und Engels zum Ökologieproblem



**DER COUNTDOWN LÄUFT**

Außerdem: Awacs-Urteil – Jeltzin – Metallkonflikt – Sozialabbau – Polit. Prozesse – Jörg Scherkamp – DGB-Programm – Antifaschistische Aufgaben – Erwin Eckert – 17. Juni 1993

**MEMORIA** *cenos*  
 Director: Arnaldo Martínez Verdugo. Febrero de 1993 No. 51 N\$7.00

**Contaminación: realidad y falacias**  
 ▶ Mauricio Scholjet


**El Poder frente a los derechos humanos**  
 ▶ Manuel Aguilar  
 ▶ Rodolfo Cárdenas

**El fin de esas historias**  
 ▶ Gerardo de la Fuente

**Treinta años de lucha en el campo**  
 ▶ José Antonio López

**La contratación colectiva contra la pared**  
 ▶ Manuel Echeburri

**Danza mexicana**  
 ▶ Raquel Tibol

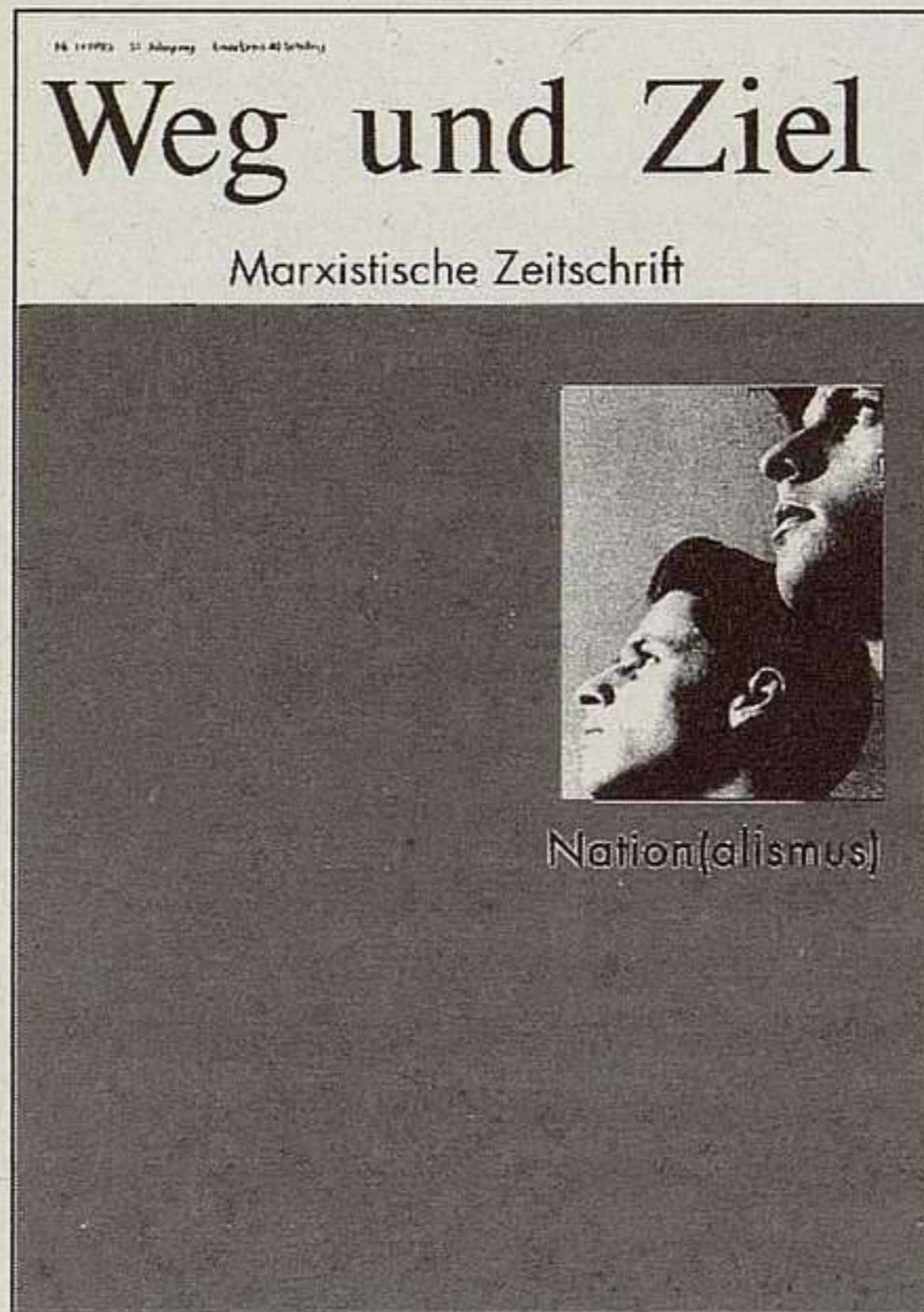


Elisabetta Di Fonzo  
 Abel R. Hernández Ulloa  
 Fideline G. Ureña  
 Jalma Mascareño  
 Ana Alicia Solís de Alón

◀ **MEMORIA.** Número 51. Febrero 1993. *Edita:* Centro de Estudios del movimiento obrero y Socialista, A. C. Monterrey, 159. Colonia Roma, Delegación Cuauhtémoc, C. P. 06700. México. Tfnos.: 564 64 49 y 564 94 42.



# revistas

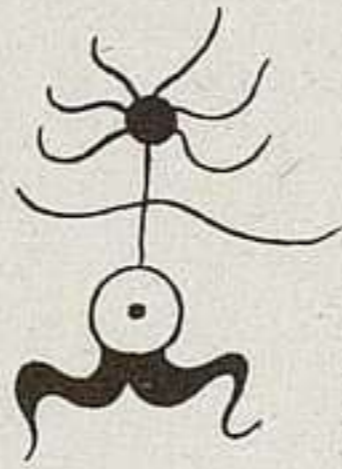


◀ **WEG UND ZIEL.** Marxistische Zeitschrift  
Número 1. Marzo 1993. *Edita:*  
Kommunistische Partei Österreichs. Andrea  
Dampier, KPÖ, Schönngasse 15-157, Postfach  
351, 1020 Wien. Tfno.: 0222/21742/600.

**DEBAT NACIONALISTA** ▶  
Número 20. Primavera 1993. *Edita:* Fundació  
Centre Documentació Política (FCDP). Gran  
Via de les Corts. Catalanes, 570 entresol.  
08011 Barcelona. Tfno.: 454 97 02.







*Este ejemplar se terminó  
de imprimir en los talleres  
gráficos de TAVE'82, S. A.,  
el 18 de agosto de 1993.*



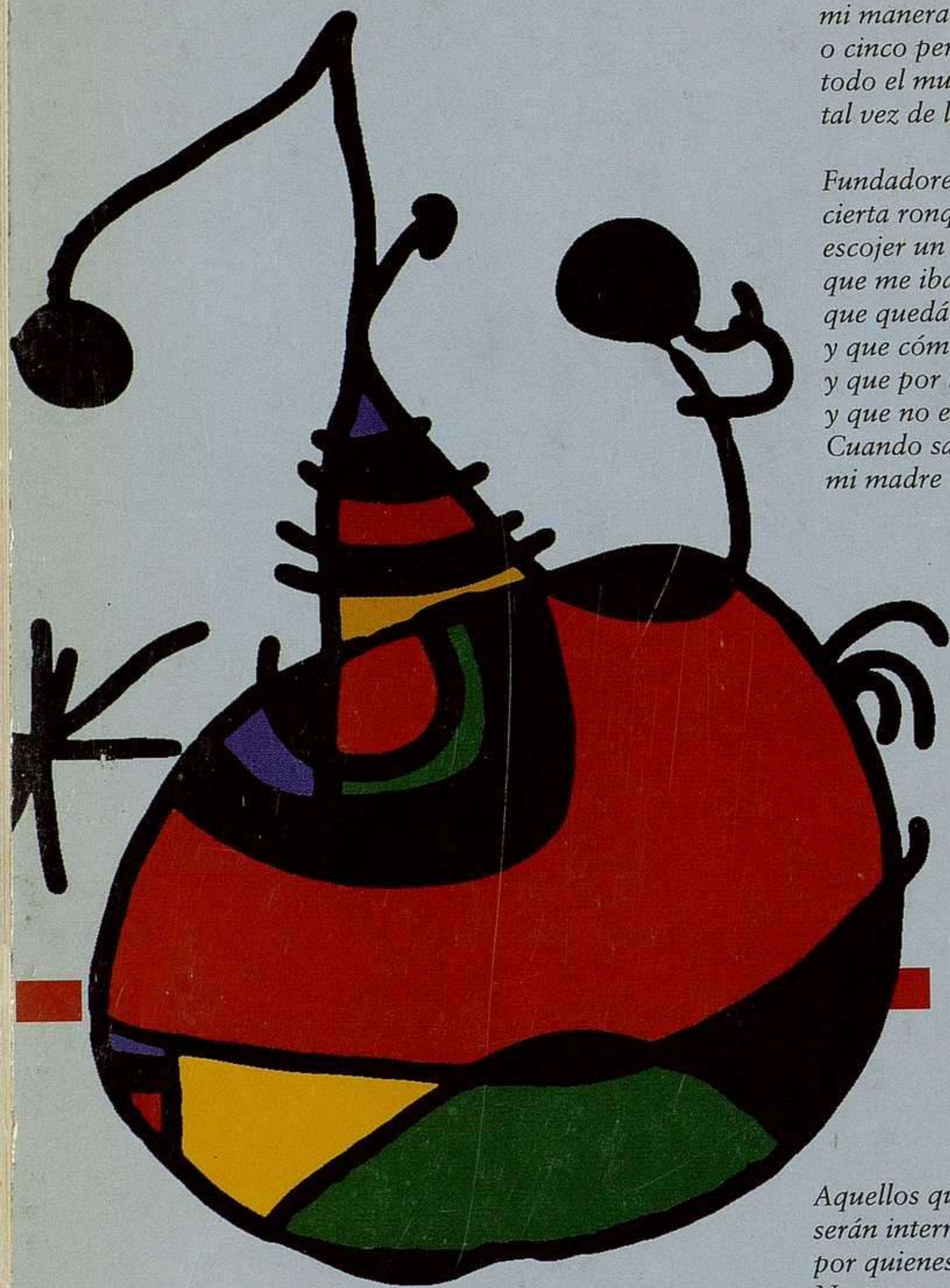


# uto?ías

La noche de mi primera reunión de célula llovía  
mi manera de chorrear fue muy aplaudida por cuatro  
o cinco personajes del dominio de Goya  
todo el mundo allí parecía levemente aburrido  
tal vez de la persecución y hasta de la tortura diariamente  
soñada.]

Fundadores de confederaciones y de huelgas mostraban  
cierta ronquera y me dijeron que debía  
escojer un seudónimo  
que me iba a tocar pagar cinco pesos al mes  
que quedábamos en que todos los miércoles  
y que cómo iban mis estudios  
y que por hoy íbamos a leer un folleto de Lenin  
y que no era necesario decir a cada momento camarada.  
Cuando salimos no llovía más  
mi madre me riñó por llegar tarde a casa.

Roque Dalton



Aquellos que se sentaron en sillas de oro para escribir  
serán interrogados  
por quienes les tejieron sus vestidos.  
No por sus pensamientos sublimes  
serán analizados sus libros, sino  
por cualquier frase casual que trasluzca  
alguna característica de quienes tejían los vestidos;  
y esta frase será leída con interés porque pudiera contener  
los rasgos de antepasados famosos.

Literaturas enteras,  
escritas en selectas expresiones,  
serán investigadas para encontrar indicios  
de que también vivieron rebeldes donde había opresión.  
Invocaciones de súplica a seres ultraterrenales  
probarán que seres terrenales se alzaban sobre seres terrenales.  
La música exquisita de las palabras dará sólo noticia  
de que no había comida para muchos.

Bertolt Brecht