

# Utopía y Sociedad

Revista de Ciencias Sociales

5  
1995

Presentación  
PARA UN DIAGNOSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (V)

ESTUDIOS

F. J. Carmona Fernández:  
F. Entrena Durán:

A. Ramón del Valle Calzado:  
J. J. Sánchez de Horcajo:

*Cambios en la identidad católica: de la apologética al compromiso  
Cultura política y racionalidad formal-instrumental en la acción social  
del nuevo sindicalismo agrario del sur de España  
Desamortización eclesiástica y cambio social en la Mancha, 1836-54  
Los museos madrileños y su público*

DOSSIER:

J. Gutiérrez Álvarez:  
F. Velasco:

J. de Garay:

I. R. López de la Osa:

L. C. Ramírez:

V. Mayoral Cortés:

M. Álvarez Rico:

J. A. Arnal Torres:

M.<sup>a</sup> J. Uriz Pemán:

MORAL PUBLICA Y REGENERACION ETICA

*Presupuestos históricos para el análisis de la corrupción*

*El kraus-institucionismo: un proyecto de ética civil*

*Economía y neutralidad ética*

*La tolerancia: un signo de madurez cultural*

*Escándalos y corrupción en la España de los 90*

*Sobre la necesidad de una ética civil*

*Reflexiones sobre ética en el sector público*

*Para mejor conocer el fraude en España*

*La filosofía social como fundamento de la ética social: el modelo «utópico» de George Herbert Mead*

*La moral política en la teoría clásica del liberalismo inglés*

*La moral social ausente, subyacente y presente*

*Sociedad civil y moral pública*

*Los valores éticos en la democracia*

*Nota de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española sobre la situación actual*

ANEXO

Mesa Redonda:

*Consecuencias de la corrupción en la sociedad española y regeneración ética*

NOTAS

P. Martín Arranz:

*Bosnia-Herzegovina. De Estado pluriétnico a Estado musulmán*

# SOCIEDAD Y UTOPIA

(Revista de Ciencias Sociales)

## *Edita:*

Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII».  
Fundación Pablo VI.

## *Consejo Editorial:*

Manuel Alvarez Rico.  
Angel Berna Quintana.  
Luis Buceta Facorro.  
Tomás Calvo Buezas.  
Manuel Capelo Martínez.  
Juan González-Anleo Grande de Castilla.  
Luciano Pereña Vicente.  
José Sánchez Jiménez.  
Octavio Uña Juárez.  
Carlos Valverde Mucientes.

## *Consejo de Redacción:*

Tomás Calvo Buezas.  
Fernando Fernández Fernández.  
Juan González-Anleo Grande de Castilla.  
Eduardo Martínez y Hernández.  
Francisco Salinas Ramos.  
José Sánchez Jiménez.  
Octavio Uña Juárez.

## *Dirección:*

José Sánchez Jiménez.

## *Secretario:*

Francisco Salinas Ramos.

## *Redacción, Administración y Suscripciones:*

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.  
Paseo Juan XXIII, 3.  
Teléfs. (91) 553 40 07 y 533 52 00 - Fax (91) 553 52 49.  
28040 MADRID.

Publicación semestral.

Suscripción:

- España: 2.000 ptas. IVA incluido.
- Precio de este ejemplar: 1.250 ptas.

# MORAL PUBLICA Y REGENERACION ETICA

SOCIEDAD Y UTOPIA no se identifica necesariamente con los contenidos de los artículos que aparecen y se recogen en sus páginas. Todos los derechos están reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin la previa autorización de la Revista.

I.S.S.N.: 1133-6706

Depósito Legal: M. 9.891-1993

Imprime: Gráficas Arias Montano, S. A.  
28935 MOSTOLES (Madrid)

*Diseño: A. Jiménez Lara*

# SUMARIO

	<i>Páginas</i>
Presentación .....	5
PARA UN DIAGNOSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (V) .....	7
ESTUDIOS	
F. J. Carmona Fernández: <i>Cambios en la identidad católica: de la apologética al compromiso</i> .....	15
F. Entrena Durán: <i>Cultura política y racionalidad formal-instrumental en la acción social del nuevo sindicalismo agrario del sur de España</i> .....	27
A. Ramón del Valle Calzado: <i>Desamortización eclesiástica y cambio social en La Mancha, 1836-54</i> .....	47
J. J. Sánchez de Horcajo: <i>Los museos madrileños y su público</i> .....	71

## DOSSIER: MORAL PUBLICA Y REGENERACION ETICA

J. Gutiérrez Alvarez: <i>Presupuestos históricos para el análisis de la corrupción</i> .....	93
F. Velasco: <i>El kraus-institucionismo; un proyecto de ética civil</i> .....	103
J. de Garay: <i>Economía y neutralidad ética</i> .....	119
J. R. López de la Osa: <i>La tolerancia: un signo de madurez cultural</i> .....	137
L. C. Ramírez: <i>Escándalos y corrupción en la España de los 90</i> .....	151
V. Mayoral Cortés: <i>Sobre la necesidad de una ética civil</i> .....	155
M. Alvarez Rico: <i>Reflexiones sobre ética en el sector público</i> .....	161
J. A. Arnal Torres: <i>Para mejor conocer el fraude en España</i> .....	177
M. <sup>a</sup> J. Uriz Pemán: <i>La filosofía social como fundamento de la ética social: el modelo «utópico» de George Herbert Mead</i> .....	185
F. Ruiz Alonso: <i>La moral política en la teoría clásica del liberalismo inglés</i> . .....	201
J. M. Díaz Sánchez: <i>La moral social ausente, subyacente y presente</i> .....	213
J. R. Flecha Andrés: <i>Sociedad civil y moral pública</i> .....	227
V. Enrique y Tarancón: <i>Los valores éticos en la democracia</i> .....	243
Conferencia Episcopal Española: <i>Nota de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española sobre la situación actual</i> .....	253

## ANEXO

Mesa redonda: <i>Consecuencias de la corrupción en la sociedad española y regeneración ética</i> .....	257
--	-----

NOTAS

P. Martín Arranz: *Bosnia-Herzegovina. De Estado pluriétnico a Estado musulmán* ..... 269

RECENSIONES ..... 277

## Presentación

Con la seguridad de buscar la mejor aproximación a los problemas que la vida diaria suele hacer presentes, y con la preocupación de no separar en exceso análisis y vida real, este primer encuentro de SOCIEDAD Y UTOPIA con sus lectores, en el año 1995, se vuelca fundamentalmente —y por ello se ofrece el correspondiente *dossier*— en la situación que continúa padeciendo la *moral pública* en España, y en la búsqueda de sugerencias, orientaciones, vías, referencias para una *regeneración ética* para la que nadie cuenta con el monopolio ni la seguridad plena de interpretaciones o de soluciones y respuestas.

Se suceden y se mantienen los ya casi habituales climas de *corrupción* y de *escándalo*. Parece que cada día deja «viejo» al anterior; se cruzan y correlacionan penumbras, rumores, denuncias, mentiras; se confunden papeles, funciones, obligaciones y derechos aun entre las supremas instancias del poder; y se acaba observando que, excepto en muy contados casos, la *corrupción*, directa o indirectamente, implica una *injusticia social* permanente y creciente. Sólo en muy contadas ocasiones, y casi siempre como argumento o respuesta en aras de objetivos políticos, se hacen referencias a *problemas y contrastes sociales* en aumento, a *situaciones anómalas* que pasan por la carencia de alimentos, salud, paz social y familiar.

No se observa la atención debida a aquellos grupos, colectivos o instituciones que, pese a todo, continúan atentos de formas casi inimaginables a los que sufren en carne propia o en sus consecuencias las más rechazables *formas de marginación*. Aquí conviene valorar, seguir impulsando de todas las maneras posibles a cuantos se interesan y actúan en las guerras y genocidios que casi dejan de ser noticia por su repetición y permanencia. Se debe volver al recuerdo de la *campaña del 0,7*; la capacidad, efectividad y hasta buena prensa de las instituciones que articulan las *actuaciones del voluntariado* como alternativa a la insolidaridad y otros muchos «valores» *light*; el buen papel que continúa ejerciendo *la familia* frente a la necesidad, el paro, la enfermedad o la desintoxicación; la ofensiva ética frente a una sociedad volcada en el *consumismo*; el *ejercicio de la comprensión*; o la vuelta a la *esperanza en tiempos de crisis*.

El año 1995 es el *Año Internacional de la Tolerancia*; y, como contraste, se viene en los últimos días observando que la *intolerancia* crece y actúa con más fuerza y de forma más sangrienta. En las guerras y conflictos presentes son las *intolerancias* las grandes responsables de decisiones y actuaciones que se cobran demasiadas vidas y más problemas e injusticias. Pero no pueden dejar de atenderse, aunque aparentemente su gravedad sea menor, las *intolerancias* que respaldan la carencia de proyectos, la pasividad reinante, la «vuelta a lo privado» o la apatía y descreimiento en las instituciones.

Al ciudadano, como ya hemos indicado en otra ocasión, hay que pedirle *menos indiferencia, menos abstención* en los asuntos sociales y públicos, *mayor sensibilidad social*, y una nueva, cada día nueva *cooperación y construcción de una moral pública a partir de su personal y social regeneración ética*.

EL DIRECTOR

PARA UN DIAGNOSTICO  
DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (V)



## Para un diagnóstico de la sociedad española (V)

ANTE EL AÑO INTERNACIONAL DE LA TOLERANCIA

*La tolerancia* es, como ha señalado V. Camps, *la virtud más característica de la democracia pluralista*; y por sí misma tiende, defiende e impulsa un *pluralismo* que nunca debe confundirse, y todavía menos transformarse, *en el nihilismo del «todo vale»*.

El *Año Internacional de la Tolerancia* se orienta precisamente a buscar alternativas, tanto sociales, políticas y culturales, como éticas y morales, a las múltiples expresiones, situaciones y estados de intolerancia, violencia e injusticia, que se perpetúan en las sociedades contemporáneas, en las que tampoco gozan de buena salud ni de fuerza impulsora o correctiva otras *virtudes públicas*, se trate de la *solidaridad*, la *responsabilidad*, la *profesionalidad*, e incluso la *buena educación*.

Si se mira detenidamente nuestro propio entorno, la sociedad en que nos hacemos y de la que somos parte, la sociedad española de hoy, cabe y es bueno preguntarse: *¿Es la España actual, la sociedad española de los años noventa, una España, una sociedad tolerante? ¿Es tan fuerte como a primera vista se plantea ese «relativismo moral» que parece respaldar la creencia de que «todo es negociable», de que «cualquier opinión vale lo mismo que cualquier otra»?*

Nunca como ahora la sociedad española en su conjunto ha sido tan heterogénea y pluralista; aunque tampoco la *permissividad* —el «todo está permitido porque no se sabe bien lo que es bueno o malo»— ha tenido tanta aceptación y práctica. De hecho podría afirmarse que la *sociedad española es una sociedad tolerante*. Signos específicos de esta tolerancia se observan en los *terrenos cultural y moral*, donde es patente la aceptación de posturas y comportamientos antes tenidos como desviaciones sociales, o como aberraciones nefandas; en el *entorno familiar* en el que son y actúan hoy padres y ejercen su función con eficacia, pese a las muchas complicaciones y a los constantes y crecientes problemas, los jóvenes que, a partir de los años sesenta sobre todo, rompieron ataduras, se abrieron a situaciones nuevas y a *visiones plurales* de la vida, que les dispusieron para hacer real el «todo es posible».

La familia es hoy —y a ello se va a dedicar el *dossier* del número 6 de SOCIEDAD Y UTOPIA— ese «pararrayos» de los múltiples problemas sociales cuya gravedad externa y cuya conflictividad resultan atenuadas gracias a esta atención y respaldo de padres y hermanos primordialmente.

También en el amplio y complejo campo de la *educación y la enseñanza*, y a consecuencia del «buen hacer» de los profesionales en ejercicio, se observan y mantienen —en medio de múltiples dificultades, sinsabores y hasta fracasos— estos *signos de libertad y respeto*, que se traducen en una generaciones jóvenes mejor preparadas y más abiertas y

generosas en todo lo que supone un servicio voluntario y eficaz hacia personas y situaciones que no admiten espera; pero que sufren el deterioro, cuando no la anulación, a que se hallan sometidos cuantos quedan envueltos o dirigidos por los apabullantes mensajes y ofertas que los *medios de comunicación de masas* presentan e imponen.

También la *Iglesia*, entendida como *Pueblo de Dios*, se manifiesta más tolerante y abierta; más proclive a oír, recoger e interpretar los problemas, necesidades y proyectos de muchos grupos que no logran encontrar un lugar, una acogida o una garantía de no utilización o de no abuso, condicionados por objetivos económicos, sociales o políticos.

Resultan, sin embargo, o al menos parecen, menos tolerantes los órganos e instituciones de la *vida social y política*. Los *partidos políticos*, lo mismo que las *centrales sindicales*, garantes a pesar de todo de la marcha y realización de la convivencia en democracia o de la ordenación y actuación de la fuerza de los trabajadores en la consecución del *pacto social*, aparecen en estos momentos dominados por la crispación, la réplica irracional, la lucha no siempre clara por el poder o la intolerancia frente a las opiniones y convicciones de sus «adversarios». Con demasiada frecuencia reafirman la separación excesiva y hasta cínica entre proyectos y realizaciones, y resultan en la práctica más «enemigos» que «adversarios». Hasta pueden terminar rompiendo «proyectos» y «objetivos» que las unas deberían convertir en «comunes».

¿Cabe, por otra parte, tanta fuerza para unos *cuadros de poder* que no resultan justificados, amparados ni proyectados desde unas tan bajas bases y cotas de afiliación? ¿No será la escasa afiliación y sindicación el resultado de unas imposiciones poco tolerantes, en cuanto se hallan faltas de un respaldo, asegurado y potenciado con la preeminencia de posturas de *servicio* sobre el ejercicio de *poder* habitualmente constreñido al puro mando?

El *Parlamento* y las *instituciones autonómicas*, de la misma manera que el resto de las *Instituciones del Estado* y de los *Gobiernos*, cuyas trayectorias evidencian al par que aseguran la libertad y la convivencia en paz, mantienen —y los *medios de comunicación* se encargan de transmitirlo— posturas poco tolerantes cuando el número y el pacto dominan sobre la razón y el bien común; aun cuando sus proyectos y decisiones logren solucionar conflictos, ordenar objetivos y promocionar la *educación política* antes que la lucha por su *permanencia en el poder*.

Finalmente no es posible, y mucho menos justo, olvidar realidades, efectos y signos que día por día están denunciando situaciones intolerantes: el complicado y cicatero tratamiento legal y policial a los inmigrantes; el tratamiento laboral injusto que tanto ellos como otros grupos marginados, los gitanos en primer lugar, continúan recibiendo y los abusos a que siguen estando sometidos; el abuso con que grupos y hasta pueblos se resisten a la integración social de los mismos si ven de esta forma amenazados sus propios intereses; las deformaciones y caricaturas de «tolerancia» que resguardan egoísmos sociales y grupales y talentos y posturas de «pasividad»; la elegante indiferencia que muchos defienden y practican como si fuera «tolerancia»; la inercia, la apatía, la falta de pensamiento crítico.

Frente a la vieja, a la histórica «intolerancia» de la sociedad española que acababa por refugiarse en una incompreensión integrista de todo lo «nuevo», se ha pasado a una *permissividad* dispuesta —más bien ajena— a permitir «novedades» que pueden ser, y de hecho son, contraproducentes. Y no se libran de la misma muchas de las instituciones y asociaciones religiosas que manifiestan todavía su intransigencia en forma de división maniquea

entre «progresistas» e «integristas», «teólogos» y «pastores». Al final se está olvidando que «en la casa del Padre existen muchas moradas».

La impresión negativa que en estos momentos suscita mayoritariamente el mundo de *lo público* ha supuesto un refugio en *lo privado*, que resulta preocupante, si no peligroso, a la hora de interesarse por una estructuración siquiera mínima de un *futuro* en libertad y con bienestar para todos. La intolerancia está respaldando dentro y fuera de nuestra sociedad un mundo que progresa en su división y separación cada vez más injustas y escandalosamente sangrantes, al que *envilecen el todo social* en el que nos hacemos y al que hemos de pertenecer de forma eficaz y constructiva.

No sabemos, al menos con exactitud, el mundo o la sociedad que queremos; pero no debe mantenerse la *confusión ética*; la incertidumbre entre lo bueno y lo malo, entre lo que debe potenciarse y lo que hay que rechazar.



# ESTUDIOS



# *Cambios en la identidad católica: de la apologética al compromiso*

FRANCISCO J. CARMONA FERNANDEZ\*

## 1. INTRODUCCION

El objetivo de este ensayo es el análisis del proceso de cambio que tiene lugar en la identidad católica durante la década de los años cincuenta y para ello utilizo la biografía social de Alfonso Carlos Comín que fue una persona que vivió intensamente estos procesos de cambio a lo largo de su vida.

Nacido en el seno de una familia carlista e hijo de un héroe de la Cruzada Nacional, Comín creció en la seguridad de que el régimen de Franco era el sistema político ideal para España: la jerarquía católica lo había bendecido, el pueblo lo aceptaba y sólo los tradicionales enemigos de España y de la religión, los «rojos» que habían sido vencidos en la guerra civil, se mantenían críticos frente a él.<sup>1</sup>

En 1974, a la edad de cuarenta y dos años, Comín ingresa en el Partido Comunista de España (PCE), proclamando que en la raíz de su decisión están las exigencias de su fe cristiana. Como líder de Cristianos por el Socialismo (CPS) él lucha por conseguir plena ciudadanía dentro de la Iglesia para los católicos marxistas y como miembro del comité central del PCE logra cambiar la norma leninista del ateísmo del partido por una postura más coherente con el laicismo del mismo. Finalmente cuando muere en 1980, Comín goza del reconocimiento nacional e internacional de su liderazgo en el movimiento cristiano marxista.<sup>2</sup>

¿Cómo es posible que en tan poco espacio de tiempo se pueda pasar del integrismo al compromiso revolucionario marxista y al mismo tiempo se mantenga su fe católica? Este hecho extraordinario merece un análisis detenido no sólo por el desafío que presenta a las definiciones usuales del cambio político sino porque este fue el camino de muchos miembros de estas generaciones.<sup>3</sup> Una forma de realizar esta investigación es abordar el estudio de los itinerarios biográficos de estas personas en el marco social, político y religioso de la sociedad y una parte de este proyecto es el que intento realizar aquí al estudiar el proceso de cambio que tuvo lugar en la vida de Alfonso Carlos Comín durante la década de los años cincuenta.

---

\* Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad de Granada.

1 Véase ALFONSO CARLOS COMÍN: *Fe en la Tierra*, 1975, obras completas, v. II.

2 Véase ALFONSO CARLOS COMÍN: *Cristianos en el Partido, Comunistas en la Iglesia*, 1979, Obras Completas v. III.

3 Véase el número monográfico de *XX Siglos*, núm. 16 (1993), titulado «Los católicos en la lucha por la democracia».

Común que inicia esta etapa de su vida como miembro de la Congregación Mariana Universitaria de Sarriá va a terminarla como militante católico encarnado en el mundo de los pobres en una barriada de Málaga y comprometido en su promoción.

## 2. NOTAS TEORICAS Y METODOLOGIA

### Identidad católica

Entiendo por identidad católica un constructo que me permite expresar el significado de la pertenencia a la organización católica y las implicaciones de esta en lo religioso, lo social y lo político.<sup>4</sup>

La pertenencia de la organización católica vincula al individuo a una amplia organización social, estructurada jerárquicamente, con un proyecto de acción interna y externa y con una normativa que regula la vida de la misma; todo ello conectado y legitimado por una cosmovisión y *ethos* que viene expresada en un racimo de símbolos que constituyen el núcleo central de la cultura católica.

Según las creencias colectivas católicas la Iglesia es una asociación de seres humanos y divinos que están estrechamente vinculados por unos lazos místicos que le hacen ser solidarios en este mundo y en el otro; según estas, la parte más importante de esta asociación son los seres místicos o «sobrenaturales» ya que estos son percibidos como origen de todo lo existente, arquetipo de conducta y centro afectivo al que hay que religar toda la existencia. Esta porción de la Iglesia es la que podemos denominar *Iglesia celeste*.

La conexión con la Iglesia celeste se ha de realizar a través de la vinculación con la Iglesia terrestre u organización católica. Esta vinculación exige la identificación con los miembros de la Iglesia y la consiguiente aceptación de la vida y estructura interna y del proyecto de acción en la sociedad. Este proyecto de acción busca una transformación de todas las instituciones sociales en coherencia con la percepción de la realidad de la cultura católica y por consiguiente la integración del mayor número de miembros dentro de la Iglesia.

En síntesis, la identidad católica lleva consigo una definición de la realidad, una vinculación con unos miembros (místicos y reales) y la aceptación de un proyecto de acción tanto dentro de la Iglesia como fuera, en el entorno social.

Esta pertenencia repercute en la identidad privada y pública del individuo; así la identidad pública supone para este una definición de la situación según la cual los demás (católicos y no-católicos) tienen derecho a esperar que el miembro de la Iglesia moldee su percepción de la realidad, sus vínculos afectivos y sus proyectos de acción o conducta en conexión con la cosmovisión y el *ethos* católico; a su vez la aceptación de esta por parte del sujeto exige la internalización de las creencias, valores y normas católicas y la consiguiente reestructuración de su mundo cognitivo, afectivo y práctico.

---

4 Las ideas centrales son de ANDREW WEIGERT: *Society and Identity* Cambridge University Press, 1986, y yo las aplico a la organización católica.

El contenido de la identidad católica y sus consiguientes implicaciones no es algo unívoco ni en el espacio social ni en el tiempo sino que este se ve influenciado por los condicionamientos sociales e ideacionales de sus miembros y por las transformaciones que la propia conciencia de la Iglesia va teniendo a lo largo del tiempo. En mi opinión, el contenido de la identidad católica es el resultado de la negociación entre las definiciones públicas de las autoridades y las adaptaciones y concreciones que hacen de la misma los diversos grupos pertenecientes a la misma.

Este hecho es el que nos obliga a hablar de las diversas modalidades que esta toma y nos permite hablar de una identidad católica *conservadora, progresista, etc.* Pero, en mi opinión, esta variabilidad nunca debe hacer olvidar la conexión central con la definición de la realidad, la vinculación afectiva con la organización católica y la aceptación, al menos en términos generales, del proyecto interno y externo.

### **Personalidad (self), identidad y cambio social**

Como decía anteriormente el hilo conductor del ensayo es Comín, cuya personalidad (self) ha estado marcada por la identidad católica a lo largo de su vida influyendo en su experiencia familiar, laboral y política.

Aunque desde la perspectiva psicosociológica tanto la personalidad como la identidad son productos de la interacción social con los grupos del entorno, en la relación entre ellos la parte más estable es la personalidad (self) y la parte más variable es la identidad; así, en la biografía de Comín podemos ver como la identidad católica toma diversas formas a lo largo de su vida: católico conservador, católico progresista, católico marxista, etc.

La variabilidad de la identidad católica introduce la dimensión cambio en el análisis. Por eso en este ensayo habrá que tener en cuenta no sólo los cambios en la propia organización católica sino los cambios en la sociedad española y catalana y los cambios biológicos y psicológicos en el propio Comín.

### **Metodología**

Para ser fiel a la complejidad apuntada anteriormente quiero resaltar que este análisis se mueve en un triple nivel: El nivel microestructural donde vemos a Comín, acompañado de su pandilla, actuar en los diversos grupos como *El Ciervo*, el Servicio Universitario de Trabajo (SUT), el Frente de Liberación Popular (FLP); para poder interpretar correctamente la vida de estos grupos los inserto en el marco de la vida religiosa, cultural y política de Barcelona, lo cual, a su vez, me exige una mirada al contexto nacional y a veces al internacional, sobre todo al mundo francófono que tanto influjo tuvo por esta época en la vida católica internacional.

Las fuentes en que me apoyo son los propios escritos de Comín, tanto publicados como inéditos y fuentes secundarias sobre los grupos y el contexto social, económico, político y religioso. Finalmente, el orden que voy a seguir en la exposición será comparar las versiones *conservadora* y *progresista* de la identidad católica que Comín asume durante estos años y señalar los vehículos sociales que hicieron posible este cambio.

### 3. LA IDENTIDAD CATOLICA CONSERVADORA<sup>5</sup>

#### Base social

Al comienzo de los años cincuenta Comín es profesionalmente un estudiante que ha finalizado sus estudios de bachillerato en el colegio de San Ignacio de Sarriá (1950) y que está preparando el examen para ingresar en la Escuela de Ingenieros Industriales, socialmente pertenece a los estratos de clase media, políticamente es hijo de un héroe de la España de Franco y religiosamente está integrado en la Congregación Mariana Universitaria de Barcelona.

La pertenencia a estos grupos le vinculan cognitiva, afectiva y prácticamente a los grupos vencedores de la guerra civil, que apoyan el proyecto económico, social y político del régimen de Franco y desde el punto de vista religioso no sólo ven legítimo el control legal que la Iglesia católica tiene sobre todas las instituciones de la sociedad española, sino que están embarcados en una tarea recristianizadora de toda la sociedad española y de forma especial de los sectores vencidos.

#### Percepción del mundo

Como parte de esta obra recatolizadora de España estaba la acción pastoral de la Congregación Mariana. La meta de estas era formar personas plenamente identificadas con la Iglesia católica y comprometidas en la defensa *apologética* de la acción de la Iglesia en la sociedad. A su vez su estrategia consistía en formar minorías selectas, bien entrenadas en el liderazgo social para que desde los lugares de poder pudieran lograr la aceptación de Jesucristo como rey y señor del Universo y la Iglesia como único interprete de mismo por todos los individuos y las instituciones sociales.

Esta meta llevaba consigo unos objetivos concretos de actuación y una percepción de la sociedad y de la organización católica coherente con la misma. De esta forma la meta de conseguir que Jesucristo y la Iglesia sean aceptados por todos los hombres categorizaba la sociedad en grupos diferentes en atención a la mayor o menor cercanía al mensaje católico. Así los que por aquellos años aparecían en un primer plano como los más terribles enemigos contra los que había que luchar eran todos aquellos que no aceptaban el control de la Iglesia sobre la sociedad como eran los portadores sociales del liberalismo, comunismo, etc., y que como sabemos fueron los vencidos en la guerra civil; después venían los paganos, que no han oído hablar de Jesucristo y finalmente los malos católicos.

A todos ellos había que convencer de la bondad del mensaje católico, adoctrinarlos sobre las verdades católicas e iniciarlos prácticamente en la forma de vida católica. El ethos vigente en esta forma de vida exaltaban la obediencia, la disciplina y la lucha como virtudes claves ya que el hombre, solo podía encontrar el verdadero camino sometién dose a la autoridad de Dios y de sus representantes en la Iglesia, sofocando el mal que lle-

---

5 Véase FRANCISCO J. CARMONA: *La Compañía de Jesús y el liderazgo católico en la Barcelona de los cuarenta*, Universidad de Granada, 1994.

vaba dentro de sí por la disciplina y la lucha contra sus enemigos, especialmente su propia naturaleza corporal.

Este ethos, fundamentado en una percepción de la desigualdad radical del alma y el cuerpo, nos está indicando que el modelo de hombre que allí se estaba transmitiendo era desigual o jerárquico; a su vez, el modelo de sociedad era el de una sociedad desigual en lo económico, jerárquica en lo social y autoritaria en lo político; finalmente, el modelo eclesial era también desigual y jerárquico. La Iglesia era percibida como una organización en la que existía una desigualdad radical entre el clérigo y el laico; el primero tenía el monopolio ritual, ideológico y organizativo, y de hecho, gozaba de un gran poder de control sobre la conciencia del laico a través de la confesión y la dirección espiritual; el laico, por su parte, no sólo era un cliente ritual y adicto fiel sino también un auxiliar jerárquico que debía llegar en la sociedad donde no llegaba el clérigo, pero bajo el mando y control de este.

### Visión religiosa

Esta percepción de hombre, la sociedad y la organización católica se veía legitimada por una percepción coherente de los personajes sagrados del catolicismo o *Iglesia celeste*. Así la lectura que se hacía de las creencias colectivas católicas, según las cuales Dios es percibido creador, gobernante y padre providente de todo lo existente, venía a justificar las desigualdades existentes en la sociedad y en la Iglesia y a fomentar actitudes de obediencia, resignación y humildad que mantenían el *statu quo*. Igual sucedía en la interpretación de la figura de Jesucristo, en la que se exaltaban dos momentos. El primero era el Cristo glorioso, rey del universo y señor de la historia que legitimaba toda situación de poder a nivel social siempre que los portadores sociales del mismo mantuviesen cordiales relaciones con las autoridades de la Iglesia y aceptasen su papel de élite ideológica en la sociedad.

El segundo momento era el de Cristo terreno, hombre de este mundo y modelo concreto para vida del creyente. En este segundo momento, la lectura que se hacía de los textos evangélicos eran coherente con el proyecto pastoral de influjo de la Iglesia en la sociedad y por eso a la vez que fomentaba la lucha contra los enemigos del proyecto católico, sofocaba la crítica que cuestionaba el *statu quo* en lo económico y en lo social. Por eso esta percepción de la identidad católica resultaba coherente y plausible para los portadores sociales de la misma ya que, los congregantes marianos de Barcelona pertenecían en su mayoría a las clases medias y altas de la ciudad de Barcelona, estaban siendo entrenados para ocupar cargos en su futuro profesional y tanto la Compañía de Jesús como gran parte de ellos mismos estaban vinculados con el poder social, político y militar del sistema franquista.

El entrenamiento de estas minorías de selectos que eran los congregantes marianos exigían un compromiso activo en las tareas pastorales de recatolizar España que la Compañía de Jesús tenía organizadas en las ciudades, como eran los grupos apologeticos, los catecismos en los barrios pobres o las visitas a hospitales, etc. A pesar de que el proyecto estaba bien planificado y coherentemente realizado los resultados eran oscuros y esta resistencia comenzó a cuestionar a muchos.

### La conciencia de Alfonso

Hecha esta aproximación a la identidad católica conservadora vamos a comprobar con la ayuda de algunos textos que el propio Comín redactó en los años 1953 y 1954, como Comín participaba de la misma.

Según aparece en su *Diario*,<sup>6</sup> lo que sucede según Comín es que en el mundo existe una subversión de valores y es necesario luchar contra ellos hasta conseguir un mundo nuevo y mejor. Ese viene siendo su compromiso desde hace tiempo. «Por eso cuando el P. Lombardi nos vino hablar de un mundo nuevo y mejor —nos cuenta Alfonso Carlos— yo me entusiasme con la idea ya innata en mi sangre y pensé que si era necesario moriría por ella.» Una de las actividades en esa lucha contra la subversión de valores es dar charlas a los chicos que van a entrar en la universidad y avisarles de los obstáculos que les espera. Estos son sus proyectos: «Tendré que hablar de como se aprovechan los divulgadores de tópicos, mitos y calumnias de la ingenuidad y buena fe de los que obran bien. Porque no es lo malo que nos insulten, que nos persigan y que no nos comprendan, sino que nosotros dudemos de poseer la Verdad, y empecemos a creer en lo que ellos dicen. Es la obra sorda y lenta del liberalismo que se nos va metiendo como ladrón silencioso y ellos atacan todo lo nuestro, le quitan categoría y lo repudian en el silencio. Y lo gracioso es que creemos que tienen razón y enseguida nos llaman intransigentes y poco comprensivos porque decimos lo que de malo hay en lo que ellos alaban y nosotros no repudiamos nada. Y a todo se le quita importancia. Es la doctrina liberaloide de “Dios es bueno”, “Esto no, esto no le ofende; una cosa tan pequeña”. Es la mentalidad del que se engaña a sí mismo, hasta convertirse en una propia y constante mentira. Por eso oíréis que leer a Ortega y a Unamuno y a Sartre y a tantos otros, no tiene importancia.»

Sus amigos le recuerdan estos años ocupado en la lectura de Peman, Vázquez de Me-lla y Ramiro de Maeztu y su gran mentor de la época era el P. Roig Gironella, SI.<sup>7</sup>

## 4. EL CAMINO<sup>8</sup>

Comín a lo largo de estos años (1954-1961) rompe con la identidad católica recibida de su familia, colegio de San Ignacio y Congregación Mariana y con los grupos portadores de ella y gracias a su participación en una serie de grupos y experiencias de tipo religioso, cultural, social y político crea una nueva identidad católica que resulta atractiva para las nuevas generaciones de jóvenes católicos.

En el análisis de este proceso psicosocial de cambio vamos a recordar los grupos que hicieron posible este cambio y el marco económico, social, político y religioso que lo hizo plausible.

---

6 ALFONSO CARLOS COMÍN: *Diario* (Inédito).

7 Véase JOAN GUMMA: «Academia Febrer i Escola d'Enginyers», en *Taula de Canvi*, núm. 3 (1981), páginas 28-29.

8 FRANCISCO J. CARMONA: *Faith, Political Engagement and Social Change under Franco's Regim*, University of Notre Dame, 1993.

## Los grupos de juventud

Un repaso del itinerario que Comín sigue junto a la pandilla del «Carrmato» durante los años cincuenta nos permite apreciar de lleno el papel creativo del mismo en la búsqueda de respuestas a los problemas sociales y religiosos y en la transformación de la identidad católica heredada.<sup>9</sup>

El rechazo del mundo obrero al proyecto católico de la Compañía de Jesús le llevó a integrarse en el *Servicio Universitario del Trabajo* (SUT), donde conoció al P. José María de Llanos, SI, un «otro significativo» y modelo de referencia para el nuevo camino. El descontento social de las clases trabajadoras que Comín vive de cerca gracias al SUT y los diálogos críticos con los compañeros de universidad le llevaron a la lectura de Mounier, que le permitió romper con las envolturas metafísicas que aprisionaban el mensaje revolucionario de Cristo en el campo político. El resultado fue su papel activo en la creación del *Frente de Liberación Popular* (FLP), que, además de hacer posible y concreto su compromiso político, le puso en contacto con otras personas que vivían el mismo proceso en otras ciudades de España.

Estos cambios en la acción social y política estuvieron acompañados por rupturas en la percepción de la sociedad y en la forma de vivir la identidad católica. Los grupos que le acompañaron fueron la revista *El Ciervo* y la *Asociación Seglar Carlos de Foucauld*. El equipo redactor de *El Ciervo*, en el que el propio Comín estaba integrado, aculturó para España las experiencias apostólicas de los movimientos laicales católicos del mundo europeo y el nuevo pensamiento teológico que surge en torno a los mismos. Gracias a la lectura de estos pensadores católicos, principalmente Georges Bernanos y Hans Urs von Balthasar, Comín pudo romper con la visión teológica recibida en el seno de la Congregación Mariana y a través del itinerario espiritual de Charles de Foucauld, asimiló una espiritualidad coherente con su nueva práctica. Este proceso de transformación personal de Comín no estuvo exento de disputas y luchas en el seno de estos grupos.<sup>10</sup>

El proyecto personal de Alfonso de búsqueda del testimonio apostólico a través del compromiso activo en la arena social y política para la promoción y defensa de los más pobres quizá respondía al modelo ideal del nuevo militante católico que proponían algunos clérigos responsables del apostolado seglar, pero chocaban con la especialización concreta del *El Ciervo* y el *FLP* y, por eso forma parte de la historia oral de estos grupos, las disputas de Alfonso con aquellos compañeros, más realistas en la decantación concreta de fines y medios de las perspectivas asociaciones y que cuestionaban la oportunidad y viabilidad del proyecto de Comín.

Donde más audiencia tuvo fue en la *Asociación Seglar Carlos Foucauld* y, sobre todo, en la persona de María Luisa, su novia, ya que ésta jugó un papel central en el diseño y en la forma concreta de realizarlo. Este consistió en abandonar el ejercicio profesional de su carrera de ingeniero, aligerar la obediencia política al FLP y marcharse a Málaga a trabajar directamente en la promoción de los pobres. A pesar de todas las con-

9 El «Carrmato» era el nombre de la habitación donde se reunía a estudiar Comín con sus amigos.

10 MANUEL VAZQUEZ MONTALBAN: «El SUT, i una conversa al llarg del temps», en *Taula de Camí*, núm. 3 (1981), págs. 31-35.

trariedades, Alfonso Carlos defendía con tenacidad la viabilidad de su proyecto ante las diversas audiencias; y es que la búsqueda del testimonio apostólico a través de las tareas sociales a pesar de su singularidad, resultaba coherente con su trayectoria espiritual, con la percepción religiosa que aparece en su autor preferido, Bernanos, con su estilo personal, radical y libre, e, incluso, con la identidad católica heredada del carlismo.

### El encuentro entre el joven Comín y los creativos años cincuenta en el contexto de Barcelona

Comín vive sus años de juventud, etapa privilegiada en el proceso de identificación según Erikson, en un contexto de creciente descontento con la situación económica, social y política del franquismo. El reconocimiento internacional del régimen de Franco, gracias a los pactos militares con Estados Unidos y al concordato con la Santa Sede que tuvo lugar en los primeros de los cincuenta, aminoró el control político sobre la población y permitió que aflorara el malestar existente frente a la situación económica, social y política de España. Así, una minoría de líderes católicos (Aranguren, Lizcano, Santamaría, Llanos, etc.) revisan críticamente la situación y papel de la Iglesia en la España de Franco y las nuevas generaciones de españoles comenzaron a manifestar su desazón frente a la situación política y a buscar otros modelos de convivencia.<sup>11</sup>

Barcelona fue un lugar privilegiado para vivir esta situación. Los sentimientos autonomistas de la burguesía y clases medias catalanas, reprimidos y soterrados durante la década de los cuarenta, renacen con nuevo vigor gracias a la parcial liberación del control político. Por otro lado, el carácter industrial de Barcelona facilita las manifestaciones de conflictividad laboral que hace de ella escenario de varias huelgas durante la década a pesar del carácter ilegal de las mismas y de la dureza con que las autoridades franquistas las reprimían. Finalmente, en el contexto de aislamiento internacional que vivía la sociedad española, la cercanía geográfica a Europa hacía de Barcelona una privilegiada atalaya para poder comparar la situación atípica de la sociedad española con las sociedades de su entorno.<sup>12</sup>

Esta percepción crítica de la situación española frente al entorno europeo fue creciendo progresivamente en las clases medias de Barcelona a lo largo de los cincuenta al ver que su ciudad, a pesar del creciente peso económico, seguía sometida política y culturalmente al proyecto centralizador del franquismo. Este alejamiento crítico frente al mismo fue deslegitimando progresivamente en el seno de la Iglesia de Barcelona a los portadores sociales del proyecto nacional católico. A su vez, surge en el seno de la misma una nueva generación de clérigos y seglares que crean un nuevo plan apostólico que, aunque tiene como meta recatolizar la sociedad, proyecta hacerlo por caminos sociales diferentes. Este nuevo plan recupera algunas formulas pastorales propias de la Iglesia catalana olvidadas durante la época de los cuarenta, acultura el pensamiento teológico y

11 JOSE M.<sup>2</sup> GARCIA ESCUDERO: *Catolicismo de fronteras adentro*, Madrid, Euramerica, 1956.

12 BORJA DE RIQUER i JUAN B. CULLA: *El Franquismo i la transició democrática (1939-1988)*, Edicions 62, 1989.

pastoral del mundo europeo, consigue conectar con las nuevas generaciones de la clase media de Barcelona y, a la postre se fue imponiendo en amplios sectores de la Iglesia de Barcelona, Cataluña y España.<sup>13</sup>

Algunos de los resultados de este plan pastoral fueron una mejor organización de los grupos apostólicos que logran conectar con los sectores inquietos del mundo obrero y estudiantil y crear un modelo de laico católico atractivo y coherente para estos medios. Pero, a la par, como consecuencias imprevistas del mismo, muchos de estos militantes católicos inicián un camino que les llevará progresivamente a enfrentarse a los grupos de la clase alta y media tradicionalmente adictos a la Iglesia, criticar la alianza del Episcopado con el régimen franquista, cuestionar las relaciones de poder dentro de la Iglesia y hacen una lectura diferente de las exigencias del mensaje evangélico. Pero este conflicto no llegará a su cénit hasta la segunda parte de la década de los sesenta, cuando el desarrollo económico y social acelere el proceso de modernización, que de forma intermitente ha venido teniendo lugar en España, y el Concilio Vaticano II de carta de ciudadanía en la Iglesia universal a estas demandas de los laicos católicos. Mientras tanto, *la pertenencia activa a la organización católica era percibida por estos nuevos militantes como un camino adecuado que les permitía ser fieles al evangelio y les daba identidad y fuerza para luchar por la justicia en aquella España de Franco.*

En este contexto es donde debemos situar la vida y obra de Comín y sus diversas audiencias.

## 5. LA IDENTIDAD CATOLICA PROGRESISTA

### Base social

Estas experiencias va a ir desvinculando progresivamente a Comín de la pequeña burguesía, su mundo social de origen, y la de gran burguesía, a cuyo servicio estaba destinado a trabajar, y le va identificando con «los pobres y los que sufren» a cuyo servicio, promoción y salvación va a dedicar sus conocimientos y su vida. Como decía antes, Comín opta por no ejercer su carrera de ingeniero y se marcha a vivir a un suburbio de Málaga.

### Percepción del mundo

La percepción de la sociedad que aparece en los escritos de Alfonso es una percepción muy crítica que describe y denuncia una serie de injusticias sociales a nivel nacional e internacional con el hambre, la falta de vivienda, la guerra, la tortura, etc.<sup>14</sup> Este

---

13 JOAN BATLLES: «Notes del passat», *La ven*, marc 1985.

14 Véase ALFONSO CARLOS COMÍN: *Escritos* (1955-1980), Obras Completas, v. V. Este volumen recoge todos artículos de Comín a lo largo de su vida. La lectura de los artículos correspondientes a esta etapa (1955-1961) es la que subyace en la descripción que hago.

análisis no se queda en la mera descripción sino que avanza en la búsqueda de causas estructurales de la misma que él descubre en la estructura de clases que genera el capitalismo y que mantiene el sistema político vigente en España y en los países occidentales de su entorno como Francia e Italia.

Según Comín todo cristiano debe luchar para acabar con las situaciones injustas; los caminos para esta lucha pueden ser la acción política o la acción directa en tareas de ayuda y promoción; los compañeros pueden ser los creyentes y los agnósticos; finalmente, los destinatarios siguen siendo los pobres, como en la Congregación Mariana, pero también como entonces los agnósticos y no creyentes, porque el objetivo apostólico sigue presente en el proyecto de Comín aunque ha cambiado parcialmente la forma y el contenido del mismo.

Ya no se trata de adoctrinar a los católicos tibios o convencer a los no creyentes de la verdad del mensaje católico y de la bondad de sus realizaciones en España y en el mundo. Ahora se denuncian las consecuencias sociales y políticas que se presentan como realizaciones del mensaje católico; se unen fuerzas y se estrechan vínculos con todas las personas descontentas con la injusticia, sean creyentes o ateos; se vincula toda la existencia a la suerte de los más desheredados y, se espera, que este testimonio de entrega generosa, a la par que mejora la situación de los más pobres, convenga a los agnósticos de la validez y bondad del mensaje católico.

Este cambio en la meta lleva consigo cambios en la percepción y vinculación con la Iglesia terrestre. Los aliados y compañeros del pasado, como los católicos burgueses, autoridades políticas del franquismo, personas bien pensantes de la sociedad y autoridades religiosas que legitiman la situación, comienzan a ser percibidos y, en coherencia, tratados como enemigos, contra los que hay que luchar; a su vez, el papel del clérigo, que hasta ahora no sólo tenía el monopolio ritual sino ideológico y organizativo, comienza a ser cuestionado. De entrada, esta nueva tarea del laico católico exige mayor libertad de acción en los asuntos, sociales, económicos y políticos, que poco a poco pasan a ser competencia exclusiva del mismo. A su vez, esta mayor libertad de acción cuestiona la tradicional ingerencia clerical en la vida total del laico. Los cambios en el rol del laico dignifican el *status* del mismo que progresivamente irá ganando en prestigio frente a los del clérigo y el religioso en el seno de la organización católica.

### Visión religiosa

También hay cambios en la percepción de la *Iglesia celeste*. Por un lado la vinculación y continúa interacción con los medios secularizados de obreros y agnósticos obscurerán la plausibilidad pública de la definición católica del mundo de la trascendencia. En consecuencia, la percepción de los personajes sagrados gana en profundidad y riqueza y el vocabulario para hablar de ellos en términos creíbles en el nuevo entorno, cambia.

El término «misterio» es el preferido por Comín para poder expresar su distancia crítica frente a las visiones racionalistas de la escolástica católica o del existencialismo ateo. A su vez el concepto de Dios se hace más complejo y rico. Así frente a la versión clara y distinta de los catecismos católicos de la infancia, surge la visión más profunda y rica que él descubre a través de la lectura de la Biblia. Algo parecido ocurre con la figu-

ra de Jesucristo. En la percepción del mismo se oscurecen los aspectos triunfalistas y gloriosos que veíamos en la identidad católica conservadora y en su lugar florece la figura humilde, pobre y paciente del Cristo terreno.

Así el distanciamiento crítico de grandes sectores de católicos por su colaboración con la dictadura y su responsabilidad en la injusticia, la lucha contra los abusos del clero en la vida de la Iglesia y la convivencia diaria con grupos hostiles a la organización católica hace necesario que Comín y sus amigos creen espacios «plenamente católicos» como los grupos de Carlos de Foucauld y que en la comunicación con los personajes sagrados se resalten los mensajes integradores de los mismos. De esta forma la actuación y puesta en práctica de las creencias católicas sobre la vinculación de todos los creyentes en el cuerpo místico de Cristo y de la acción del espíritu en la vida del creyente de la mano de los escritos de Bernanos y Balthasar ayudaron a Comín y a sus amigos a no romper la vinculación con la Iglesia católica y a que hicieran posible en el seno de la misma el surgimiento de otra forma de vivir la fe católica.

El cambio también llegó hasta el nivel individual. En los escritos de Comín de estos años parecen descritos como necesarios una serie de actitudes que moldean de forma coherente con los cambios anteriores las relaciones consigo mismo y con el entorno eclesial y social. Lo que más sobresale *es una actitud general de integración que rompe las divisiones maniqueas heredadas de la identidad católica conservadora*. El católico, en coherencia con su nueva percepción de Dios Padre misericordioso y, sobre todo, de Jesucristo, como Dios encarnado en el mundo y presente en la historia de los hombres, debe estar motivado a luchar contra las actitudes etnocéntricas heredadas de la identidad católica conservadora y a vivir una actitud superadora de todas las divisiones a nivel, social, eclesial e incluso personal. Esta actualización de amor cristiano implica cambio en las prácticas tradicionales de la organización católica y empuja al católico a descubrir una nueva forma de vivir en el mundo.<sup>15</sup>

Alfonso Carlos condena en la práctica de la organización católica una serie de hechos que él ve coherentes con el espíritu del mundo, pero contrarios a los valores del Reino de Dios. Según Comín, algunos de estos hechos nace de la desconfianza radical hacia el hombre y llevan a la manipulación y opresión del mismo; otros son consecuencia de utilizar la escala de valores del mundo en la práctica pastoral y se traducen en el fanatismo, el moralismo y el dogmatismo; otros finalmente, olvidan el camino de Cristo y se alían con el poder y el dinero. En su lugar Comín propone la simplicidad y confianza en los otros, la misericordia y la comprensión con todos y sobre todo, la pobreza y la humildad.

Estos cambios de actitudes y valores lógicamente exigen una lucha a nivel personal, por eso es a este nivel donde sigue vigente el mismo proyecto de autocontrol y lucha ascética que existía en la identidad católica conservadora, y que Comín asimiló en la Congregación Mariana del Colegio de Sarriá.

---

15 ALFONSO C. COMÍN: «Preferencias. Las reglas del juego», *El Ciervo*, núm. 83 (1960), Obras Completas, v. II, págs. 338-340.

## 6. CONCLUSION

Para finalizar sólo quiero recordar que este proceso personal de Comín que acabo de resumir formó parte de una acción colectiva más amplia, en la que participaron una serie de grupos con intereses y motivaciones parecidas, pero con proyectos diferentes de acción y que frecuentemente presentaron críticas a las propuestas de Comín, etiquetándolas unas veces de excesivamente arriesgadas y otras de angelicales y carentes de sentido político. Realmente *el proyecto de Comín de dar testimonio apostólico a través de la acción directa y la encarnación con los pobres aparecía atractivo y sugestivo en aquellos años de búsqueda, pero resultaba singular y atípico incluso entre aquellos jóvenes inquietos de la clase media catalana*. Esta atractiva singularidad era la que rodeaba el propio Comín y la que le legitimó para liderar el cambio en la identidad católica. Porque Comín fue durante estos años un programa vivo para los jóvenes católicos, un testimonio creíble para los agnósticos y un reclamo y una referencia de lo que significaba la identidad católica en la España progresista.

# *Cultura política y racionalidad formal-instrumental en la acción social del nuevo sindicalismo agrario del Sur de España<sup>1</sup>*

FRANCISCO ENTRENA DURAN\*

La investigación objeto de este trabajo se ha efectuado tomando como base el concepto de «cultura política» y la forma de racionalidad que orienta y legitima las actuaciones y el funcionamiento de tres sindicatos de asalariados agrícolas de Andalucía [Federación de Trabajadores de la Tierra de la Unión General de Trabajadores (UGT), las Comisiones Obreras (CCOO) del Campo y el Sindicato de Obreros del Campo (SOC)]. Este último es un caso atípico que presenta todavía evidentes vestigios del anarquismo rural decimonónico y que, en vez de una organización formal corporativa, constituye una especie de movimiento social, que frecuentemente recurre a las movilizaciones como estrategia de acción colectiva. En cuanto a la UGT y a las CCOO, ambas han experimentado un proceso de profesionalización, especialización e inserción en los paradigmas de acción socioeconómica y estratégica de índole burocrático-política y racional formal-instrumental (al estilo de la que Weber consideraba como «acción racional con arreglo a fines») inherentes a la sociedad moderna-urbana. Así, frente al carácter marcadamente apolítico (cuando no antipolítico) del sindicalismo anarquista, de tanto arraigo en la sociedad tradicional agraria andaluza, se aprecia en dichas organizaciones sindicales un progresivo incremento de su nivel de «cultura política». Ello se refleja, entre otros aspectos, en que se opta, cada vez con más frecuencia, por la negociación y otras fórmulas institucionalizadas de resolución de los conflictos (posibilitadas por el marco socio-político democrático), a la vez que, en detrimento de los «ideólogos», se afianzan los expertos y los técnicos; lo que, a diferencia de las históricas actitudes (más o menos radicales y/o justificadas) de rechazo global del sistema establecido de los llamados «sindicatos obreros de clase», propicia una racionalización (orientada por una «racionalidad formal instrumental medios-fines») de la acción opositora fundamentada en la determinación de la naturaleza singular de cada problema y en las soluciones específicas que para afrontarlo se requieren.

---

\* Profesor titular de Sociología de la Universidad de Granada (España).

1 Texto del tema expuesto en el XIII Congreso Mundial de Sociología [Bielefeld, julio de 1994 (Alemania)]. Deseo testimoniar mi agradecimiento a Eduardo Moyano, cuya lectura paciente y rigurosa de este trabajo, comentarios y sugerencias al mismo han contribuido notablemente a su mejora. En cualquier caso, de las afirmaciones que aquí se hacen, en algunas de las cuales discrepo de Moyano, soy yo el único responsable.

## 1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Las profundas transformaciones y la consiguiente mundialización / globalización de la sociedad y de la economía, en las que se encuentran sumidas, actualmente, la agricultura y la sociedad rural hacen necesario que, para su adecuada comprensión, resulte ineludible la realización de estudios, cuya perspectiva exceda en sus consideraciones a los sectores estrictamente agrarios (Le Heron: 1993, 14-15). Desde el punto de vista de lo que constituye el objeto de estudio de este trabajo, esas transformaciones han dado lugar, entre otros efectos, a que se esté produciendo un desfase creciente entre los problemas que afectan al mundo rural y las organizaciones que en éste tratan de canalizar y dar solución a los problemas que aquejan a los diversos sectores económico-sociales en él existentes. En el contexto de derrumbamiento del marco político-económico-social de sustentación de la sociedad rural en el que han operado por largo tiempo las organizaciones de tipo sindical, resulta una consecuencia lógica la usual desorientación (en lo que concierne al desempeño de sus funciones) y crisis de afiliación en la que se suelen encontrar inmersas en el presente tales organizaciones. Desorientación y crisis de la que también participan, de alguna forma, obviamente, las organizaciones de asalariados agrícolas de Andalucía que aquí se estudian. De cualquier modo, ello no impide que dichas organizaciones continúen experimentando un proceso de modernización, que en este artículo se pondrá de manifiesto a través del análisis del progresivo afianzamiento en ellas de la cultura política y de la racionalidad formal. Se trata de un proceso que, en la presente tesitura de paulatina inserción de la agricultura y la sociedad rural en la lógica productiva y organizacional de la sociedad global, se manifiesta como una tendencia irreversible.

De acuerdo con Cazorla, puede entenderse la cultura política como un sistema mayoritariamente compartido de creencias, ideas, símbolos, valores y normas, que motiva la acción de los individuos pertenecientes a un grupo social, «haciéndoles reaccionar en forma de actitudes y comportamientos en todo lo que se refiere a la vida política, especialmente en cuanto al uso del poder y la adopción de decisiones, y más en general con respecto a la manera en que debe estar regulado (y por *quienes*) el sistema social» (1990, 259). La asimilación de la cultura política por los grupos sociales implica, pues, una interiorización, por parte de éstos, de una serie de actitudes y comportamientos institucionalizados en lo que respecta a su acción intragrupal y/o con otros grupos.

La cultura política es interiorizada por el individuo a través de un proceso de socialización que implica el aprendizaje de los patrones de acción institucionalizada inherentes a las normas, valores, símbolos, creencias e ideas, de acuerdo con los que se construyen las reglas de juego en las que se apoya dicha cultura. En la medida en que el proceso de socialización se hace efectivo, se tiende a lograr una situación de consenso generalizado en el respeto de tales reglas de juego, lo que, a su vez, repercute en el incremento del nivel de estabilización e integración de la sociedad. Sin duda, a que se haya alcanzado una situación como ésta en España, ha contribuido especialmente la trayectoria específica seguida por nuestro país en los últimos años, en los que se ha observado un proceso paulatino de consolidación de la democracia, de tal forma que, a partir de 1980, se ha entrado en una etapa de plena integración de la sociedad que, según todos los indicios, parece confirmarse como irreversible. Como señala José Cazorla:

la «madurez de nuestra cultura política se manifiesta —al fin— en el consenso casi absoluto en respetar las reglas del juego. Quizá por primera vez, la pervivencia y renovación de los conflictos ha encontrado un cauce general y sobre todo pacífico para su resolución, a través de la negociación institucionalizada» (1990, 281).

La interiorización generalizada de la cultura política implica, también, un creciente consenso en lo referente a aceptar formas de acción social orientadas por el paradigma de racionalidad formal-instrumental<sup>2</sup>; es decir, un paradigma, cuya lógica formal constituye un medio instrumental de estructurar, organizar, planificar o institucionalizar el ejercicio de la acción social de cara a ver el modo más adecuado y eficiente de conseguir unos fines u objetivos determinados. De acuerdo con esto, la política podría ser entendida, entre otros aspectos, como una estrategia institucionalizada tendente a la planificación y organización racional de la actividad humana de cara a conseguir determinados fines; en definitiva, como una forma de acción social encuadrable dentro del paradigma de racionalidad que aquí ha sido tipificado como formal-instrumental.

En lo que se refiere a la Federación de Trabajadores de la Tierra (FTT) de la UGT y a las Comisiones Obreras (CCOO) del campo, puede afirmarse que han interiorizado las pautas de cultura política, generalizadas en España a raíz de la instauración de la democracia, porque, como se tratará de mostrar en este trabajo, los dos sindicatos han adoptado, en mayor o menor medida según cada caso específico, los patrones de negociación y de tendencia a la resolución de los conflictos por las vías institucionalizadas que el sistema político tiene establecidas para ello.

En cuanto al SOC, éste sindicato se ha destacado por su radicalismo y en vez de una organización formal corporativa constituye una especie de movimiento social poco estructurado internamente, que frecuentemente recurre a las movilizaciones como estrategia de acción colectiva. Sin embargo, ello no implica, como se mostrará más adelante, que dicho sindicato se encuentra completamente al margen del paradigma de racionalidad formal-instrumental medios-fines y de acción colectiva inherente a la cultura política, tal y como éstas acaban de ser definidas. Lo que sucede es que tal paradigma se materializa en el SOC de diferente manera a como lo hacen en las otras dos organizaciones sindicales referidas.

La paulatina generalización de la racionalidad formal-instrumental, además de conllevar el afianzamiento progresivo de una cultura política, es el substrato fundamental sobre el que se asienta y orienta la acción social inherente a las denominadas organizaciones formales, tan características de las sociedades modernas, dentro de las cuales pueden

---

2 En concreto, para comprender lo que aquí se entiende por racionalidad formal-instrumental de la acción social del sindicalismo obrero agrícola en Andalucía, hay que diferenciar entre la racionalidad de los fines y la racionalidad de los medios, que es la, frecuentemente, llamada «razón instrumental», denominada también como «razón funcional». En principio, parece que la razón instrumental sea un «saber como» a diferencia de un «saber que» (FERRATER MORA: 1988). Dicho de otro modo, es lo que Max Weber tipificaba como una racionalidad de la acción social establecida *con arreglo a fines*. Racionalidad «determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como «condiciones» o «medios» para el logro de fines propios racionalmente soportados y perseguidos» (WEBER: 1979, 20).

ubicarse la FTT y las CCOO del campo. Que tales sindicatos funcionan como organizaciones formales significa que presentan, en lo que se refiere a su estructura interna, funcionamiento y papeles que desempeñan, las características propias de dichas organizaciones<sup>3</sup>.

El análisis que se efectúa aquí de los sindicatos de asalariados agrícolas de Andalucía se hace a partir de los contenidos de sus programas, propuestas y/o discursos ideológicos, si bien el autor de este trabajo es consciente de que el mero examen de los textos escritos por tales sindicatos (o con relación a ellos) no basta para entender, en toda su complejidad, la realidad de la organización interna y del funcionamiento de los mismos. Para comprender cabalmente cualquier organización, y en este caso específico la de los actuales sindicatos de obreros agrícolas andaluces, además de estudiar sus declaraciones formales y/o escritos «oficiales», sería también preciso analizar los procesos internos que han marcado su génesis y evolución socio-histórica, análisis que se deja para otra ocasión.

No obstante tales limitaciones, en lo que se refiere a comprender la dinámica interna y el funcionamiento concreto de los sindicatos de asalariados agrícolas, considero que la opción analítica aquí seguida —de confinarse, prácticamente, al estudio de los programas, las propuestas, los contenidos y/o la lógica formal explícita manifestada en sus discursos escritos o hablados (por ejemplo, las entrevistas a líderes sindicales que se han realizado) por dichos sindicatos— resulta, sin embargo, bastante adecuada para comprender los niveles de inserción en la cultura política y en la racionalidad formal-instrumental, por parte de los mismos, así cómo para ver como es percibida por éstos la compleja realidad económico-social en la que se hayan insertos. Asimismo, el entendimiento de dicha racionalidad es primordial para inferir los fundamentos sobre los que se legitiman el funcionamiento y las aspiraciones u objetivos de las organizaciones, tomadas éstas en cuenta a nivel global, tal y como se considera, en este trabajo, a las organizaciones sindicales andaluzas de asalariados agrícolas.

## 2. LA RESTAURACION DEMOCRATICA ESPAÑOLA Y LA EMERGENCIA DE UN NUEVO SINDICALISMO EN LA AGRICULTURA

Al concluir la dictadura franquista se puso fin al discurso de la pretendida armonía de los intereses agrarios simbolizada a través de las Hermandades de Labradores y Ganade-

---

3 Una organización formal —o una corporación como prefieren denominarla S. GINER y M. PEREZ YRUELA— es «toda institución montada en el seno de una sociedad por personas o coaliciones para servir a una serie de fines más o menos explícitos mediante un ordenamiento de la conducta de sus miembros según reglamentaciones de jerarquía interna, coordinación imperativa y normas de comportamiento eficaz y de acceso, reparto, participación y exclusión diferenciales a los bienes escasos cuyo control se busca» (1979, 13-14). Conviene precisar que la «tan invocada idea de la idoneidad de la organización para el cumplimiento de fines consiste, en realidad, casi siempre, en un juicio *post factum* (R. MAYNTZ: 1987, 31-32), en una especie de «presentación oficial» de la misma que dice poco acerca de la realidad concreta de su funcionamiento y más o menos compleja dinámica interna. Independientemente de la racionalidad formal que orienta o legitima (explica y/o justifica) el establecimiento de sus fines y fija los medios instrumentales para alcanzarlos, las organizaciones resultan, en mayor parte de las ocasiones, en más o menos medi-

ros. En consonancia con ello, en España se pasó del corporativismo del sindicato vertical, en el que estaban afiliados obligatoriamente todos los trabajadores y/o empresarios agrícolas, a la emergencia, en el nuevo contexto pluralista, de una diversidad de asociaciones voluntarias de acuerdo con la heterogeneidad socioeconómica y regional de nuestro medio agrario. Esto implicó el inicio de un proceso de transformación de las viejas fórmulas de corporativismo agrario en otras nuevas más adecuadas a la realidad socioeconómica que, a partir de entonces, se fue afianzando en el país (Moyano: 1988).

La transición a la democracia en España constituye el contexto de emergencia y/o afianzamiento de los tres sindicatos de asalariados agrícolas que son objeto de estudio de este trabajo, cuyos específicos orígenes históricos y características de sus discursos escritos o hablados serán expuestos a continuación. Características que han sido determinadas a partir del examen de los contenidos de tales discursos que, de acuerdo con los objetivos establecidos en este trabajo, se ha efectuado. Lejos de acomodarse a los procedimientos formalizados, preestablecidos ya para este fin, el análisis de contenidos que se ha hecho para llegar a estas conclusiones se apoya, sobre todo, en una interpretación libre de textos, que no se ha ajustado, ni lo ha pretendido, a los criterios predeterminados para ello. La estrategia analítica seguida ha procurado dejar que los textos hablen por sí solos, entrar en su propia lógica discursiva y tratar de comprenderla y de captar su intencionalidad. Todo ello, de cara a determinar el grado de asimilación de la cultura política y de la racionalidad formal-instrumental que en dichos textos se refleja.

## 2.1. Las Comisiones Obreras del Campo

En primer lugar, para conocer los orígenes históricos de este sindicato, hay que remontarse al surgimiento de los primeros atisbos de articulación sindical de inspiración comunista. Estos fueron organizados mediante la infiltración en la estructura del sindicalismo oficial franquista y aprovechándose de ella para sus fines. Así, en lo que respecta al ámbito agrario, análogamente a lo acaecido en los medios industriales y urbanos, fue desde el propio sindicalismo vertical, ocupado por minorías que se sirvieron de él como cobertura legal, desde donde se instrumentó, inicialmente, una acción cada vez más coordinada de carácter reivindicativo (las condiciones salariales en la comarca de Jerez, los primeros convenios colectivos en la recogida del algodón y de la aceituna, etc.) y luego actuaciones sindicales de mayor envergadura, entre las que caben destacar las sucesivas huelgas que se llevaron a cabo a partir de entonces (Morales y Bernal: 1993, 257-258). En este contexto, las que primero fueron llamadas *Comisiones Jornaleras* aparecieron en la clandestinidad, a mediados de los años sesenta, cuando se inició el proceso de reorganización general del movimiento obrero español, en el que los trabajadores agrícolas tuvieron una participación activa. Ello fue posible, en gran medida, debido a que, como

---

da, imprevisibles en la práctica de su funcionamiento ordinario y en lo que se refiere a las relaciones que se establecen entre sus componentes. Por otra parte, como señala P. M. BLAU: «la interacción social y las actividades de las organizaciones no se corresponden nunca de modo perfecto con las normas oficiales, aunque sólo sea porque no todas las normas son compatibles entre sí...» (1979, 469).

consecuencia de la modernización agraria experimentada en esos años, se había incrementado el carácter estacional del trabajo de los asalariados del campo, los cuales habían acabado por convertirse en una especie de *proletariado itinerante* que alternaba el trabajo en otros sectores (principalmente en los servicios de hostelería y en la construcción) con el agrícola (Moyano: 1992, 29 y ss). Esta circunstancia hizo posible el arraigo de una conciencia de la vinculación de los problemas de los jornaleros con los de los trabajadores en general, lo que, a su vez, dio lugar a la adopción generalizada, por parte de los sindicatos de los trabajadores agrícolas andaluces, de la pauta de insertarse en las grandes organizaciones sindicales obreras de carácter general, tales como UGT y las CCOO, que estaban constituyéndose en los últimos años del franquismo.

En segundo lugar, el análisis de contenidos de sus discursos muestra que, frente a las clásicas actitudes de radicalismo y de rechazo o cuestionamiento global del sistema, más o menos características del sindicalismo obrero tradicional, se observa en las Comisiones Obreras del Campo una actitud reformista y una tendencia a adoptar fórmulas institucionalizadas de negociación y de resolución de los conflictos insertas en el paradigma de cultura política y de racionalidad formal-instrumental imperantes en el actual sistema democrático. Todo ello se concreta, por ejemplo, en una clara preocupación por implicarse y/o incidir con sus propuestas en materias específicas, tales como la negociación colectiva en materia salarial y de condiciones de trabajo, la regulación del llamado Plan de Empleo Rural (PER), la implicación, más o menos críticamente, según los casos, en el proyecto de reforma agraria promulgado por el gobierno andaluz en 1984, etc... Aparte de esto, desde este sindicato, ante la creciente pérdida de importancia económica del sector agrario andaluz y la consiguiente merma del empleo que ello conlleva, se aboga por la necesidad de coordinar sus acciones con las de los organismos públicos de empleo. Todo ello, con objeto de arbitrar soluciones tendentes a propiciar procesos de diversificación económica de las comarcas y zonas rurales que permitan: 1) elevar el nivel de desarrollo de éstas, 2) frenar las tendencias de despoblamiento mediante la creación de empleos alternativos en tales zonas o la modernización y capitalización de la agricultura (Sexto Congreso: 1991, 24). A juicio de este sindicato, la batalla por la dominación del mercado mundial, por producir a bajo coste, por mejorar la calidad de los productos, por la captación de valor añadido, etc., va a dejar fuera de juego a gran número de explotaciones y de áreas andaluzas al no poder ser éstas competitivas. Se van a configurar así dos tipos diferenciados de agricultura: *la competitiva* y *la marginal*. En lo que se refiere a las zonas de agricultura que, en la actualidad, pueden considerarse como marginales o que a corto o mediano plazo acabarán por serlo, como son las áreas de secano, de montaña, mesetas o altiplanicies, las CCOO del Campo coinciden con la opinión generalizada de que la actividad agraria no puede ni debe ser el único soporte de la generación de empleo en dichas áreas. La actitud reformista de este sindicato lo lleva a implicarse con sus propuestas en los programas y planes de desarrollo rural arbitrados por los organismos públicos. En concreto, ello se manifiesta en una comarcalización de Andalucía que procura tomar en cuenta las condiciones específicas de cada zona de cara a un mejor aprovechamiento de sus posibilidades y recursos. Propuestas, cuyos objetivos manifiestos básicos son la generación de empleo estable en el medio rural, la creación de infraestructuras y de equipamientos, así como la mejora de la calidad de vida en éste (Voz del Campo: 1993, 2-3).

## 2.2. La Federación de Trabajadores de la Tierra (FTT)

En cuanto a sus orígenes, se trata de un sindicato de ámbito nacional, integrado en la UGT desde los años treinta y con una larga trayectoria histórica. En su primera etapa, la FTT incluía en sus filas tanto a los asalariados agrícolas como a los pequeños agricultores, pero, en los años ochenta, tras la restauración democrática y la vuelta a la legalidad, la UGT decidió separar ambos colectivos, creando la Unión de Pequeños Agricultores (UPA), y dejando a la FTT como sindicato de asalariados agrícolas exclusivamente.

El análisis de contenidos de sus discursos muestra como, desde los inicios de la democracia, la FTT expresó su preocupación por sanear y controlar los enmarañados canales de transformación y comercialización de los productos agrarios, todo lo cual implicaba, a su juicio, enfrentarse a los *monopolios industriales y comerciales*. Para tal fin se proponía el estímulo y el desarrollo del cooperativismo agrario (Tercer Congreso Federal: 1979, 52). Asimismo, este sindicato ha manifestado su preocupación por la puesta en práctica de una reforma de la estructura agraria con el propósito de alcanzar el nivel de pleno empleo para la población activa rural. Reforma que tiene como objetivos la creación de nuevos puestos de trabajo, el incremento de la productividad agraria por trabajador activo, la disminución de la dependencia del exterior en materia agroalimentaria, a través de la reducción de las importaciones innecesarias y el fomento de las exportaciones para equilibrar la balanza comercial. La finalidad de todo ello es la elevación del nivel de vida de los trabajadores de la tierra y la consecución de un sector agrario más competitivo (Cuarto Congreso: 1983, 22). A partir de estos presupuestos, se entiende el apoyo dado, en su momento, por esta organización a la explicación, difusión y aplicación del texto de reforma agraria promulgada por el gobierno de Andalucía en 1984 por los distintos pueblos de esta comunidad autónoma (Quinto Congreso: 1987, 20). De cara a conseguir una agricultura moderna competitiva, desde la FTT se hacen propuestas como el incremento de los niveles de asociacionismo agrario, la creación de explotaciones agrarias de gran versatilidad y flexibilidad al cambio, tanto de productos como de producción, la formación empresarial y técnica de los agricultores, así como la mejora de las infraestructuras e instalaciones (Granada, 95, 18-19). Asimismo, se observa en dicho sindicato una acusada preocupación por el especial incremento de los excedentes de productos agrarios y por la disminución del gasto en consumo alimentario experimentados en este período, lo que implica una disminución de las posibilidades de empleo en el sector agrario, ya que «con menos agricultores se produce lo mismo». El sindicato es consciente de la necesidad de una reestructuración funcional del medio rural, mediante la que crear empleos alternativos a los estrictamente vinculados a la producción agrícola. Así, por ejemplo, se considera que la preservación del medio ambiente «puede ser altamente generadora de empleo» (Unión: 1993, 5).

La FTT participa también de la cultura política y del paradigma de racionalidad formal-instrumental en el que se hayan inmersas las CCOO. En líneas generales, aunque por lo habitual con planteamientos menos radicales, este sindicato se ha preocupado de cuestiones análogas a las que han sido objeto de atención por parte de las CCOO. Asuntos en los que se ha centrado su acción han sido la negociación colectiva de los convenios salariales y laborales de los trabajadores de la tierra, la formación sindical en materia de organización interna y de condiciones de trabajo, la situación de la juventud campesina, la

regulación del subsidio agrario y del PER. En definitiva, a partir lo que se acaba de decir, puede afirmarse que, análogamente a como ha sucedido con las CCOO, más allá de estrategias globalizantes de rechazo general del sistema sociopolítico características del llamado «sindicalismo obrero de clase», a medida que se ha ido afianzando esta organización paralelamente a la estabilización del sistema democrático, se ha ido observando una paulatina tendencia a la institucionalización de los conflictos, así como al tratamiento diferenciado de los problemas específicos que se presentan, para cuya solución se tratan de proponer actuaciones puntuales.

### 2.3. El Sindicato de Obreros del Campo (SOC)

El hecho de que se agrupen en su seno una considerable heterogeneidad de sectores sociales y económico-productivos confiere a las organizaciones sindicales CCOO y UGT un cierto carácter corporativo-integrador. A diferencia de este rasgo característico, el SOC surgió, al menos en sus comienzos<sup>4</sup>, como un sindicato con una base social más homogénea específicamente integrada por trabajadores de la tierra. Más que una organización integrada y estructurada, al estilo de las dos confederaciones sindicales referidas, el SOC ha constituido una especie de movimiento social emparentado con las tradicionales movilizaciones campesinas del siglo XIX español<sup>5</sup>. Aunque su número de afiliados parece ser escaso y su implantación ha sido muy localizada y restringida a un reducido territorio perteneciente a las provincias de Sevilla y de Cádiz, este sindicato ha llevado a cabo una intensa labor militante y ha protagonizado actuaciones de gran eco en los medios de comunicación, tales como la ocupación de tierras, los encierros y las huelgas de hambre (Sagardoy: 1982, 189). Su estrategia reivindicativa se ha centrado, sobre todo, en la demanda de un tipo de reforma agraria distinto al propuesto por el gobierno de Andalucía, que a su juicio es insuficiente y no adecuada a las necesidades de los campesinos.

En consonancia con la persistencia en su comportamiento y discursos legitimadores de rasgos característicos del anarquismo campesino decimonónico, en el SOC, que se autodefine como un sindicato específicamente rural, se pueden observar notables reminiscencias de la característica actitud anarquista de rechazo de la política y/o al Estado. Así, una de las modalidades de organización y de articulación social adoptadas por los miembros del SOC es una tipología de democracia asamblearia estructurada, en gran parte, en torno al carisma de determinados líderes del sindicato. Con referencia a esto, Juan Manuel Sánchez Gordillo, tal vez el más conocido de tales líderes, se expresaba con ocasión de unas elecciones municipales del modo que sigue:

---

4 Se dice «en sus comienzos» porque, a medida que ha ido pasando el tiempo, se ha ido modificando la proporción de los componentes del SOC, en cuyo seno se ha ido acrecentando el número de sectores sociales no específicamente jornaleros tales como los ecologistas. Ello, posiblemente, está relacionado con la tendencia a la disminución de la población agraria que se ha venido experimentando en Andalucía en los últimos años.

5 Un estudio específico del SOC es F. ENTREÑA DURAN, «El SOC: un caso de reacción campesina ante la modernización rural», *Revista de Fomento Social*, núm. 194, Vol. 49, abril-junio 1994, ETEA, Córdoba.

«De ahí que digamos que el Alcalde tenga que ser todo el pueblo y no una persona. Y no debemos permitir que nadie guarde, una vez celebradas las elecciones municipales, el poder del Ayuntamiento en el cajón de su despacho, ni tan siquiera en la elegante sala donde se realizan los plenos (...), sino que, al contrario, sea la asamblea del pueblo quien ostente la última palabra a la hora de decidir los asuntos importantes del municipio» (TYL, n.º 18, mayo de 1983, pág. 1).

En otra ocasión, el mismo Sánchez Gordillo hacía, con referencia a este asunto, la siguiente afirmación:

«Creemos que el poder no puede estar acumulado en pocas manos, sino repartido entre los vecinos; por eso creemos que los concejales deben ser elegibles y revocables en todo momento por la asamblea del pueblo, que es la que debe tener el poder de decisión» (TYL, n.º 15, enero de 1993, pág. 6).

Más que en el ámbito de la racionalidad política y/o formal-instrumental imperante en las altamente politizadas y/o estatalizadas estructuras de funcionamiento de las sociedades avanzadas actuales, el paradigma de referencia de este asamblearismo propugnado por significativas corrientes del SOC se asienta, sobre todo, en el plano de una forma de acción colectiva que tiene como horizonte de expectativas la utopía y el consiguiente cuestionamiento crítico de las contradicciones del orden establecido, por cuyo cambio global se aboga.

El apoliticismo y el rechazo de la racionalidad formal-instrumental, característica de los niveles de profesionalización alcanzados por los otros dos sindicatos agrarios que se estudian en este trabajo, ha continuado, en alguna medida, manifestándose en el último congreso (el quinto) celebrado por el SOC en septiembre de 1993. Así, con ocasión de dar noticia de dicho congreso se hace una advertencia, en la que las implícitas pero evidentes alusiones críticas del texto a la corrupción que, a su juicio, implica la estrategia y el comportamiento de otras organizaciones sindicales (se trata de las plenamente insertas en la profesionalización, en la cultura política y en la racionalidad formal-instrumental), así como a lo que sucede en ellas, sirve para postular la diferencia reclamada por parte del SOC como sindicato al margen de tales planteamientos:

«Inequívocamente diferentes. Así nos hemos definido en nuestras ponencias aprobadas en el congreso. Así, quienes ingresen en nuestras filas deben saber, entre otras cosas, que en el SOC no van a encontrar expertos profesionales del sindicalismo ni una gran maquinaria que gestiona y ofrece servicios. Ni tendrán que soportar engaños ni traiciones. Ni convenios, ni leyes, ni pactos firmados a espaldas de nadie. En el SOC serán sus dirigentes los primeros en la lucha, en el sacrificio, en el esfuerzo y serán ellos los últimos en recoger los frutos. Aquí no tendrán cabida quienes vengan a buscarse sus habichuelas personales, porque les pondremos inmediatamente de patitas en la calle» (Fernández: 1993, 7).

El análisis de los documentos escritos por el SOC (o con relación a él), en el que se han basado estas afirmaciones, puede originar en el lector la sensación de que el ideario de dicho sindicato constituye una especie de totalidad integrada y exenta de contradicciones. Apreciación esta que no concuerda fielmente con la realidad heterogénea y

relativamente fragmentada del SOC que, lejos de ser una entidad monolítica, ha albergado en su seno distintas corrientes y/o actitudes estratégicas que van desde el reformismo y la relativa moderación que, por referir un ejemplo, caracteriza al ecologismo propugnado por el que fuera dirigente del sindicato. Francisco Casero, a las posturas más radicales, por citar otro caso, de líderes, como Diego Cañamero o Juan Manuel Sánchez Gordillo. Las diferencias internas (que no han implicado, por lo habitual, la existencia de acusadas divisiones y/o divergencias) son más manifiestas en el SOC que en otros sindicatos, pues, precisamente por su arraigado rechazo a toda forma de organización político-burocrática, éste manifiesta un escaso nivel de vertebración desde el punto de vista institucional.

Aparte del asamblearismo, de su habitual actitud negativa ante las formas de institucionalización político-burocrático y de su usual rechazo a todo lo que implica estatalización, también son características del SOC la rigurosa moralidad proclamada en sus escritos o expresada por sus dirigentes y otros rasgos propios del anarquismo de la sociedad campesina tradicional. Junto a estas características, en este sindicato existen grupos, en los que continúa viva la mitificación del «reparto» de la tierra peculiar de las movilizaciones campesinas decimonónicas a la que se refiere Díaz del Moral (1979). Asimismo, las estrategias de acción colectiva del SOC están orientadas, en gran medida, por una racionalidad acorde con los valores utópicos de cambio radical que lo caracterizan. Racionalidad, por lo tanto, equivalente a la que Weber tipifica como «racionalidad con arreglo a valores»<sup>6</sup>. No obstante, esto último no es óbice para que en este sindicato pueda observarse un apreciable voluntad de planificar sus estrategias movilizadoras (es decir, los medios instrumentales) en función de los fines concretos que con ellas se pretenden conseguir en cada caso específico. Dicho de otro modo, también se aprecia en el SOC la característica correlación medios-fines de la racionalidad formal-instrumental y/o de la cultura política. Entendidas éstas, tal y como fueron definidas al comienzo del presente trabajo; es decir, como estrategias institucionalizadas encaminadas a la planificación y organización de la acción humana de cara a arbitrar unos medios para lograr determinados fines. Pero, la racionalidad formal-instrumental inherente a la política no implica que el SOC funcione al estilo de las organizaciones formales que constituyen los otros dos sindicatos estudiados aquí. A diferencia de ello, dicha racionalidad se materializa en este sindicato mediante su actuación como un movimiento social que, aunque parecido al anarquismo decimonónico con el que guarda una relación de parentesco, actúa y funciona de manera sustancialmente diferente a aquel.

En cierto modo, la acción sociopolítica de las movilizaciones del SOC se desarrolla, en gran parte, en consonancia con un proceso similar al encaminado a conseguir una acción colectiva eficaz elaborado por Charles Tilly en su teoría de la protesta. En efecto, aparte de su adecuación para analizar el desenvolvimiento de la lucha revolucionaria, el trabajo de Tilly también puede ser útil para el estudio de aquellas acciones colectivas es-

---

6 MAX WEBER entiende como acción *racional con arreglo a valores* aquella que está determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma que se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor» (1979, 20).

pecíficas de protesta y de reivindicación que, habitualmente, tienen lugar en el marco de las vías pacíficas e institucionalizadas existentes en los sistemas democráticos modernos. Según tal autor, la acción colectiva eficaz implica las cuatro fases siguientes: organización del grupo o grupos implicados, movilización, percepción de los intereses comunes y aprovechamiento de las oportunidades concretas para actuar eficazmente (Tilly: 1978, 7-10).

Se afirma aquí que las movilizaciones del SOC se ajustan al esquema propuesto por Tilly, tal y como éste acaba de ser interpretado, porque, en contraste con el usual espontaneísmo y la ocasional violencia que caracterizaron las rebeliones anarquistas, tales movilizaciones son generalmente de carácter pacífico y tienen lugar en el contexto de tolerancia de la institucionalidad democrática. Asimismo, en concordancia con el modelo de Tilly, la acción colectiva del SOC muestra un apreciable grado de organización, planificación y aprovechamiento de las oportunidades concretas para actuar eficazmente, pues se suele desarrollar buscando la ocasión más propicia para lograr un mayor eco en la opinión pública y rentabilidad sociopolítica, en lo que se refiere a aprovechar más eficientemente los medios instrumentales disponibles para conseguir los fines buscados.

En definitiva, el SOC puede ser concebido como una especie de movimiento social que ha tratado de articular al campesinado de una sociedad rural en crisis de tránsito hacia la modernización. Un movimiento atípico que presenta unos rasgos contradictorios, pues, al mismo tiempo que ha adoptado ya algunos de los paradigmas de racionalidad formal-instrumental inherentes a la modernidad, conserva todavía muchas de las características de movimientos campesinos tradicionales, tales como el anarquismo decimonónico. En este sentido, se aprecia la existencia en el SOC de diferentes tendencias ideológicas<sup>7</sup>, tales como la que se caracteriza por el fundamentalismo agrarista con que, en determinadas ocasiones, han tratado de aferrarse parte de los componentes de este sindicato a la defensa de un mundo agrario que en la mundializada situación actual parece presentarse como irremisiblemente perdido. El término fundamentalismo es empleado aquí sin ninguna intención de efectuar juicios de valor con referencia a la situación a la que se lo aplica. En cierto modo, la expresión fundamentalismo es usada en un sentido análogo a como lo hace E. Moyano (1994). Se trata de aludir con este término a un discurso regresivo tendente, no siempre de forma consciente, a enfatizar y/o a defender, entre otros aspectos, el agrarismo y el mantenimiento del tradicional modo de vida y de producción del mundo rural que garantizaba la existencia de los jornaleros. Una muestra de lo que se está diciendo es la fuerza y el empeño con que determinados sectores del SOC se han enfrentado a la modernización, tratando de defender unas condiciones de empleo que les permitan continuar conservando su función de trabajadores de la tierra. Por ejemplo, cuando, análogamente a como hicieron los anarquistas en el siglo XIX, se han opuesto al maquinismo y a la mecanización de las tareas agrarias. A este respecto, «Los hombres trabajando... las máquinas paradas», es el texto de unas fotografías aparecidas

---

7 Hay que precisar que no existe una relación de correspondencia clara entre tales tendencias y determinados grupos del SOC, sino que las mismas están presentes en los distintos sectores de esta organización sindical, mezcladas unas con otras, aunque apareciendo en cada caso o actuación coyuntural del sindicato con una intensidad diferente.

en «Tierra y Libertad» (TYL) de julio-agosto de 1982, pág. 4. Todo ello, seguido de un pasaje en el que se explican los logros de la lucha jornalera en su demanda de que la recolección de la remolacha sea efectuada manualmente, a fin de aumentar el número de puestos de trabajo.

### 3. GLOBALIZACIÓN Y ARTICULACION CORPORATIVA Y/O INSTITUCIONALIZADA DE INTERESES

En general, puede afirmarse que la estructura de distribución de la propiedad de la tierra y las formas de tenencia de la misma condicionan, en gran parte, la modalidad de estructuración que presenta la articulación de intereses en el agro. De este modo, en áreas rurales en las que existe una considerable proporción de obreros asalariados, la articulación de los específicos intereses de éstos se lleva a cabo, por lo usual, de modo autónomo mediante la creación de sindicatos de trabajadores agrícolas. En cambio, en aquellas otras zonas en las que la proporción de dichos trabajadores es minoritaria si se la compara con la de los agricultores, es posible que los primeros se integren con algunos sectores de los segundos, de cara a defender unos intereses, si no comunes, sí, por lo menos, afines en determinados aspectos. (Moyano: 1983, 18). En cualquier caso, es posible asegurar que, tradicionalmente, en el sindicalismo agrario, ha existido, por lo usual, una clara diferenciación de problemas específicos, y por lo tanto de intereses a representar, entre los sindicatos de asalariados agrícolas, y las organizaciones de propietarios agrícolas. Diferenciación que, en lo que se refiere a los dueños de pequeñas parcelas con relación a los que viven estrictamente de su trabajo en el campo, tiende hoy a difuminarse cada vez más. Ello, entre otros aspectos, como consecuencia de la paulatina aproximación de las respectivas situaciones socioeconómicas de ambos grupos, que están corriendo, en muchos casos, análoga suerte en lo que respecta a soportar los efectos desarticuladores del proceso de modernización que, en mayor o menor grado, afecta globalmente a la totalidad del planeta.

Por otra parte, los partidos políticos que ideológicamente se definen como de izquierdas tratan de ejercer influencia sobre aquellos grupos, cuya posición subordinada en la estructura de relaciones socioeconómicas les predispone a identificarse con unos planteamientos ideológicos afines a ellos, así como a adoptar unas posiciones, si no enteramente coincidentes, sí, por lo menos, compaginables con las de ellos acerca de las cuestiones relacionadas con la política agraria. Esos serían los casos de los jornaleros asalariados agrícolas y de los pequeños y medianos propietarios representantes de la agricultura familiar, dadas las respectivas posiciones de explotación y/o asimétricas que ocupan ambos: los unos, en las relaciones de producción; y, los otros, en las de comercialización y distribución (Moyano: 1983, 28). Resulta explicable, de este modo, que, en gran parte, en el caso de Andalucía, tales sectores sociales estén afiliados a asociaciones sindicales conectadas, en mayor o menor medida, con organizaciones políticas de izquierdas. Tal es el caso de la Unión de Pequeños Agricultores (UPA) vinculada a la UGT, y, en lo que respecta al sector profesional que es objeto de este trabajo, los asalariados agrícolas están integrados, en su mayoría, en la FITT y en las CCOO del campo, dos sindicatos agrarios insertos, respectivamente, en la UGT y en las CCOO, que son sus correspondientes

confederaciones sindicales de ámbito general y nacional, las cuales, a su vez, están relacionadas, en mayor o menor medida, con organizaciones partidarias de izquierdas como Izquierda Unida (IU)<sup>8</sup>, o el Partido Socialista Obrero Español (PSOE).

En cualquier caso, la evidente orientación izquierdista de dichos sindicatos agrarios no implica que la actuación de éstos se ajuste ya a lo que, normalmente, se ha esperado de este tipo de planteamientos ideológicos. Ello se debe, fundamentalmente, a que, en sociedades con un relativamente alto nivel de avance tecnológico y elevado grado de división del trabajo como la española actual, dada la complejidad de su estructura ocupacional, existe una acusada heterogeneidad de posiciones y desigualdad de circunstancias, que, a su vez, se manifiesta en la presencia de notables disparidades socioeconómicas y en la considerable fragmentación que muestra eso que tradicionalmente ha sido denominado como la «clase obrera», cuyos componentes, por lo general, sólo tienen hoy en común el hecho de que todos ellos viven de un salario. La pluralidad de situaciones laborales que se presentan en las complejas estructuras de división del trabajo de las sociedades actuales, así como la subsiguiente fragmentación de la clase obrera que ello conlleva, hacen que, frente a las posiciones de radicalismo tradicional y de característica oposición frontal antisistema, inherentes a la supuesta existencia de un proletariado uniforme, en la que, en cierto modo, se apoyaba la posibilidad de un sindicalismo de «clase obrera», hoy se tienda más a adoptar planteamientos corporativos, que implican la integración de distintas situaciones heterogéneas y diferenciadas entre sí. Integración y tendencia a la negociación y a la conciliación de intereses que suele ser una característica propia de la FTT y de las CCOO, dada la naturaleza corporativa de éstas.

En la misma línea de radicalidad del SOC puede ubicarse la actuación de las CCOO en los comienzos del proceso democrático español. Posteriormente, este sindicato ha ido manifestando, de manera gradual, una propensión a inclinarse por el recurso a estrategias puntuales, encaminadas a la resolución de problemas específicos. Propensión que se ha ido acentuando, a medida que se ha ido afianzando la democracia y ello ha propiciado una mayor consolidación de la cultura política del diálogo y de la negociación. De esta forma, se ha ido asentando, poco a poco, tanto en esta organización como en la FTT, una creciente tendencia a la institucionalización de los conflictos, para cuya resolución se opta, en la medida de lo posible, por sustituir la dialéctica de la confrontación por la de la búsqueda conjunta y negociada (entre Sindicatos y Patronal o Administración) de alternativas. En este sentido, hay que resaltar la preocupación de sindicatos como la FTT y las CCOO por adoptar unos comportamientos reformistas (más moderados en el caso de la primera), que les llevan a tratar de implicarse en la transformación de la sociedad, a través de la propuesta de alternativas concretas y reivindicaciones puntuales con relación a cuestiones, tales como la reforma agraria, la formación profesional que permita una recualificación y gradual recolocación de los recursos humanos expulsados del agro a raíz de la modernización de éste, el control, aparte de los procesos de producción, de los de comercialización y distribución, la equiparación salarial con el resto de los sectores productivos, la mejora de las condiciones de seguridad, salud e higiene para los tra-

---

8 Para los lectores no conocedores de la realidad política española, se precisa que IU es una coalición de fuerzas a la izquierda del PSOE, integrada fundamentalmente por el Partido Comunista de España (PCE).

bajadores rurales, la conservación del medio ambiente, o, por último, la implicación de las organizaciones sindicales agrarias en los programas de desarrollo del mundo rural.

En líneas generales, puede decirse que, frente al radicalismo clásico que cuestionaba en su totalidad el sistema socioeconómico y político existente, el reformismo actual de las organizaciones sindicales agrarias se inserta dentro de la lógica global de funcionamiento de tal sistema, al que, más que desmantelarlo, trata sólo de modificarlo a través de la sugerencia de alternativas concretas de cambio tendentes a acomodarlo a sus exigencias. Así pues, puede afirmarse que, desde el paradigma de acción racional y/o de cultura política en el que se hayan insertas las organizaciones sindicales andaluzas, tales como la FTT y las CCOO, las estrategias de actuación de éstas procuran combinar la mera denuncia con la proposición y/o reivindicación de alternativas concretas encaminadas a la resolución de los problemas. Dichas reivindicaciones de naturaleza reformista, encaminadas a la resolución de cuestiones específicas, tienden, poco a poco, a desplazar a las, más o menos ideológicas, de carácter globalizante y generalista. La actitud reformista de dichas organizaciones sindicales puede ser interpretada, entre otros aspectos, como la expresión de la conciencia de éstas de su total inserción en la lógica de la cultura política y de la racionalidad del sistema imperante a escala mundial. Un sistema que se ha globalizado y extendido a todos los ámbitos de la sociedad, de tal forma que ya no parecen quedar cauces ni posibilidad de plantear alternativas razonablemente viables para la resolución de los problemas al margen de los conductos institucionales de la cultura política y/o de la racionalidad formal-instrumental existentes en el mismo.

En un contexto de fragmentación de la clase obrera como el que se acaba de referir más arriba, confederaciones sindicales españolas como la UGT y las CCOO, sin dejar de tener en cuenta las circunstancias específicas de las reivindicaciones particulares ajustadas a las condiciones concretas de trabajo de los diferentes grupos y categorías profesionales de asalariados que representan, tienden a constituir una especie de organizaciones corporativas que procuran articular estrategias reivindicativas conjuntas para la totalidad de los trabajadores. De este modo, tanto la FTT como las CCOO del campo son sindicatos de obreros agrícolas claramente conexionados, interferidos o integrados por completo en la estructura organizativa común de las respectivas confederaciones sindicales de las que forman parte. Confederaciones estas, en el seno de las cuales la hegemonía intraorganizativa está, por lo general, en poder de los obreros no agrícolas. En consonancia con ello, resulta comprensible la propensión de la FTT y de las CCOO a subsumir los problemas de los jornaleros agrícolas en el marco de los obreros en general y, consiguientemente, a reivindicar para ellos condiciones de trabajo y salariales homologables a las de otros sectores productivos.

Por otra parte, el hecho de que estas dos organizaciones se centren en la reivindicación de cuestiones específicas no es óbice para que sean conscientes de que los problemas concretos de cuya resolución se ocupan han de ser afrontados procurando tomar en cuenta su vinculación con la problemática global de la economía mundial. Así, en lo que se refiere por ejemplo a la reforma agraria, tanto la FTT como las CCOO, son conscientes de que más que de cuestionar la propiedad de la tierra, se trata de plantear alternativas viables en una economía agraria cada vez más inserta en la lógica de un mercado integrado a escala planetaria. La interiorización de dicha lógica organizativa es también un síntoma de la inserción de tales sindicatos en las pautas de cultura política y/o de racio-

nalidad formal-instrumental predominantes en la sociedad moderna en su globalidad. Se desprende de ello que la FTT y las CCOO saben que no se puede desvincular la situación de los jornaleros de la del resto de los obreros. A diferencia de este planteamiento, el SOC, que, como ya se ha dicho, en sus comienzos se ha centrado casi exclusivamente en la defensa de los intereses de los trabajadores de la tierra, atribuye la difícil situación de tales trabajadores a las condiciones de la estructura económica-social andaluza y española. Estructura que, a su juicio, ha de ser completamente modificada para superar la problemática que afecta a los jornaleros, lo que, en el sentir y en la opinión de una significativa parte de los miembros y líderes de este sindicato, sólo será posible, en última instancia, si la sociedad mundial se transforma radicalmente en su globalidad, de acuerdo con ese modelo de sociedad socialista ideal que constituye el horizonte de referencia de sus expectativas<sup>9</sup>. Así pues, la categoría globalización es entendida por este sindicato con unas connotaciones totalizantes y utópicas que difieren de como dicha categoría es concebida por las dos organizaciones sindicales antes referidas. Por consiguiente, puede afirmarse que, en cierto modo, todos los sindicatos aquí estudiados son conocedores de la necesidad de plantear globalmente las cuestiones que afectan al mundo agrario para comprenderlas adecuadamente, aunque, evidentemente, cada uno de ellos concibe la globalización de diferente forma.

La conciencia de la necesidad de globalización está fundada, sobre todo, en el conocimiento de que en un sistema socio-económico, cada vez más interdependiente a nivel planetario, es patente la estrecha interconexión existente entre las desiguales y diversas situaciones que el mismo presenta. En este marco los problemas del movimiento jornalero, como los del mundo rural en general, no pueden desligarse de los que a nivel global atraviesa la sociedad industrial moderna en su conjunto, con la que lo agrario presenta una estrecha vinculación. Vinculación que, a su vez, implica que, frente al carácter utópico y globalmente subversivo del anarquismo rural decimonónico, característico de una sociedad rural todavía bastante al margen del Estado y de su paradigma teórico-institucional (y, por consiguiente, apenas penetrada por la cultura política y por la racionalidad formal-instrumental moderna), ahora se aprecie un mundo agrario que, aunque, en muchos casos, conserva todavía muchas de sus peculiaridades económico-productivas y sociales específicas, está cada vez más integrado en la lógica global de la sociedad urbana moderna, fuera de la cual parece constatarse que no hay alternativa mínimamente viable. En su mayor parte, el agro se ha insertado, a través de la socialización de los medios de masas y de su creciente integración en el ámbito económico-social-institucional a nivel planetario, en los referentes legitimadores (explicativos y/o justificadores) del mundo industrial moderno, cuyas normas, valores, símbolos, creencias e ideas determinantes de su cultura política y/o modalidades de acción sobre el entorno se han extendido al medio rural.

---

9 En este sentido, hasta su derrumbe, los sistemas de «socialismo real» han constituido, usualmente, los referentes concretos del modelo socio-económico y político en tránsito hacia la utopía socialista anhelada por el SOC. Aunque conviene precisar que, de la misma forma que los anarquistas clásicos no tenían una idea muy diáfana de lo que era el «socialismo» por ellos añorado, tampoco los componentes y simpatizantes de este sindicato han manifestado tener una clara percepción de la complejidad de las implicaciones político-burocráticas y/u organizativas que conllevaba la implantación del «socialismo real» con el que se han identificado.

Por otra parte, independientemente de sus contenidos en cada caso concreto, y dejando de lado su mayor o menor viabilidad, lo que interesa destacar, desde el punto de vista de lo que se trata de analizar en este trabajo, es la racionalidad que subyace a las propuestas, programas y/o preocupaciones explicitadas por las distintas organizaciones de asalariados agrícolas estudiadas; especialmente, las relacionadas con la FTT y con las CCOO. En esta racionalidad se evidencia el nivel de cultura política alcanzado por tales organizaciones, que también se manifiesta en la existencia de un alto grado de institucionalización de los conflictos y de resolución de los mismos por vía de negociación colectiva. Tanto las propuestas de la FTT como las de las CCOO parten de una jerarquización y clara planificación de las acciones a emprender, a fin de incrementar las eficacia de las mismas, lo que, a su vez, puede ser interpretado como un síntoma de la interiorización de la racionalidad instrumental de la eficiencia y de la adecuada imbricación de los medios y de los fines. Por otra parte, la interiorización de esta nueva racionalidad suele conllevar que, lejos del usual carácter totalizador y más o menos generalizante de sus reivindicaciones clásicas, estos nuevos sindicatos agrarios se inclinen, cada vez más, por reemplazar las actitudes de rechazo (más o menos radical) del sistema establecido y por profesionalizar su actividad, en la que tienden a dejarse llevar por el consejo de técnicos y expertos, integrados en sus filas y en continuo incremento de su proporción e influencia en ellas. Expertos que, poco a poco, desplazan a los «ideólogos» en la tarea de orientar la toma de decisiones en el seno de la organización, así como en relación a las acciones concretas que ésta debe emprender en cada caso, de cara a resolver problemas puntuales o a lograr los fines específicos que en cada ocasión se tratan de conseguir, en consonancia con la heterogeneidad de situaciones que pueden presentarse en una sociedad rural en proceso de modernización tecnológica y de consiguiente complejización de su estructura de división del trabajo. En definitiva, el nuevo sindicalismo, practicado tanto por las CCOO como por la FTT, manifiesta que en estas organizaciones está cada vez más arraigada la conciencia de que, sin dejar completamente de lado la alta intensidad emotiva de los mítines y de otros actos colectivos (los que, por otra parte, cumplen una función de legitimación y/o de fortalecimiento del grado de identificación social con la organización), se ha de tender a enfatizar el peso de los argumentos en mesas de negociación entre expertos que discuten sobre la base de diagnósticos precisos y bien fundamentados acerca de situaciones específicas.

La importancia conferida a los expertos en sindicatos como la FTT o las CCOO se deduce, por ejemplo, a partir de la constatación de la calidad científica y del riguroso y detallado conocimiento de la realidad a la que se refieren los documentos (proyectos alternativos a los de la política agraria oficial o informes técnicos con relación a ella o a cualquier otro problema, etc.) elaborados por estas organizaciones con respecto a asuntos como, por ejemplo, el papel que ellas han de desempeñar en el desarrollo rural y en las nuevas funciones que hoy se reclaman del agro. En definitiva, a manera de conclusión, puede afirmarse que estas dos organizaciones sindicales de asalariados agrícolas, manifiestan en sus comportamientos que son conscientes de la conveniencia de sustituir la oposición frontal al sistema por su implicación en los programas político-económicos de transformación social, así como de la necesidad de una opción generalizada por el reformismo y por la tendencia a la resolución de los conflictos, a través de los canales institucionalizados que para ello presenta el sistema democrático.

Dado el arraigo de la cultura política y de la racionalidad formal-instrumental existente en CCOO y en la FTT, se comprende la actitud reformista de estos sindicatos frente al proyecto de reforma agraria del gobierno andaluz. Actitud, que se ha centrado, sobre todo, en la crítica (generalmente más enérgica en el caso de CCOO) de aspectos específicos relativos a los contenidos o a la aplicación de dicha ley (Moyano: 1992, 32).

El afianzamiento de la cultura política y la consiguiente institucionalización del conflicto sindical en el medio agrario andaluz se entienden mejor si se los sitúa en el contexto global de los cambios experimentados en las relaciones laborales españolas, que cada vez han estado más marcadas por el paradigma del neocorporativismo. Conviene resaltar que, como se ha mostrado a lo largo de estas páginas, para el caso de los sindicatos de asalariados agrícolas andaluces, lejos de lo que de acuerdo con los argumentos ideológicos que legitimaban la necesidad de la dictadura podía esperarse, el desmantelamiento del corporativismo tradicional y la emergencia del «sindicalismo obrero de clase» no ha supuesto un estallido generalizado de los conflictos de intereses y/o de clases, ya que éstos han tendido a ser resueltos por las vías institucionalizadas de diálogo y de negociación existentes en el sistema democrático. Ello ha sido posible, en gran medida, porque, como señala Moyano (1988, 204), la transición a la democracia en España puede ser entendida como un proceso de reforma de las viejas instituciones franquistas para adecuarlas a la nueva realidad económico-social existente, equiparándolas a los sistemas institucionales típicos de las democracias avanzadas, lo que, desde el punto de vista del enfoque corporatista, conllevaría afirmar que la transición democrática española ha implicado el paso del corporativismo tradicional de naturaleza estatal del régimen anterior a otro moderno de carácter pluralista. Neocorporativismo de índole pluralista que, aunque en el caso del mundo rural, presenta evidentes vestigios del corporativismo tradicional, conlleva, sin embargo, una profunda rearticulación de los intereses sociales en el agro al amparo del nuevo marco de libertad de asociación propiciado por el sistema democrático. En esta nueva forma de corporativismo, el habitual papel de integración nacional interclasista, que se atribuía el Estado en el corporativismo tradicional, es reemplazado por la integración derivada de los procesos de pacto y de concertación social entre los distintos grupos de intereses, que por su propia naturaleza tiende a propiciar el marco democrático.

Así pues, resulta evidente que para comprender el marco socio-político en que ha arraigado este neocorporativismo<sup>10</sup>, como nueva modalidad de configuración de la forma actual mediante la que se desarrollan las relaciones entre empresarios y trabajadores, resulta ineludible, también, tomar en cuenta la instauración de la democracia y las deci-

---

10 Es conveniente precisar que, en este trabajo, se entiende por corporativismo «la organización de intereses colectivos (por antonomasia, los de clase y los de poder) en corporaciones y su liza política relativamente pacífica para repartirse actividades, bienes, ingresos, beneficios y privilegios. En su forma restringida, el corporativismo contemporáneo tiene su mejor expresión en la *concertación social*, tanto si esta se realiza a través de pactos sociales consecutivos o simultáneos como si ocurre en el marco de alguna cámara institucionalizada, como puede ser un posible Consejo Económico y Social, tal como el que prevé nuestra Constitución. En un sentido más realista y amplio, no obstante, el corporativismo no se restringe a acuerdos a tres bandas entre sindicatos, patronal y gobierno, sino que se extiende a cualquier expresión de negociación entre intereses colectivos, sobre todo entre monopolios u *oligopolios sociales*, sean de la índole que sean» (Salvador Giner: 1990, 4).

vas transformaciones que ello ha comportado para la sociedad española. En lo que se refiere a la negociación colectiva, en el nuevo contexto democrático se fue afianzando, poco a poco, una cultura política que hizo posible que aquella pasara a desenvolverse en unas coordenadas pluralistas de confrontación de intereses, al margen del dirigismo estatal que había caracterizado las relaciones laborales en el régimen anterior. Asimismo, la normalización social y la aceptación generalizada del nuevo sistema político permitieron, además de la referida institucionalización de los conflictos, que, poco a poco, al mismo tiempo que se generalizaba un consenso ideológico común ante el sistema socio-político, las reivindicaciones sindicales y patronales se fueran descargando de sus contenidos extralaborales (Zaragoza y Varela: 1990, 64), a la vez que, subsiguientemente, emergía una creciente preocupación por la resolución de problemas específicos relacionados con el salario o las condiciones de trabajo, posibilidades de empleo, etc.

La adopción de las pautas de cultura política y/o de racionalidad formal-instrumental, por parte de las organizaciones sindicales estudiadas, ha tenido lugar, también, en el contexto de las profundas transformaciones experimentadas por la sociedad rural andaluza. Sociedad esta que, a pesar de su evidente rezago en el desarrollo, puede decirse que, en conjunto, se encuentra casi completamente inserta en el marco de los paradigmas de acción socioeconómica y de racionalidad política de índole pacífica e institucionalizada inherentes al mundo industrial moderno-urbano en general, caracterizado por su particular complejidad burocrático-organizativa y por sus altos niveles de división del trabajo.

El alto nivel de inserción de la sociedad rural andaluza en el mundo industrial moderno-urbano se manifiesta, entre otros aspectos, en la progresiva profesionalización y mecanización de las tareas agrícolas, en la integración paulatina de la economía campesina en la lógica de la economía de mercado, en la adopción creciente de las formas de pensamiento, de conducta y de vida urbanas por parte de los habitantes del medio agrario, etc. En lo que se refiere al sindicalismo agrario andaluz, ello crea unas condiciones muy adecuadas para que, al igual que el del resto de España, éste participe plenamente ya de esa cultura política típica de las demás organizaciones administrativas, partidarias y sindicales de nuestro país. Se manifiesta, así, que existe un consenso en lo que se refiere a aceptar el marco normativo de institucionalización de los conflictos que establece la democracia, de tal forma que, frente al empeño subversivo de las típicas actitudes radicales del sindicalismo obrero tradicional «de clase», ahora se aprecia esa continúa búsqueda de la eficiencia en la resolución de problemas específicos, a la que se ha hecho referencia en las páginas anteriores. Todo ello, de acuerdo con la internalización colectiva generalizada de la racionalidad formal-instrumental medios-fines, lo que, a su vez, está en consonancia con la extrema complejidad de la sociedad actual, que requiere estrategias eficaces y claramente apropiadas para la resolución de cada problema concreto que se plantea.

## BIBLIOGRAFIA

- BLAU, Peter M. (1979): «Organizaciones: Teorías», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Tomo 7), Editorial Aguilar, Madrid.
- BLAU, P. M. y, SCOTT, W. R. (1972): *Le organizzazioni formali. Un approccio comparato*, Franco Angeli Editore, Milano, Italy.

- CAZORLA PEREZ, José (1990): «La cultura política en España», en Salvador Giner (Director) *España: sociedad y política* (Tomo I), Espasa-Calpe, Madrid.
- Cuarto Congreso Federal de Trabajadores de la Tierra (1983, octubre), Madrid.
- DIÁZ DEL MORAL, Juan (1979): *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, Alianza Editorial, Madrid.
- FERNÁNDEZ, José (1993, diciembre): «Algo más que un sindicato», *Revista Militante*, núm. 264.
- FERRATER MORA, José (1988): *Diccionario de Filosofía* (Tomo 4), Alianza Editorial, Madrid.
- GINER, Salvador; y, PÉREZ YRUELA, Manuel (1979): *La sociedad corporativa*, Centro de Investigaciones sociológicas, Madrid.
- GINER, Salvador (1990): «La gerencia colectiva del conflicto laboral en España», prólogo a ANGEL ZARAGOZA (Comp.) (1990) *Pactos sociales, sindicatos y patronal en España*, Siglo XXI editores, Madrid).
- Granada, 95 (1992): «Propuestas para el desarrollo económico y social de nuestra provincia», Edita UGT, Granada.
- LE HERON, Richard (1993): *Globalized Agriculture. Political Choice*, Ed. Pergamon Press Ltd., Oxford, England.
- MAYNTZ, Renate (1987): *Sociología de la Organización*, Alianza Editorial, Madrid.
- MORALES RUIZ, Rafael; y, BERNAL, Antonio Miguel (1993): «Aproximación a la historia de las CCOO de Andalucía (1962-1978)», en David Ruiz (dir.) *Historia de las Comisiones Obreras (1958-1988)*, Siglo XXI editores, Madrid.
- MOYANO ESTRADA, Eduardo (octubre-diciembre 1983): «Estado y agricultura en el capitalismo avanzado: La necesidad de interlocutores», *Revista Agricultura y Sociedad*, núm. 29.
- (1988): «La agricultura, entre el nuevo y el viejo corporatismo», en GINER y PÉREZ YRUELA: *El corporatismo en España*, Ed. Ariel, Barcelona.
- (1992): «Representación de intereses en la agricultura andaluza» (documento de trabajo), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Sociales Avanzados-Andalucía, Córdoba.
- (1994): «Changes in rural societies, globalization of agriculture and new organizational models of agricultural interests», Ponencia presentada al XIII Congreso Mundial de Sociología [Bielefeld, Julio de 1994 (Alemania)].
- PÉREZ YRUELA, Manuel (1990): «La sociedad rural», en *España. sociedad y política*, Tomo I, Edición dirigida por SALVADOR GINER, Espasa-Calpe, S. A., Madrid.
- Quinto Congreso Federal de Trabajadores de la Tierra (1987, mayo), Marbella (Málaga).
- SAGARDOY BENGOCHEA, J. A. (1982): *El poder sindical en España*, Ed. Planeta / Instituto de Estudios Económicos, Barcelona.
- Sexto Congreso de Comisiones Obreras de Andalucía, Documentos: ponencia y Estatutos (1991), Edita Secretaría de Información y Publicaciones, Sevilla.
- Tercer Congreso Federal de Trabajadores de la Tierra (1979, Septiembre), Memoria presentada por la Comisión Ejecutiva, Madrid.
- TILLY, Charles (1978): *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- T.Y.L. («Tierra y Libertad»), se trata del periódico del SOC, del que se han analizado distintos números, comprendidos entre finales de los setenta y principios de los ochenta.
- Unión General de Trabajadores de Andalucía*, núm. 10 cuadernillos centrales de Unión General de Trabajadores (julio 1993), n° 126, Edita Secretaría Confederada de Comunicación e Imagen de UGT, Madrid.
- Voz del Campo Andaluz*, La (1993): Edita Federación de Comisiones Obreras del Campo Andaluz.
- WEBER, Max (1979): *Economía y Sociedad*, FCE, México.
- ZARAGOZA, Angel; y, VARELA, José (1990): «Pactos sociales y corporatismo en España», en ANGEL ZARAGOZA (Comp.) *Pactos sociales, Sindicatos y Patronal en España*, Siglo XXI editores, Madrid.



# Desamortización eclesiástica y cambio social en La Mancha, 1836-1854

ANGEL RAMON DEL VALLE CALZADO\*

A finales de los sesenta y principios de los setenta aparecieron las primeras exégesis sobre la desamortización eclesiástica.<sup>1</sup> Sus apreciaciones se basaban en los exiguos estudios que hasta ese momento se habían realizado como el de Francisco Quirós Linares para el Valle de Alcudía y Campo de Calatrava.<sup>2</sup> Esta investigación parcial, además de paralizar nuevos trabajos sobre la provincia de Ciudad Real, había ayudado a consolidar erróneamente algunas hipótesis que posteriormente no se han corroborado en otras zonas del país.<sup>3</sup> Por ello, en 1990, creímos conveniente afrontar una investigación rigurosa sobre el fenómeno desamortizador en una provincia que había marcado, de forma importante, la historiografía de los años setenta.<sup>4</sup>

En esta ocasión nos limitaremos a analizar el papel de la desamortización eclesiástica en la formación de la burguesía agraria. Pero antes, encuadremos convenientemente el marco de este debate. En principio debemos dejar claro que la desamortización eclesiástica es fruto de un importante proceso histórico: la revolución burguesa. Frente a algunas novísimas corrientes historiográficas que tienden a vaciarla de contenido social, valorando únicamente los aspectos políticos,<sup>5</sup> pensamos que la revolución es un hecho histórico de naturaleza social en todas sus manifestaciones políticas y la desamortización eclesiás-

---

\* Universidad de Castilla-La Mancha.

- 1 De todas ellas destacar las de J. VICENS VIVES: *Aproximación a la historia de España*, Barcelona, 1962; F. SIMON SEGURA: *La desamortización española del siglo XIX*, Madrid, 1973; R. HERR: «El significado de la desamortización en España», en *Moneda y Crédito*, núm. 131 (1974), págs. 55-94, o F. TOMAS Y VALLENTE: «Recientes investigaciones sobre la desamortización: intento de síntesis», en *Moneda y Crédito*, núm. 131 (1974), págs. 95-160.
- 2 F. QUIROS LINARES: «La desamortización, factor condicionante de la estructura de la propiedad agraria en el Valle de Alcudía y Campo de Calatrava», en *Estudios Geográficos*, núm. 96 (1964), págs. 367-407.
- 3 Como han puesto de manifiesto las últimas síntesis generales como la de G. RUEDA: *La desamortización de Mendizábal y Espartero*, Madrid, 1986 y G. RUEDA, ed.: *La desamortización en la Península Ibérica*, Madrid, 1993, o la de J. FONTANA: «La desamortización de Mendizábal y sus antecedentes», en *Historia agraria de España. I. Cambio social y nuevas formas de propiedad*, Barcelona, 1985, págs. 219-244.
- 4 Fruto de esta investigación es la tesis doctoral que, bajo el título de *La desamortización eclesiástica en la provincia de Ciudad Real, 1836-1854*, se leyó el 19 de septiembre de 1994 en la Universidad de Castilla-La Mancha, que obtuvo la calificación de *Apto Cum Laude* por unanimidad.
- 5 Véase, por ejemplo, J. ALVAREZ JUNCOS: «A vueltas con la revolución burguesa», en *Zona Abierta*, núms. 36/37, págs. 102-105. Más completas son las aportaciones de J. M. JOVER: «El siglo XIX en la historiografía española contemporánea», en *El siglo XIX en España. Doce estudios*, Barcelona, 1974, págs. 9-151 y J. S. PEREZ GARZON: «La revolución burguesa española: los inicios de un debate científico, 1966-1979», en *Historiografía española contemporánea. X Coloquio de Pau*, Madrid, 1980, págs. 91-138.

tica, como medida esencial de esa revolución, debe estudiarse desde «el análisis de las clases y de los conflictos de clases que comporta toda evolución social y todo proceso revolucionario». <sup>6</sup> Desde este punto de vista, todos aquellos que, gracias a la desamortización y otras medidas revolucionarias, pasaron a poseer los medios de producción, serán los componentes de una clase, la burguesa. <sup>7</sup>

Es innegable que no podemos negar la naturaleza social de la revolución social. Pero es precisamente en la valoración de los cambios sociales, donde el debate se plantea con mayor virulencia. La opinión más extendida insiste en que reforzó el poder de las élites del Antiguo Régimen, formándose una nueva oligarquía con la antigua clase dominante y aquéllas que estaban apoyando los cambios revolucionarios. Esta idea fue resumida por Fontana en su «vía prusiana», según la cual existió un pacto implícito entre nobleza y burguesía, que se resume en la conocida frase de Lampedusa en *El gatopardo*: «Es preciso que algo cambie, para que todo siga igual.»

Hora es ya de poner a prueba esta teoría para esta provincia y la de intentar conocer el papel de la desamortización eclesiástica en la formación de la burguesía agraria de la España isabelina, no sin antes efectuar un breve repaso a la metodología seguida y a las fuentes consultadas.

## 1. FUENTES Y CRITERIOS PARA EL ESTUDIO SOCIAL DE LOS COMPRADORES

Tradicionalmente los estudios sobre la desamortización se han basado en los *Boletines de Ventas* o en los *Expedientes de Subastas*. Lo que no es frecuente es la utilización conjunta y contrastada de las tres fuentes esenciales para cualquier estudio de este tipo: *Expedientes de Subastas*, *Protocolos Notariales* y *Boletines de Ventas* («*Boletín Oficial de la Provincia* y *Boletín Oficial de Ventas de Bienes Nacionales*»). Así la información inicial, procedente del vaciado de 120 legajos de expedientes de subastas, ha sido contrastada con la proveniente de los periódicos oficiales y, lo que es más importante, con las escrituras de ventas de los protocolos notariales.

No obstante, no debemos olvidar que, en relación a la personalidad de los compradores, estas fuentes se limitan a indicar nombre, primer apellido y vecindad (y no en todos los casos), lo que, evidentemente, imposibilita un estudio social riguroso de los beneficiarios. Además de estos datos personales interesaba, sobre todo, conocer su dedicación profesional. Para averiguarla se consultó, de forma minuciosa, el *Boletín Oficial de*

6 Los párrafos entrecomillados son de P. RUIZ TORRES: «Algunos aspectos de la revolución burguesa en España», en *El Jacobinismo*, Barcelona, 1990, págs. 9-39, del que nos sentimos deudores.

7 Idea que ya dejaron clara tanto F. TOMAS Y VALIENTE en «El proceso de desamortización de la tierra en España», en *Agricultura y Sociedad*, núm. 7 (1978), pág. 19 como, sobre todo, J. FONTANA: *La desamortización de Mendizábal...*, págs. 238-239 que lo afirma con estas palabras: «Decir que la desamortización (...) tuvo por destinatarios a los burgueses no es ni siquiera una trivialidad: es un pleonismo.»

la Provincia, las listas de mayores contribuyentes, los libros de actas de la Diputación y municipios más importantes, las matrículas de la contribución de comercio e industria y, por fin, los protocolos notariales. Pese al esfuerzo realizado, sólo fue posible averiguar la dedicación profesional de 278 compradores (el 37,4 por ciento), un porcentaje importante pero insuficiente.

Ante las dificultades, otros estudiosos han preferido la más cómoda y menos arriesgada opción de obviar este estudio social, limitándose a relaciones nominales y datos genéricos. Nosotros, por el contrario, apostamos por realizarlo. Así aplicamos a los compradores cuya profesión nos era conocida, la clasificación profesional que consideramos más completa, la de Calero Amor.<sup>8</sup> Ante la imposibilidad de aplicar esta categorización a todos los beneficiarios (salvo que el grupo de indeterminados fuera el más importante), decidimos usar algunos procedimientos indirectos sobre los datos económicos y políticos conocidos de los compradores. De esta manera, íbamos a poder abordar la clasificación económico-profesional de la mayor parte de los compradores. Así, sumamos a la clasificación de Calero Amor dos nuevos grupos mediante la combinación de tres factores: la inversión total efectuada, sus derechos políticos y la relación geográfica de las fincas adquiridas con su domicilio. El primer grupo es el de los «pequeños y medianos propietarios»<sup>9</sup> y el segundo el de «los propietarios».<sup>10</sup>

## 2. LOS COMPRADORES SEGUN SU VECINDAD

«Lo que sucede es que suelen llamar sobre todo la atención unos pocos compradores, con frecuencia especuladores residentes en Madrid.»<sup>11</sup> Con estas palabras, Josep Fontana advertía, a la hora de analizar el papel de un determinado número de compradores, del peligro de perder de vista el marco global e hipertrofiar el papel de ciertos núcleos de beneficiarios. Para evitarlo, vamos a comprobar el protagonismo de los distintos compradores según su vecindad.

---

8 A. M. CALERO AMOR: «Estructura socioprofesional de Granada, 1843-1936», en *Cuadernos de Geografía de la Universidad de Granada*, núm. 1 (1971). Estos son los grupos: labradores, arrendatarios, propietarios, artesanos, comerciantes/negociantes (distinguiendo los de la provincia y de Madrid), administradores de bienes, eclesiásticos, funcionarios (distinguiendo entre los de Hacienda y el resto), militares, nobleza local, profesiones liberales, políticos y altos cargos del Estado, instituciones/sociedades más dos grupos de indeterminados, uno para las mujeres y otro para los hombres.

9 Se trata de los que invierten menos de 20.000 reales y que no poseen derechos políticos (ni tienen derecho al voto ni ocupan cargos públicos). También se han incluido a aquéllos que, aunque han ejercido el derecho al voto gracias a la ley electoral de 1837 (de carácter no mesocrático), sólo adquieren en su lugar de residencia o término limítrofe, invirtiendo cantidades no superiores a 50.000 reales.

10 Tienen derechos políticos, tanto primarios (derecho al voto según la ley electoral, más restrictiva, de 1846 o según la de 1837 pero aparecen en los censos con el apelativo DON) como secundarios (cargos públicos, candidatos, etc.) o realizan una inversión superior a 50.000 reales. Se han añadido a los que, aún no cumpliendo estas condiciones, adquieren fincas lejos de su domicilio.

11 J. FONTANA: *La desamortización de Mendizábal...*, pág. 238.

CUADRO I  
LOS COMPRADORES SEGUN SU VECINDAD<sup>12</sup>

LUGAR VECINDAD	COMPRADORES			
	Número	%	% Remate	% Superficie
Provincia .....	745	94,1	41,0	47,0
Madrid .....	25	3,2	58,0	51,0
Otras provincias .....	6	0,6	0,7	1,3
Desconocida .....	17	2,1	0,1	0,02
<i>Total</i> .....	<i>792</i>	<i>100,0</i>	<i>99,8</i>	<i>99,3</i>

Si evaluamos no sólo la participación numérica, sino la inversión realizada y la extensión adquirida por cada grupo de compradores, se observa que la desamortización se bipolariza en torno a los residentes en la propia provincia y los vecinos de Madrid, estos últimos de capital resonancia, al desembolsar 41.786.056 reales y adquirir 28.243 hectáreas, cantidades verdaderamente apreciables. Pero aún sobresale más la participación de estos últimos en términos cualitativos, ya que sólo 25 compradores realizan el 58 por ciento de la inversión y obtienen el 51 por ciento de la extensión. Por lo tanto, los compradores madrileños forman *el grupo inversor más importante en la provincia de Ciudad Real*, frente al conjunto de los compradores, a la vez que demuestran un criterio de rentabilidad económica en sus inversiones, dirigidas a escasas fincas, pero de gran tamaño y considerable valor.

### 3. LA BURGUESÍA MADRILEÑA

#### 3.1. Burguesía madrileña y revolución burguesa

Tradicionalmente Madrid había sido un foco de atracción para la tierra manchega que la circundaba. Esta tendencia se consolidó, de forma sustancial, a partir del proceso revolucionario, gracias a los nuevos mecanismos de influencia política, a la formación de un estrecho marco de interrelación económica (mejora de las comunicaciones y cercanía geográfica) y, sobre todo, a los intereses de su burguesía que convertirá al agro manchego en uno de sus más importantes focos de acumulación.<sup>13</sup>

12. Los porcentajes de este cuadro y los siguientes están obtenidos en relación a los bienes vendidos. La causa de que su suma no refleje, en algunos casos, el 100 por cien se debe a que de una mínima parte de las subastas, sólo tenemos constancia del remate pero no del comprador y, por ello, no ha podido contabilizarse. El porcentaje de la extensión se refiere únicamente a los bienes rústicos.

13. A. BAHAMONDE MAGRO: *El horizonte económico de la burguesía isabelina, 1856-1866*, Madrid, 1981, pág. 2.

Los burgueses madrileños de comienzos del siglo XIX, dedicados al negocio especulativo y poco a la industria, eran generalmente hombres nuevos, sin raíces en la industria y el comercio del siglo XVIII pero que, sin embargo, habían heredado del siglo ilustrado la confusión entre las operaciones bancarias y las propias del comercio. lo que hacía de ellos verdaderos *comerciantes capitalistas*.

La creación de la banca oficial y la apertura de la Bolsa les abre nuevos caminos de enriquecimiento en los años finales de Fernando VII. Pero será en el seno del nuevo Estado liberal y la guerra civil, donde encontrarán los mecanismos de acumulación. Los suministros al ejército, las operaciones de Bolsa, los negocios con el Estado, la actividad comercial y la compra de bienes desamortizados, son la fuente de su riqueza. Que estas actividades y especialmente la venta de los bienes nacionales, ayudaron a formar esta nueva burguesía lo expresó, con gran acierto, Galdós: «Ahora va a salir una grandeza nueva, la de los que vendieron paja y después compraron dehesas de frailes; la de los que daban de comer a las tropas, y luego establecerán adelantos.»<sup>14</sup>

Su dedicación al negocio desamortizador viene dada por dos razones esenciales: la obtención de beneficios y de prestigio social.<sup>15</sup> Dado que la burguesía madrileña es, esencialmente, especulativa, dirige sus excedentes a los negocios con una alta e inmediata rentabilidad. Los bienes desamortizados por su precio y por su forma de pago eran una ocasión inmejorable. Por lo tanto, la desamortización no fue una gran ocasión perdida sino, al contrario, una oportunidad bien aprovechada. Además, la tierra seguía siendo un preciado objeto que prodigaba prestigio social. De ahí que, por mecanismos de asimilación social, parte de la burguesía madrileña se lance a la compra de bienes rústicos. Así, la compra de bienes rústicos, en esta provincia, viene provocada tanto por ser una inmejorable ocasión de ganar dinero como de lograr prestigio social, en fin, de asentarse dentro de la fracción dirigente del nuevo régimen. Madrid se convierte en el centro de una burguesía interesada en los bienes nacionales como medio de rentabilizar inversiones, ascender socialmente y ganar posición política.

### 3.2. Procedencia social de los compradores madrileños

Anteriormente hemos señalado la enorme importancia de la participación de la burguesía madrileña en la desamortización eclesiástica. Pero, dentro de ésta, cuál es el papel de los distintos grupos de compradores según su dedicación profesional.<sup>16</sup>

14 B. PEREZ GALDOS: *Montes de Oca*, Madrid, 1976, pág. 10.

15 A. BAHAMONDE MAGRO: *El horizonte...*, págs. 1-27.

16 Nos interesaba ante todo poder contestar a cinco cuestiones: ¿Fue la inversión en tierras una variante más de sus negocios especulativos y su interés por el campo, fugaz?, ¿consolidaron ellos o sus herederos su patrimonio agrario pasando a formar parte de la oligarquía agraria provincial?, ¿compraron tierras en otras provincias de la región y regiones limítrofes como Extremadura o en esta provincia en otros procesos desamortizadores anteriores o posteriores?, ¿realizaron otras inversiones en la provincia: industria, minería, ferrocarril...? y ¿de qué manera afectó su participación a su posible transformación de burguesía revolucionaria a conservadora, agraria y ennoblecida?

CUADRO 2  
BURGUESÍA MADRILEÑA Y DEDICACIÓN PROFESIONAL

TIPO	COMPRADORES		% inv. t.	% ext.
	Número	%		
Negocios .....	11	1,5	54,5	47,8
Profesional .....	8	1,1	2,2	3,1
Indefinidos .....	6	0,8	0,4	0,03
% en relación a los bienes vendidos				

Dentro de la burguesía madrileña y, por lo tanto, del conjunto de los compradores, la burguesía de los negocios es el grupo más importante, tanto por la inversión realizada (39.204.330 reales), como por la extensión adquirida (26.508 hectáreas), que se reparte únicamente entre once compradores, los mayores protagonistas de la desamortización eclesiástica en esta provincia. Junto a ellos, la burguesía profesional (políticos, profesiones liberales, funcionarios, etc.) y los compradores indeterminados participan de una forma mucho más moderada.

### 3.2.1. *La burguesía de los negocios*

Podríamos haberla definido también como «burguesía especulativa o financiera», pero hemos escogido el apelativo de «negocios» por resumir sus rasgos esenciales: escasa atención a las inversiones productivas; dedicación al negocio bancario-comercial, preferentemente a las actividades especulativas y participación en el juego político como grupo de presión y proveedores de fondos para los partidos políticos.

A ella pertenecía uno de los grupos de compradores madrileños más importante y compacto por sus características comunes, el constituido por José Cano Sainz, Francisco de las Bárcenas, Jaime Ceriola, Manuel Angel Indo, José María Nocedal y Gregorio Laymón. Todos formaron parte del núcleo de amistades y colaboradores de Mendizábal y, en algún momento, habían participado de los ideales del partido progresista, formando una «camarilla de capitalistas madrileños» que, durante la regencia de Espartero, presionaron a favor de la política desamortizadora.<sup>17</sup> Junto a ellos aparecen financieros como Manuel Menéndez, un industrial como Tomás Torres y dos más dedicados al negocio desamortizador como Aureliano Berruete y Petra Pérez.

17 P. JANKE: *Mendizábal y la instauración de la monarquía constitucional en España, 1790-1853*, Madrid, págs. 318-321. Que eran un grupo de presión, lo prueba el escrito que dirigieron a la Regencia solicitando «confianza para invertir» mediante garantías del gobierno a los acreedores del Estado. Lo firmaban algunos compradores como Ceriola, Bárcenas y Pérez Crespo, *El eco del comercio*, 20 de enero de 1841.

CUADRO 3  
LA BURGUESÍA DE LOS NEGOCIOS

NOMBRE	Inversión total	Ext. hectáreas
Bárceñas, Francisco de las .....	12.142.597	7.832
Berruete, Aureliano .....	201.000	—
Cano Sainz, José .....	11.537.933	5.982
Ceriola, Jaime .....	6.741.060	2.777
Indo Manuel, Ángel .....	1.783.500	3.809
Laymon, Gregorio .....	500.000	1.902
Menéndez, Manuel .....	17.280	9
Nocedal, José María .....	450.000	168
Pérez Crespo, Francisco .....	802.000	2.301
Pérez, Petra .....	1.027.020	179
Torres, Tomás .....	4.001.940	1.548

*Jaime Ceriola Sarri* es, sin duda, la figura más relevante de todos ellos. Su nombre está asociado a los grandes banqueros españoles del momento como Juan de Guardamino, Manuel Pérez Seoane y José Safont Casarramona.<sup>18</sup> Como este último, consolidó su fortuna como asentistas de servicios a lo largo de la primera guerra carlista, avituallando al ejército con suministros y al Estado con fondos.<sup>19</sup> A partir de 1836, se convirtió junto a José Safont Lluch, Francisco de las Rivas y Juan de Guardamino, en uno de los mejores colaboradores y amigos de Mendizábal, amistad que perduró toda su vida y lo implicó de forma directa en la financiación de los proyectos políticos de Mendizábal y del partido progresista.<sup>20</sup>

Ya en plena década moderada, pasadas las aguas turbulentas del proceso revolucionario, Jaime Ceriola pasa a ser uno de los rectores del negocio especulativo madrileño, dirigiendo, entre 1844 y 1855, varias sociedades.<sup>21</sup> Ceriola pasa así, de los negocios especulativos y la desamortización, a actividades económicas más diversificadas. Su fortuna recorre un camino paralelo a la historia contemporánea de España. De emigrante catalán en Madrid al comenzar la Guerra de la Independencia a gran banquero, diputado conservador y senador vitalicio en la España isabelina.<sup>22</sup>

18 En la matrícula de comercio de 1829 aparecía como girante al por mayor y en 1834 ocupaba el puesto 18 en las listas de mayores contribuyentes de Madrid. A. BAHAMONDE y J. TORO: *Burguesía, especulación...*, pág. 9, y A. BAHAMONDE y J. TORO: *Datos para...*, pág. 226, núm. 67, y pág. 239.

19 J. M. RAMON DE SAN PEDRO: «De la historia económica de España y de la pequeña historia de quienes la hicieron. Los Safont», en *Punta de Europa*, núm. 9 (1956), págs. 109-110.

20 P. JANKE: *Op. cit.*, págs. 157-159, 230-231 y 269.

21 Como, por ejemplo, *La España Industrial, La Alianza, Canal de Isabel II, Caja de Descuentos de Madrid y Caja de Ahorros de Madrid*.

22 *Estadística del personal y vicisitudes de las Cortes y de los Ministerios de España desde el 29 de septiembre de 1833, en que falleció Fernando VII, hasta el 24 de diciembre de 1879, en que se suspendieron las sesiones*, Madrid, 1880, pág. 571. Fue propuesto a senador por Ciudad Real en 1842 y en 1843 se presentó a diputado por esta misma provincia. Sus dos hijos, Jaime y José Ceriola Flaquer, fueron también diputados, aunque de otras provincias de 1850 a 1854. En 1852 su posición ideológica destaca por su conservadurismo. Véase F. CANOVAS: *El partido moderado*, Madrid, 1982, pág. 145.

Pero como tantos burgueses, Jaime Ceriola deseó el ennoblecimiento y practicó la endogamia de clase. El mismo entroncó con una aristocrática familia, los Flaquers y uno de sus hijos, José Ceriola, se casó con la hija de otro gran banquero, Manuel Pérez Seoane.<sup>23</sup>

Dado que no compró en la posterior desamortización, la posición económica de Jaime Ceriola en la provincia se debía a las fincas adquiridas en este período. Gracias a ellas, uno de sus descendientes ocupó, en la segunda mitad del siglo, un lugar destacado en las listas de mayores contribuyentes. Se trata de su hijo, José Ceriola, que, en 1875, se situaba en el número 20. Es evidente, por tanto, la evolución que en sólo una generación habían sufrido, ya que mientras el emigrado catalán Jaime Ceriola había financiado los proyectos revolucionarios, su hijo se encontraba gracias a ellos entre la nueva oligarquía agraria manchega. Así la relación de la familia Ceriola con la provincia que comenzó con la creación en 1833 de la Empresa de los Derechos del Jabón de La Mancha continuaba, en 1875, en las listas de mayores contribuyentes.

Menos conocido que Ceriola, *Francisco de las Bárcenas* es más que un banquero, un gran «hombre de negocios». Miembro del círculo de financieros de Mendizábal, financió su política y la del partido progresista a través, por ejemplo, del Comité de Comerciantes en 1835<sup>24</sup> o de la *Sociedad Mercantil Matritense*, creada en 1844 para la defensa de las ideas librecambistas.<sup>25</sup> Pertenece a una de las más importantes familias de comerciantes de Madrid ligada a los Cinco Gremios Mayores de Madrid<sup>26</sup> y a la Bolsa, siendo Francisco de las Bárcenas uno de los agentes más destacados.<sup>27</sup> Tras la consolidación de su patrimonio y la compra de tierras en esta provincia hasta 1844, participa como directivo en diversas sociedades como *La Sociedad Amiga de la Juventud o El Banco de Fomento* y *La Empresa de Caminos y Canales*.<sup>28</sup>

Tras su muerte, acaecida en 1869, la mayor parte de las fincas pasan a su sobrina María Micaela Bringas y de las Bárcenas, que une en su nombre los apellidos más ilustres del comercio madrileño, lo que constituye otra prueba de la endogamia practicada por la burguesía madrileña. Será una gran compradora en la desamortización general en la que adquiere 2.239 hectáreas. Uno de sus biznietos formaba parte, según el registro de la propiedad expropiable de 1932, de los grandes propietarios de la provincia. Se trata de José de Bárcenas y Tomás, quien poseía ya un título nobiliario, el Marquesado de Villarrubia

23 J. M.<sup>a</sup> SANZ GARCÍA: *Op. cit.*, pág. 526, y J. CAYUELA: «Manuel Pérez Seoane y Domingo Norzagaray, banqueros madrileños», en *Madrid en la sociedad del siglo XIX*, Madrid, 1986, vol. I, pág. 481.

24 P. JANKE: *Op. cit.*, pág. 175. La petición se publicó en *El eco del comercio*, 24 de marzo de 1836.

25 A. BAHAMONDE y J. TORO: «Los orígenes de la Sociedad Mercantil Matritense: estudio de un grupo de presión librecambista (1842-1846)», en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, tomo XII (1976), pág. 247.

26 M. CAPELLA y A. MATILLA: *Op. cit.*, págs. 238 y 433. En 1834 era el octavo mayor contribuyente de Madrid. *La Revista Española*, núm. 242, de 16 de junio de 1834.

27 J. A. TORRENTE FORTUÑO: *Historia de la Bolsa de Madrid*, Madrid, 1974, vol. I, págs. 48, 76, 184 y 310. También aparecen como agentes: Juan de las Bárcenas (1839), José de las Bárcenas (1859) y Manuel de las Bárcenas (1861) de los que no conocemos el grado de parentesco con nuestro comprador. El primero fue agente de José Salamanca. Véase J. A. TORRENTE FORTUÑO: *Salamanca, bolsista romántico*, Madrid, 1969, pág. 91.

28 A. BAHAMONDE: *El horizonte...*, págs. 607 y 629.

de Langre.<sup>29</sup> Es un ejemplo más de la reconversión de la burguesía de los negocios en burguesía agraria.

*José Cano Sáinz* fue el comprador que mayor desembolso efectuó. Destaca por su mayor dedicación al negocio desamortizador, siendo el tercer mayor comprador en la provincia de Madrid. Su inversión en bienes inmobiliarios se complementa con la de bienes rústicos que realizó, entre 1840 y 1843, en esta provincia. Es otro de los emigrantes que llegan a Madrid a comienzos del siglo en busca de fortuna entre 1820 y 1830.<sup>30</sup> Meses más tarde se convierte en uno de los primeros bolsistas y se incorpora al Comité de Comerciantes que apoyaría a Mendizábal en 1836. Sus fincas en la provincia se dividieron a su muerte, en 1856, entre su esposa, Petra Palacios Cano y su hija Josefa Cano Palacios.<sup>31</sup>

La trayectoria de *Manuel Angel Indo* es bastante similar a la de José Cano, constituyendo ambos modelos típicos de rápido ascenso social. Indo es el prototipo del burgués especulador hecho a sí mismo,<sup>32</sup> incorporándose al primitivo núcleo de bolsistas entre 1831 y 1837. Su gran dedicación serán los bienes desamortizados. Además de su inversión en Ciudad Real, Toledo y Valencia, es el primer comprador en Madrid donde inició su consagración al negocio de la especulación inmobiliaria.<sup>33</sup> Las fincas que compró en esta provincia pasaron a su sobrina María de las Bárcenas de la que no sabemos si, a la vez, tiene alguna relación con la familia Bárcenas.<sup>34</sup>

Por último, nos encontramos con *José M.<sup>a</sup> Nocedal y Capetillo*, el de mayor dedicación política de todos ellos y que, igualmente, pasó de las filas del progresismo al partido moderado.<sup>35</sup> Se caracteriza además por su participación en la compra de fincas urbanas en Madrid y su presencia en algunas sociedades anónimas.<sup>36</sup>

Junto a esta alta burguesía de los negocios, compraron en esta provincia un grupo de medianos capitalistas que, sin llegar al nivel de los anteriores, se pueden incluir por sus características comunes en la burguesía de los negocios. He aquí algunos trazos de sus trayectorias profesionales:

*Manuel Menéndez*, comerciante, destaca por sus importantes compras de bienes nacionales en Madrid. El banquero *Francisco Pérez Crespo* consolidará su patrimonio gracias a los procesos desamortizadores, lo que le convirtió en el undécimo contribuyente de la provincia en 1875. A diferencia de éste, *Tomás Torres* procedía de la burguesía industrial catalana que, a finales del XVIII, habían instalado una fábrica de blondas y enca-

29 R. MATA OLMO: «La distribución de la propiedad y de la explotación de la tierra en Castilla-La Mancha», en *El espacio rural de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1988, págs. 198-200.

30 F. SIMON SEGURA: *Contribución al estudio de la desamortización en España: la desamortización de Mendizábal en la provincia de Madrid*, Madrid, 1969, págs. 95-96.

31 ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL (en adelante AHP): C. *Hipotecas*, libros 127 y 52. Según M. CORCHADO: *La Orden de...*, pág. 256, la Encomienda de Maqueda la vendió su hija en 1879.

32 F. TOMAS Y VALIENTE: *Recientes investigaciones...*, pág. 157.

33 J. M.<sup>a</sup> SANZ GARCIA: *Op. cit.*, pág. 521; A. FERNANDEZ DE LOS RIOS: *Guía de Madrid*, Madrid, 1976 (ed. facsímil de la de Madrid, 1876), vol. II, pág. 63 y C. DIEZ DE BALDEON: *Arquitectura...*, pág. 71.

34 AHP: C. *Hipotecas*, libros 127 y 54. Ver también AHP, *Protocolos*, leg. 1.081.

35 Ya en 1844 fue candidato al Congreso por Madrid por el partido moderado. F. CANOVAS: *Op. cit.*, pág. 30.

36 F. SIMON SEGURA: *Contribución...*, pág. 93, y R. MAS HERNANDEZ: *Art. cit.*, pág. 3. Era accionista de la «Compañía Minera», «La Iberia Matritense» y de «La Industriosa».

jes en Almagro. *Aureliano Berruete y Larinaga* (1800-1887) compró una sola finca urbana. No obstante y gracias a la desamortización de Madoz se convierte en uno de los propietarios más ricos (el tercer mayor contribuyente en 1875). Al morir, las fincas de Ciudad Real pasaron a su hija Angeles que ya estaba casada con el Conde de Muguero, otro ejemplo de la endogamia practicada por esta burguesía.<sup>37</sup>

### 3.2.2. *La participación de Mendizábal en la desamortización en Ciudad Real*

Hemos creído conveniente incorporar, en este momento, la participación de Mendizábal por dos motivos. En primer lugar, por las relaciones que mantenía con el selecto grupo de la burguesía madrileña de los negocios que compró en Ciudad Real y, en segundo, por la aparición de su figura en algunas subastas de fincas radicadas en esta provincia. Así, por ejemplo, lo sucedido en torno a la venta de la dehesa Peña del Ajo prueba la relación de Mendizábal con ese grupo de capitalistas. Esta finca se la escrituró un vecino de Madrid del que no tenemos muchas referencias, *Gregorio Laymón*, pero al que hemos ubicado en la burguesía comercial por las circunstancias que rodean su aparición, donde aparece con profusión la figura de Mendizábal.

Hasta ahora, es creencia compartida que Mendizábal no participó en la compra de bienes nacionales. Janke, por ejemplo, afirma que «no invirtió en absoluto hasta 1843» y que «según tradición oral en su familia, prohibió específicamente a todos sus parientes que lo hicieran».<sup>38</sup> Esto no es del todo cierto, ya que hemos encontrado pruebas de la participación de Mendizábal, al menos, como postor en algunas subastas antes de esa fecha.

El 30 de julio de 1840, salió a la venta el Convento de Agonizantes de Santa Cruz de Mudela en 262.300 reales. Años después, en 1848, vuelve a subastarse «en quiebra, por no haberla pagado su anterior comprador, don Manuel Rodríguez, que lo remató para don *Juan Alvarez Mendizábal*».<sup>39</sup> Por lo tanto, Mendizábal a pesar de no cristalizar finalmente su intento, intervino en la desamortización.

Algo muy similar a lo ocurrido con el convento sucedió, un año antes, con la dehesa Peña del Ajo que se puso en venta el 21 de abril de 1839 en doble subasta por ser de mayor cuantía. En la de Ciudad Real, el mejor postor resultó ser el mismo *Juan Alvarez Mendizábal*. Por contra fue adjudicada, por mayor postura, al comprador de Madrid, *Valentín Llanos*, que era su secretario particular, además de empleado suyo en el Ministerio de Hacienda y destacado político progresista.<sup>40</sup> Este cede la finca a Severiana Alfaro, apellido que coincide con el de su mujer, Teresa Alfaro. Sin em-

37 F. SIMON SEGURA: «La desamortización de 1855 en Ciudad Real», en *Hacienda Pública Española*, núm. 27 (1974), págs. 110-111.

38 P. JANKE: *Op. cit.*, pág. 249.

39 Véase la primera subasta en *BOPCR*, núm. 54 (29 de junio de 1840) y la segunda en *Gaceta de Madrid*, núm. 5058 (19 de julio de 1848).

40 P. JANKE: *Op. cit.*, págs. 230-231, 258, 282, 311 y 317.

bargo, la finca es escriturada a nombre de Gregorio Laymón,<sup>41</sup> que debía ser un hombre de paja, ya que, años después, su verdadero propietario vendía los pastos de la finca por cuatro años.<sup>42</sup> Este no era otro que *Manuel Gil de Santibáñez*, otro de los grandes banqueros que apoyaron a Mendizábal, siendo uno de sus principales socios en negocios de bolsa.<sup>43</sup>

En fin, la historia de la propiedad de esta finca, que termina en manos de uno de los más importantes capitalistas del Madrid de los años treinta y cuarenta, no hace sino reforzar el protagonismo que, en la desamortización eclesiástica en esta provincia, tuvo un grupo de banqueros y comerciantes del círculo de amistades y colaboradores de Mendizábal que, incluso, llegó a colaborar en el proceso como rematante en quiebra o postor de subastas.

### 3.2.3. *La burguesía profesional*

Por regla general, sus adquisiciones son mucho más moderadas y limitadas que la de la burguesía de los negocios. De los ocho que pertenecen a este grupo, dos son grandes políticos, cuatro funcionarios, uno militar y otro abogado.

Los políticos comparten algunos puntos comunes con la burguesía de los negocios como sucede con el caso más sorprendente, por inesperado, de *Cándido Nocedal* y *Rodríguez de la Flor*, hijo del ya citado José María Nocedal. Dadas sus opiniones políticas, era lógico suponer que las compras las realizara en su período progresista. Sin embargo, no fue así, ya que la adquisición la efectuó en 1849. El otro político es *Rafael Cabanilla*, Director General de Minas entre 1835 y 1840 y diputado por esta provincia en numerosas ocasiones.

Entre los funcionarios, militares y profesiones liberales destacan *José Díaz Manzanares* (oficial de la Secretaría de la Dirección General de Estudios), *Alfonso Sánchez Montalbo* (magistrado de la Audiencia de Granada), el coronel *Donato de Tornos* (también llegó a ser gobernador de la provincia en 1856) y el abogado *Francisco Ortiz de Elejalde*. Otros sobresalen por haber ejercido cargos públicos en las oficinas de Hacienda de la provincia como *Vicente Cantón Salazar* (tesorero de rentas) o *Sebastián Miró* (oficial de la contaduría de rentas).

### 3.2.4. *Reflexión final*

El protagonismo de la burguesía madrileña en este proceso es incuestionable, sobre todo, el de la burguesía de los negocios. En este sentido, ponemos en evidencia

---

41 Todos los datos de la subasta en AHP, *Sección Expedientes de subastas*, leg. 118, y *Sección Protocolos*, leg. 373 (escritura de 22 de agosto de 1839).

42 *BOPCR*, núm. 53, 16 de abril de 1860.

43 P. JANKE: *Op. cit.*, pág. 336, núm. 1.

la afirmación de Herr de que «a los que compraron la mayor parte de la tierra sólo con violencia se les podría denominar burgueses».<sup>44</sup> Precisamente, al menos en Ciudad Real, los mayores compradores son los que proceden de núcleos burgueses urbanos. Por su parte, Tomás y Valiente intuye tras ellos «la figura del nuevo rico, del oportunista, con más mentalidad de especulador que de empresario» definiéndolos, en fin, como «capitalistas de poca monta, de escasa creatividad, de raíces campesinas...».<sup>45</sup>

Este cuadro no resume, con total exactitud, la personalidad de nuestros compradores, ya que, entre ellos, encontramos una diversidad, tanto en su origen como en su trayectoria personal. Es evidente, por ejemplo, que la desamortización contribuyó a que parte de la burguesía de los negocios madrileña tuviera intereses agrarios. Sin embargo, esto no significó un abandono de los negocios sino que, al mismo tiempo que administraban sus tierras desde Madrid, seguían invirtiendo en otras actividades, incorporándose a esa nueva burguesía, moderada en política y especulativa en economía. Otros, por el contrario, sólo buscaban una base patrimonial que les permitiera presentarse a las elecciones o el puro deseo de ascender socialmente.

En definitiva, hemos de reconocer en ellos su capacidad para la inversión fácil, la especulación y el oportunismo pero, en oposición a la opinión de Tomás y Valiente, creemos que no eran ni de poca monta ni de escasa creatividad, sino que responden a las características de la burguesía madrileña. Su estrategia estuvo guiada por dos principios: la rentabilización de sus existencias en deuda pública y de su apoyo al régimen, y la revalorización de la tierra a mediados del siglo XIX. Su incorporación a la nueva élite pasaba por la propiedad de la tierra, el elemento en torno al cual gravitaba la posición social al ser tanto el medio de producción básico del país, como uno de las escasas vías de acumulación de capital.

#### 4. LOS COMPRADORES PROVINCIALES<sup>46</sup>

Un heterogéneo grupo de individuos acude a las subastas. A todos ellos les une un denominador común: poseen el capital necesario para pagar las fincas. Pero, ¿de qué ámbito social procede este capital?

A la burguesía local (comerciantes, funcionarios, profesiones liberales, militares, políticos, administradores de fincas y artesanos) pertenece el núcleo más importante de compradores provinciales, tanto por su inversión (11.675.466 reales) como por la extensión (11.811 hectáreas). Así este grupo es, junto a la burguesía madrileña de los negocios, el sector social más beneficiado por la desamortización.

44 R. HERR: *El significado...*, pág. 85.

45 F. TOMÁS Y VALIENTE: «La obra legislativa y el dismantelamiento del Antiguo Régimen», en *Historia de España de Menéndez Pidal*, vol. XXXIV, Madrid, 1971, pág. 169.

46 Los compradores de otras provincias (excepto Madrid) y los de vecindad desconocida han sido incluidos a todos los efectos en este grupo.

CUADRO 4  
PROCEDENCIA SOCIAL DE LOS COMPRADORES PROVINCIALES

Procedencia	COMPRADORES			
	Número	%	% inv. t.	% ext.
Burguesía local 160 .....	21,4	16,2	21,3	
Eclesiásticos .....	11	1,5	0,2	0,2
Nobleza local .....	27	3,6	9,4	6,6
Propietarios rústicos .....	393	52,7	10,4	20,5
Propietarios urbanos .....	113	15,2	3,4	—
Otros.....	2	0,3	2,1	2,6

% en relación a los bienes vendidos

Frente a la mayor importancia cualitativa de la burguesía local, se alza la cuantitativa de los propietarios locales de bienes rústicos lo que, por otra parte, no conlleva una mayor inversión (7.473.163 reales), pero sí una extensión similar (11.374 hectáreas). La relación entre número de compradores e inversión y extensión adquirida pone de manifiesto cómo aquellos compradores que extrañan su rentas del campo participan de una forma más modesta. Esta misma relación abunda, pero en sentido inverso, con la nobleza local (titulados e hidalgos), ya que sólo 27 individuos de esta clase invierten una cantidad importante en todo tipo de bienes (6.784.878 reales) y adquieren en fincas rústicas una extensión relativamente menos importante, 3.667 hectáreas.

Queda claro que los beneficiarios provinciales proceden, por este orden, de la burguesía local, los propietarios de la tierra y la nobleza local, mientras que otros estamentos como el eclesiástico participan de forma marginal. Veámoslo de forma más detallada.

#### 4.1. La burguesía local

En este grupo hemos incluido a aquellos sectores sociales que pueden definirse, sin demasiados problemas conceptuales, como burgueses (comerciantes, funcionarios, profesiones liberales, militares, etc.).

De todos ellos sobresalen por su protagonismo en este proceso, los comerciantes, *la burguesía local de los negocios*. Gracias a los padrones de la contribución industrial y de comercio, hemos descubierto que 50 compradores se dedicaban a estas actividades. Se dedicaron preferentemente a la tierra pasando, en algunos casos, de tener intereses puramente comerciales a agrarios.<sup>47</sup> La mayor parte de ellos (44) son comerciantes en sus diferentes variables, mientras el resto son simplemente «negociantes»: agentes de negocios

<sup>47</sup> Invirtieron 3.977.742 reales, el 5,5 por ciento de la inversión total (150.000 reales en el derecho maestro, 562.684 reales en fincas urbanas y 3.285.057 reales en rústicas, comprando con esta última cantidad, 2.928 hectáreas, el 5,3 por ciento de la extensión vendida).

(cinco) o arrendadores de impuestos municipales. Al mismo tiempo, la mayoría se concentran en sólo dos núcleos de población como Almagro (24) y Ciudad Real (12). También destaca la ausencia de pequeños industriales, prácticamente inexistentes en esta época en la provincia.

Un pequeño grupo de comerciantes de Ciudad Real aparecen entre los más importantes compradores provinciales. Se trata de *Juan Almagro*, *José Ibarrola* y *José Sotero Martínez*, más otros tres agentes de negocios que también participaron activamente como testaferros como *Manuel Caja*, *Manuel María Jordán* y *Antonio Mejía*. Al igual que ocurría en Ciudad Real, en Almagro encontramos a otro grupo de comerciantes,<sup>48</sup> si cabe más numeroso, que se caracteriza por su importante papel en la desamortización como *Julián Bautista Cámara*, *José Escobar* y *Vieja*, *Ceferino Huertas*, *José López Prado* y *Baltasar María Villarejo*.<sup>49</sup>

En 1836, cuando se inició la desamortización, la industria era prácticamente inexistente y el comercio se encontraba en un estado primitivo. A pesar de su debilidad, un reducido pero activo grupo de comerciantes participó en todos los negocios que producían acumulación de capital aún en forma primitiva (abastecimiento de la población y del ejército, arrendamiento de servicios municipales, representación de empresas nacionales, etc.). Muchos de ellos no iban a dejar escapar la oportunidad de la desamortización, tanto como negocio a corto plazo que, al tiempo, les pondrá en contacto con la burguesía madrileña. De esta manera, comerciantes de origen modesto y ligados desde los primeros momentos a la revolución (ver, por ejemplo, cómo visten y mandan la Milicia Nacional, cómo aparecen en las Juntas Revolucionarias, etc.) como Juan Almagro, José Ibarrola, José Sotero Martínez, José Escobar y Vieja, Ceferino Huertas o Baltasar María Villarejo, se incorporan a la nueva élite, debido a que todos se convierten, en mayor o menor medida, en propietarios agrarios.

Por su parte el grupo de *los funcionarios, militares y altos cargos* incluye a 42 funcionarios, seis militares y un alto cargo (el 6,6 por ciento de los compradores).<sup>50</sup> De los funcionarios, la mayor parte (29) son secretarios. De éstos, cinco lo fueron de la Diputación y los restantes lo son de ayuntamientos. También se favorecieron notablemente los que estaban en contacto directo con las oficinas de Hacienda. A éstas están ligados siete compradores, algunos de ellos muy importantes, como el almagreño *José Antonio Ceballos*, Contador de la Mesa Maestral o el primer comisionado de venta de bienes nacionales, *Pedro Sarachaga*.

Del total de beneficiarios, cincuenta son *profesionales liberales*. Se reparten entre abogados (26), escribanos (16), médicos (4), un farmacéutico, un veterinario, un procu-

48 Para todo lo relacionado con ellos nos ha sido de gran utilidad el estudio de I. SANCHEZ SANCHEZ: «Siglo XIX. Los sectores mercantiles e industriales», en *Historia de Almagro*, Ciudad Real, 1993, págs. 475-522.

49 Junto a esta burguesía comercial y de los negocios, hemos creído conveniente incorporar a los artesanos, aunque dejando claro que se trata de un nivel inferior. Engloba a siete compradores (cinco de Ciudad Real y dos de Almagro) que invierten 103.888 reales (17.520 reales en bienes urbanos y 86.368 reales en 124 hectáreas).

50 Gastaron 2.932.692 reales (el 4,1 por ciento) desglosado de esta manera: 2.410.629 reales en bienes rústicos con los que compraron 4.271 hectáreas (7,7 por ciento de la extensión vendida), 385.062 reales en bienes urbanos y 490.530 reales en el derecho maestral/dominios directos.

rador de tribunales y un agrimensor. Su participación es tan modesta que se relativiza aún más al comprobar el papel preponderante de un pequeño número de individuos, precisamente aquéllos que perfectamente pueden ser asimilables a los «PROPIETARIOS» como es el caso de abogados como *Julián Zaldívar Carrillo*, *Juan Jerónimo Ceballos* o *Agustín Salido y Estrada*.<sup>51</sup>

Por último, cabe reseñar a *los administradores de fincas*. Son cuatro compradores que hacen una inversión muy pequeña (17.115 reales por 17 fincas) y la extensión adquirida es de 33 hectáreas.

#### 4.2. El papel de la nobleza y la oligarquía del Antiguo Régimen

En primer lugar hemos de subrayar un aspecto relevante: sólo una pequeña parte de los títulos locales participan en la desamortización de la que está ausente la nobleza nacional. Pero, además de su limitada presencia, la valoración de su ausencia en las subastas debe realizarse considerando que ésta no conlleva su desaparición como grandes propietarios, ya que, en la segunda mitad del XIX, siguen copando las listas de mayores contribuyentes. Este hecho parece indicar que se limitaron a adaptarse a las medidas revolucionarias que directamente afectaban a sus patrimonios (desvinculación y abolición del régimen señorial) con el fin de superar la crisis.

Sólo tres títulos de la nobleza compran entre 1836 y 1854. Todos tienen en común los rasgos siguientes: residen en esta provincia, son títulos de segundo orden concedidos en la segunda mitad del XVIII, no son señores de vasallos, reciben el tratamiento de «Don» en los censos electorales y compran únicamente bienes rústicos. Por todo ello se asemejan más a un «rico propietario» que a un noble absentista y apoyan, de forma firme, el régimen liberal. En total, los tres titulados adquieren 54 fincas con una extensión de 263 hectáreas y una inversión de 378.506 reales. Se trata de *Fernando Palacios y Azaña* (Conde de Montesclaros), de *Rafael Acedo-Rico y Amat* (Conde de la Cañada) y de *Pedro Ignacio Valiente* (Conde de Casavaliente).

Junto a esta nobleza local titulada, participaron en la desamortización otros nobles no titulados (hidalgos) pero que, al igual que ellos, formaban parte de la oligarquía del Antiguo Régimen, entre los que destacan los siguientes: *Diego José Ballesteros Buenache*, *Nicolás Melgarejo Melgarejo*, *José Fontes*, *José María Jaraba*, *Pedro Remón*, *José Vicente Baillo*, *Juan Bautista Baillo*, *Ángel Enríquez de Salamanca*, *Joaquín Muñoz Antolínez de Castro*, *Francisco Medrano y Treviño*, *la familia Rosales*, *los Salido Estrada* y *los Ceballos*.

Sería lógico pensar, tras esta exhaustiva lista de nombres tan importantes y resonantes para la historia contemporánea provincial sobre todo a partir de 1875, que la desamortización eclesiástica fue un importante factor de continuidad social que sentó las bases del poder oligárquico. Para afirmarlo, con mayor seguridad, debemos considerar la

---

51 Invirtieron 8.040.838 reales (el 11,2 por ciento del total) repartidos de esta manera: 3.072.333 reales en el derecho maestro (sólo dos compradores), 1.105.198 reales en fincas urbanas y 3.863.307 reales en rústicas llegando a sus manos, 3.990 hectáreas, el 7,2 por ciento.

participación de la nobleza en la desamortización en su justo término. Ya vimos como 27 miembros de la nobleza local (titulada o no) invirtieron más de seis millones y medio de reales en toda clases de bienes (rústicos, urbanos u otros). La extensión que pasó a sus manos suponen más de 3.600 hectáreas. Ambas son cantidades considerables pero, no obstante, su significado es menor cuando los comparamos porcentualmente con otros grupos de compradores (9,4 por ciento y 6,6 por ciento del total de los bienes vendidos respectivamente).

Estas cifras ponen sobre la mesa un primer aspecto, *la nobleza participó de una forma sistemática en la desamortización eclesiástica* (no olvidemos que algunos invirtieron cantidades muy pequeñas). Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, la nobleza titulada (foránea y local) y no titulada seguirán copando, a pesar de su relativa participación en la desamortización eclesiástica, las listas de mayores contribuyentes por contribución territorial. Si diseccionamos algunas de estas listas,<sup>52</sup> observamos que la mayor parte de los mayores contribuyentes de la nobleza no debe su posición a la desamortización eclesiástica.

En conclusión, la continuidad de la nobleza en el régimen liberal no es obra únicamente de la desamortización eclesiástica sino de la totalidad de la revolución burguesa que dejó casi intactos los patrimonios de la nobleza. Su integración en la nueva burguesía liberal se debe, tanto a la estructura de su patrimonio (dedicación agrario-ganadera y explotación precapitalista), como a la desamortización eclesiástica en la que participan mínimamente y al conjunto de las medidas tomadas por la revolución.

### 4.3. Los «propietarios» o hacendados

El término «propietario», similar al de «terrateniente» o «hacendado», aunque muy utilizado durante el siglo XIX carece de unos perfiles definidos. Al citarlo con mayúsculas, hemos querido reforzarlo para distinguirlo, precisamente, de los pequeños y medianos propietarios, los que, de una manera u otra, trabajan la tierra (labradores) frente a los primeros que no lo hacen, aunque su base económica sean las actividades agrarias. El 9,1 por ciento de los compradores (68 en total) han aparecido en algún censo o fuente bajo la denominación de «PROPIETARIO». La inversión la realizaron básicamente en bienes rústicos<sup>53</sup> (4.695.279 reales, el 6,5 por ciento del total de los compradores), quedando en sus manos 5.005 hectáreas (el 9 por ciento), cantidades modestas pero significativas. Con esta calificación aparecen hasta 16 miembros de la nobleza local no titulada y también hallamos apellidos que serán de uso común en la Restauración así como individuos de escasa trascendencia posterior.

¿De dónde procedía el capital que les permitió participar en la desamortización?, ¿formaban parte de la «burguesía agraria» de finales del Antiguo Régimen? Tras un ex-

52 El examen se ha realizado con la de los 30 mayores contribuyentes de Ciudad Real por contribuciones directas en 1852 y la de mayores contribuyentes provinciales por territorial de 1863, las más cercanas a nuestro período y, por ello, las que más pueden recoger los efectos de la desamortización eclesiástica. *BOPCR*, núm. 97 (14-5-1852) y s. núm. (14-10-1863).

53 3.391.939 reales aunque también gastaron 596.954 reales en bienes urbanos, 702.000 reales en el derecho maestral y 4.386 reales en otros dominios.

haustivo recorrido por la biografía de buena parte de ellos, aparece un perfil similar al de los nobles, es decir, apoyo al régimen liberal y un patrimonio mixto agrario-ganadero que explotan directamente.

Si a todos éstos les sumamos aquéllos que reúnen ciertas condiciones,<sup>54</sup> resulta que este grupo engloba a un gran número de compradores (287, el 38,5 por ciento), aunque su inversión sólo significa el 14,3 por ciento del total (10.334.145 reales) repartida entre bienes rústicos (6.372.835 reales, el 12,1 por ciento de la inversión total en este tipo de bienes) de los que compran 11.119 hectáreas (el 20 por ciento); urbanos (2.617.924 reales, el 36 por ciento) y el derecho maestral/otros dominios directos (1.343.386 reales, el 11,3 por ciento). A pesar de la significación de su participación, no son los principales beneficiarios al conseguir sólo un 20 por ciento de la extensión vendida e invertir en bienes rústicos pequeñas cantidades debido, sin duda, a su escaso nivel competitivo en las pujas de las grandes fincas. Este hecho se confirma al evaluar el elevado número de fincas que adquieren (2.251, el 45,3 por ciento de las vendidas) lo que contrasta con la modestia del resto de los porcentajes.

#### 4.4. Los pequeños y medianos propietarios. Los labradores

En el concepto «labrador» se esconde una realidad enormemente diversa que nosotros limitamos aquí a aquellos individuos que, aun pudiendo ser propietarios de parcelas de tierras que cultivan directamente, se dedican también a vender ocasionalmente su trabajo como jornaleros o a cultivar las tierras de otros propietarios. De entre todos los compradores de los que conocíamos su dedicación profesional, sólo dos aparecían como «labradores». A ellos le hemos unido aquéllos que reunían algunas condiciones.<sup>55</sup> Con estos criterios, este grupo está compuesto por un total de 197 individuos, un porcentaje considerable (el 26,5 por ciento) que adquieren 567 fincas. No obstante, participan de forma marginal en la desamortización al invertir sólo el 1,9 por ciento del total (761.389 reales en rústicos y 599.686 reales en urbanos, una media por comprador de 6.909 reales) y quedarse con el 2,4 por ciento de la extensión vendida (1.366 hectáreas). Es evidente que su difícil posición económica les impidió tomar parte en las subastas.<sup>56</sup>

---

54 Son: 1) Los que tienen derechos políticos: Derecho al voto según la ley electoral de 1837 y reciben el apelativo DON, derecho al voto según la ley electoral de 1846 u ocupan cargos públicos desde Alcaldías en adelante. 2) Los que demuestran una importante capacidad económica por invertir más de 50.000 reales, aparecer en las listas de mayores contribuyentes o comprar lejos de su domicilio.

55 Son éstas: no tener derecho al voto, adquirir bienes en su lugar de vecindad e invertir menos de 20.000 reales. Además, le hemos sumado también a los que, teniendo derecho al voto según la ley electoral de 1837 o invirtiendo algo más de 20.000 reales, compran en el término municipal donde residen.

56 En este sentido, recordar que la propia Junta Provincial de Agricultura, en 1849, recordaba que muy pocos labradores poseían, además del importe de los enseres y gastos reproductivos, capital en dinero, consumiendo todas sus utilidades «en el sostenimiento de su familia» ni la facilidad para conseguirlo, a no ser «a plazos que ninguno excede del año con hipotecas seguras y formales (...) y a intereses exorbitantes que lleva envuelta la ruina del tomador el cual sobre su firma ninguna o pocas veces encuentra dinero...», Archivo General del Ministerio de Agricultura, leg. 123, 27 de diciembre de 1849.

#### 4.5. Eclesiásticos y otros grupos

Aunque pueda parecer contradictorio, algunos eclesiásticos participaron en la desamortización. Hemos localizado a once eclesiásticos que gastaron 169.756 reales (27.000 reales en fincas urbanas y 142.756 reales en 90 hectáreas), cantidades modestas pero que encubren cierta intervención del elemento eclesiástico. También aparecen un pequeño número de compradoras, el 2,5 por ciento. Estas 19 mujeres gastaron 382.629 reales (4.386 reales en dominios directos, 189.570 reales en bienes urbanos y 188.673 reales en 249 hectáreas).

#### 4.6. Reflexión final

Para descubrir la procedencia social de los nuevos propietarios, es decir, de la nueva burguesía agraria, hemos de centrarnos en aquéllos que adquieren bienes rústicos, relacionando el número de beneficiarios de cada grupo social con la extensión total que pasó a su propiedad. El nivel de compra, según su condición social, es homogéneo, aunque ligeramente superior en el caso de los propietarios, donde el 74 por ciento no llegó a adquirir más de 20 hectáreas frente al 69 por ciento de la burguesía local, lo que, en fin, prueba que la mayor parte de los compradores provinciales de bienes rústicos (el 70,2 por ciento), sea cual fuera su condición social, se limita a la adquisición de pequeñas parcelas. Por contra, sólo un 3,8 por ciento (22 compradores que adquieren más de 250 hectáreas) compran el 24,1 por ciento de la extensión vendida (13.358 hectáreas), siendo, por tanto, los mayores beneficiarios.

CUADRO 5

NIVEL ADQUISICION SEGUN PROCEDENCIA SOCIAL

EXTENSION Has.	Burguesía	Nobleza	Propietarios	Otros	Total	% ext.
-20 .....	91	4	290	20	405	3,7
20-50 .....	19	6	56	—	82	4,5
50-100 .....	11	4	19	—	34	4,3
100-250 .....	10	5	19	—	34	9,7
+ 250 .....	11	3	8	—	22	24,1
Núm. compradores y % en relación a los bienes vendidos						

De los últimos sobresalen los pertenecientes a la burguesía local. Se trata de dos comerciantes (Juan Almagro y José Ibarrola), dos funcionarios (Pedro Sarachaga y Juan Tomás Alejo Solís), tres abogados (Ramón Elípe, Julián Zaldívar y Ramón Trujillo, también fue secretario de la Diputación), un militar (el mariscal de campo, Nicolás de Minuísisin), un boticario (Clemente Ríos) y el conqueso Bibiano Hellín. En total, compran 7.018 hectáreas, el 12,7 por ciento de los bienes vendidos. Los propietarios son José Barneuo, Tomás Montalbán, José María Peña, Francisco Toledano, José Cruz Gallego, Lorenzo Fernández Yáñez, Eusebio García y José Trujillo, que compran 3.854 hectáreas, el

6,9 por ciento. Por último, tres de los grandes compradores proceden de la nobleza local no titulada (José Antonio Ceballos, José Aguilera y José Andrés Salido).

En conclusión, la burguesía que se consolida gracias a la revolución burguesa se nutre de individuos procedentes, esencialmente, de la burguesía y nobleza local, y de aquéllos que ya eran, en mayor o menor medida, propietarios de la tierra. Gracias, entre otras medidas, a la desamortización eclesiástica el rasgo básico de esta burguesía seguirá siendo el de «agraria».

### 5. LA NUEVA «BURGUESIA AGRARIA»: ¿CONTINUIDAD o CAMBIO?

La mayor parte de los beneficiarios provienen principalmente de la burguesía madrileña. Por su parte, la burguesía local invierte una cantidad de dinero considerable y consigue una buena parte de la tierra vendida, aunque ésta se reparte entre un gran número de individuos que no proceden de un mismo ámbito social.

Si hacemos un corte social y destacamos por encima del resto de compradores a aquéllos que reúnen una serie de requisitos,<sup>57</sup> resulta que el estrato superior de la nueva burguesía procede de estos grupos sociales:

CUADRO 6

#### LA COMPOSICION DE LA ALTA BURGUESIA PROVINCIAL

TIPO	COMPRADORES			
	Número	%	% inv. t.	% ext.
Burguesía local .....	137	18,4	16,0	17,9
Propietarios rústicos .....	224	30,0	16,8	8,7
Propietarios urbanos .....	44	5,9	2,6	—
Nobleza local .....	25	3,3	3,3	9,3 6,6
Eclesiásticos .....	9	1,2	0,2	0,1
% en relación a los bienes vendidos				

El grupo más importante por la inversión realizada (11.492.422 reales) es la burguesía local, seguido de los propietarios rústicos, más numerosos pero con una inversión menor (6.297.939 reales). También aparece un pequeño número de compradores pertenecientes a la nobleza local pero que realizan una importante inversión (6.736.648 reales). Como vemos, la burguesía agraria está compuesta de un heterogéneo conjunto de individuos en el que se integran burgueses madrileños, burgueses locales (comerciantes, profesiones liberales, funcionarios, militares, etc.), nobles y terratenientes locales.

En relación al Antiguo Régimen, ¿qué refleja esta composición? Significa una mera ficción de cambio, una mera prolongación de la estructura del Antiguo Régimen. La po-

<sup>57</sup> Son: los que aparecen en los censos electorales de 1839 y 1843 (ley electoral de 1837) con el apelativo DON, los que tienen derecho al voto según la ley de 1846 y los que no cumpliendo las condiciones anteriores ocupan cargos públicos entre 1836-54 o aparecen en las listas de mayores contribuyentes o invierten más de 50.000 reales.

sible refutación o confirmación de esta hipótesis no puede partir de formulaciones preconcebidas. En este sentido, no podemos dejar de reseñar que la carencia de investigaciones de base ha dado lugar a la extrapolación para La Mancha del modelo latifundista andaluz. Para no caer en este mismo error, hemos de partir del conocimiento, lo más completo posible, de la sociedad que alumbró la revolución.

Por desgracia aún son muchos los aspectos de la estructura social manchega de los siglos XVIII y XIX que faltan por estudiar. No obstante, el esfuerzo investigador de los últimos años nos permite conocer sus rasgos más importantes.<sup>58</sup>

Dada la gran relevancia de la agricultura, la sociedad del Antiguo Régimen se estructuraba en torno a la posesión de la tierra. El reparto medieval del terrazgo incidió en que gran parte de la tierra se repartiera entre propietarios colectivos ya eclesiásticos (principalmente las Ordenes Militares) o civiles (Ayuntamientos), marginando a los propietarios individuales a la escasa tierra libre, lo que provocó, sin distinción de clase (nobleza, hacendados o labradores), que la mayor parte de ellos fueran, en mayor o menor medida, propietarios de poca tierra, tendencia que se acentuó en algunas comarcas, más aptas para la ganadería.

Durante los siglos XVI y XVII, el ser o no propietarios de tierras pasó a ser un fenómeno independiente del estatus jurídico, del que participaban desde miembros de la nobleza hasta jornaleros, ya que, debido a la crisis del siglo XVII, el acceso a la tierra no dependía de la condición social, sino de la posesión del capital suficiente. Sin embargo, no se puede negar que otra buena parte de la propiedad libre, la que pertenecía a la nobleza, fue pasando a manos muertas a través de vinculaciones y cesiones e incluso aparecieron algunos grandes titulados como señores de lugares.

El fácil acceso a la tierra se fue limitando en cuanto las condiciones económicas mejoraron y se inició un importante crecimiento de la población. Esto significó una mayor presión sobre la tierra, perceptible, desde la segunda mitad del siglo XVIII y toda la primera mitad del XIX, no sólo en las frecuentes roturaciones de propios y comunes<sup>59</sup> sino también en la crítica, por la élite del Antiguo Régimen, a las manos muertas eclesiásticas. Sus deseos de tierra chocaban con la oferta, ya que, por ejemplo, en el Campo de Calatrava sólo el 14,1 por ciento de la tierra estaba en el mercado.<sup>60</sup>

58 Para el siglo XIX únicamente contamos con las aportaciones generales de L. E. ESTEBAN BARAHONA: *Agricultura y ganadería en Ciudad Real. Siglos XIX y XX*, Ciudad Real, 1991, págs. 113-127, y A. R. DEL VALLE CALZADO y A. MONESCILLO DIAZ: «Guerra y revolución liberal (1808-1833)», en *La provincia de Ciudad Real. II. Historia*, Ciudad Real, 1992, págs. 366-372. Para los siglos anteriores partimos de las apreciaciones sobre el siglo XVIII de J. DIAZ-PINTADO: *Conflicto social, marginación y mentalidades en La Mancha (siglo XVIII)*, Ciudad Real, 1987, 310 páginas, aunque nos ha sido de mayor utilidad la tesis de J. LOPEZ-SALAZAR: *Estructuras agrarias y sociedad rural en la Mancha (siglos XVI-XVIII)*, Ciudad Real, 1986, págs. 254-309, y las investigaciones sobre el Catastro de J. M. DONEZAR: *Riqueza y propiedad en la Castilla del Antiguo Régimen. La provincia de Toledo en el siglo XVIII*, Madrid, 1984, págs. 255-379, y de J. LOPEZ SALAZAR y J. M. CARRETERO: «Ciudad Real en la Edad Moderna», en *Historia de Ciudad Real*, Ciudad Real, 1994, págs. 208-259.

59 J. DIAZ PINTADO: «Presión campesina, ocupaciones y repartos de tierra en Puertollano y su comarca (siglo XVIII)», en *VII, VIII y IX Semanas de Historia de Puertollano*, Ciudad Real, 1989, págs. 275-308.

60 M. CORCHADO SORIANO: *La Orden de Calatrava y su Campo*, Ciudad Real, 1984, pág. 129. En Castilla la Nueva era el 26,8 por ciento según A. BERNAL: *La lucha por la tierra en la crisis del Antiguo Régimen*, Madrid, 1979, pág. 43.

Más difícil es reconstruir la estructura social de principios del XIX y que, sin duda, es deudora de esta evolución histórica de la propiedad. Por el contrario, sí podemos avanzar algunos datos de la estructura de la propiedad en el siglo XVIII. Según el catastro, la mayor parte recaía en manos de la Iglesia y Ayuntamientos y, en menor medida, en algunos señores de vasallos. Hasta el siglo XVIII y motivado por los mayores beneficios que se obtenían por el cultivo de la tierra, la oligarquía local (nobleza local, dones y labradores ricos) no había sentido la necesidad de presionar para acceder a la tierra, ya que, hasta ese momento, habían sido básicamente ganaderos y arrendatarios de pastos o, en todo caso, arrendatarios de tierras de cultivo. A esta élite, interclasista en su composición, se le unen aquellos miembros del estrato superior del estado general: funcionarios, profesiones liberales (algunos de los cuales aparecen entre los dones), comerciantes y labradores acomodados. A lo largo de la segunda mitad del XVIII y primeras décadas del XIX, este bloque social, heterogéneo pero unido por un deseo común, el acceso a la tierra, se lanzará primero al asalto de los bienes municipales y, más tarde, se convertirá en el sostén de la revolución liberal como vehículo de acceso a la propiedad.

De igual modo, hemos incluido entre aquéllos que deseaban acceder a la tierra o consolidar su posición a la nobleza local lo que, por otra parte, contradice las versiones tradicionales sobre el papel de la nobleza en el Antiguo Régimen. Esta visión parte de un error, la de no diferenciar entre distintas fracciones dentro de la nobleza. En esta provincia, la implantación de las Ordenes Militares evitó la formación de grandes señoríos y la alta nobleza apenas tuvo representación. Frente a esta, la nobleza local no es ni señorial, ni titulada, ni absentista ni cultivadores indirectos. La alta hidalguía ciudarrealeña y manchega, se caracteriza por ser muy activa económicamente. Sus haciendas mixtas agrícolas-ganaderas se basan en grandes ganados que pastan en tierras de las Ordenes Militares de cuyo arriendo se favorece el Estado y la nobleza titulada. Por el contrario poseen pocas tierras, aunque con una alta capacidad de labranza. Esta nobleza explota directamente sus tierras, al tiempo que controlan únicamente la vida política del marco local.<sup>61</sup> Esta oligarquía local, que no tiene nada en común con la gran nobleza titulada, y que se consolidará a lo largo del XVIII, consiguiendo algunos de ellos títulos de segunda fila,<sup>62</sup> tiene unos objetivos de clase más coincidentes con los labradores ricos que con el resto de la nobleza, y con ellos aspiran a consolidar su posición económica. Los cambios productivos del XVIII, más favorables a la agricultura que a la ganadería, significaron una reconversión de su estrategia económica, pasando a desear, con más ahínco, la propiedad de la tierra. Ante las dificultades para conseguirlo por la distribución de la misma en el Antiguo Régimen, esta nobleza local pasó progresivamente del reformismo ilustrado al liberalismo, protagonizando la

61 J. LOPEZ SALAZAR y J. M. CARRETERO: *Ciudad Real en...*, págs. 213-217. Destacan, por ejemplo, figuras como Gonzalo Muñoz Treviño de Loaisa, Alvaro Muñoz Torres o María Catalina de Torres.

62 La mayor parte de los títulos que tan frecuentemente aparecen en el siglo XIX son de finales del XVIII y proceden de esta nobleza local como Conde de Montesclaros (1766), Conde de la Cañada (1789), Conde de Casa-Treviño (1789) y Conde de Casavallente (1791). Más antiguo es el de Conde de las Cabezuelas (1690) también perteneciente a esta nobleza local.

revolución como lo demuestran algunos casos relevantes como el de Diego Medrano y Treviño.<sup>63</sup>

Junto a esta nobleza local se encontraban aquéllos que en el catastro aparecían calificados con el apelativo «don», bajo el cual se integraban algunos hidalgos, cargos públicos, profesiones liberales, labradores y comerciantes ricos que poseían capital y capacidad. Su perfil es similar al de la nobleza local, es decir, poseían haciendas mixtas ganadería-agricultura que explotaban directamente. Estos «ricos labradores» se convirtieron en los arrendatarios y administradores de los bienes de las Ordenes Militares e intentaron introducirse, a veces con éxito, en la administración local, formando junto a la nobleza local, la oligarquía provincial que vivirá la revolución. Dado que aún poseían menos tierras que la nobleza, su interés por ampliar sus propiedades es más elevado.

Tanto la nobleza local como los ricos labradores explotaban sus patrimonios bajo unas relaciones de producción precapitalistas que, finalmente, implicaron la transformación del Antiguo Régimen, ya que le condujo primero a sumarse al movimiento reformista de la Ilustración y, más tarde, a la revolución liberal.

Pero la oligarquía no quería solamente acceder a la propiedad de la tierra sino también erradicar los derechos comunales de los medianos/pequeños labradores y de los jornaleros. A lo largo del siglo XVIII, los intereses de estos labradores y los jornaleros van a chocar con los de la oligarquía a la hora de los repartos de las tierras de los pueblos y de convenir los cánones de los arrendamientos. Esta lucha por la tierra, iniciada gracias a las reformas ilustradas y la prosperidad del siglo, implica una nueva correlación social, no ya estamental, sino económica. La inestabilidad política de la primera mitad del XIX y las primeras medidas liberales favoreció la lucha por la tierra entre oligarquía y labradores que, dadas las graves dificultades (guerras, crisis, etc.) se fueron perfilando en favor de los primeros. Sólo la capa alta de los labradores pudo afrontar la compra de bienes desamortizados que, por supuesto, quedaba fuera del alcance de los labradores no propietarios y de los jornaleros.

Los únicos, no directamente relacionados con la tierra, que participaron en la desamortización junto a la oligarquía, fueron los miembros de profesiones liberales. Nos referimos a los no muy numerosos abogados, procuradores del número, médicos, escribanos, funcionarios (administradores de rentas, oficiales, etc.) o municipales que, al calor de la expansión agraria, ya habían invertido en tierras.

A ellos hemos de añadir a los comerciantes y estratos altos de los artesanos, una especie en extinción en la Edad Moderna, centrado en el pequeño mercado local. Sólo a partir de la Guerra de la Independencia fue renaciendo una modesta clase comercial en los núcleos más importantes como Ciudad Real y Almagro, dedicada al pequeño comercio, el abastecimiento del ejército, el intercambio de productos agrarios con Madrid, arrendamientos de derechos al Estado y que, a la altura de 1836, comprará bienes nacionales.

---

63 J. R. MALDONADO Y COCAT: «Diego Medrano y Treviño», prólogo a MEDRANO, D.: *Consideraciones sobre el estado económico, moral y político de la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real, 1972 (reprod. facs. de la de Madrid, 1843), págs. VIII-XII. Nacido en el seno de una de las importantes casas de la nobleza local, se forjó como militar en la Guerra de la Independencia, siendo posteriormente diputado a Cortes en 1820, ministro de la Gobernación en 1822 y vicepresidente del Estamento de Próceres en 1835.

En conclusión, la evolución social durante el siglo XVIII y primera mitad del XIX aliñó a la nobleza local (no señorial, no titulada y activa económicamente) con los labradores ricos y dones. Todos ellos tenían capital para comprar las tierras y, por regla general, se vincularon a la revolución burguesa. Junto a ellos, sólo los profesionales y los comerciantes se reúnen con ellos para participar en la desamortización (capitales y motivaciones políticas), mientras que los labradores y jornaleros fueron excluidos, de facto, por los anteriores.

La desamortización eclesiástica, como medida esencial de la revolución liberal, prueba, a nuestro modo de ver, que las transformaciones sociales de la revolución tienen raíces más profundas. Lo que, hasta el momento se suponía era una mera continuidad del Antiguo Régimen, es, en realidad, la consolidación de las transformaciones sociales que se habían iniciado mucho antes y tomaron cuerpo en la segunda mitad del siglo XVIII y primer tercio del XIX, encaminadas a la ruptura del régimen señorial y al establecimiento de nuevas relaciones de producción en torno a la propiedad agraria, sector al que seguirá ligado la nueva élite, siendo éste precisamente el rasgo real de continuidad.



# *Los museos madrileños y su público*

JUAN JOSE SANCHEZ DE HORCAJO, CARMEN ABIO VARGAS,  
AMPARO ALVAREZ IBAÑEZ, JOSE MARIA ARRAZTOA ALCASENA  
y ANA ISABEL CORCHADO CASTILLO

## I. INTRODUCCION

Tanto desde las instancias político-administrativas, como desde las demandas sociales estamos asistiendo, quizá por primera vez en la historia de nuestro país, a lo que podríamos denominar democratización de la cultura y del arte.

La preocupación constitucional se hace explícita en el capítulo 44 de nuestra Constitución al decretar que «los poderes públicos promoverán y tutelarán el acceso a la cultura a la que todos tienen derecho».

La Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo en su título preliminar afirma que «el sistema educativo español, configurado de acuerdo con los principios y valores de la Constitución, se orientará a la consecución de los siguientes fines:

... e) «La adquisición de hábitos intelectuales y técnicas de trabajo, así como de conocimientos científicos, técnicos, humanísticos, históricos y estéticos.»

... f) «La preparación para participar activamente en la vida social y cultural.»

Las demandas de acceso a los bienes culturales, por parte de todos los sectores de la población, se hacen patentes con la afluencia generalizada y a veces masiva a múltiples manifestaciones culturales o expresiones artísticas en nuestro país, en esta última década.

Dada la fuerza socializadora, expresión de la identidad histórica y la transmisión cultural de los museos, nos hemos planteado la comprobación de esta hipótesis de la democratización real de los bienes culturales o de igualdad ante la cultura en nuestra sociedad, poder constatar la tipología y el perfil social del público del arte, explorando concretamente el acceso a los museos en la capital de la nación.

En investigaciones sociológicas, tales como las realizadas por Pierre Bourdieu, sobre museos europeos (*L'amour de l'art*, Ed. Minuit, 1969), se llega a la conclusión de que el tipo de público que mayoritariamente accede a los museos pertenece a los estratos socioculturales y económicos más elevados de la sociedad. No se verifica una auténtica democratización de la cultura.

En España existe una gran deficiencia de investigaciones relacionadas sobre el tema. No existen más que impresiones colectivas generales, sin constataciones empíricas rigurosas. Esta es la causa principal que nos ha llevado a abordar nuestra investigación. ¿Se ha conseguido una auténtica democratización de la cultura?, ¿se comprueba esta democratización en los museos, como la expresión más tangible y eficaz de nuestra cultura? ¿Cuáles son los determinantes sociales y los condicionantes de la práctica cultural de visita a los museos?

El presente estudio se realizó como trabajo académico dentro de la asignatura de Sociología de la Educación y la Cultura, en el marco de la Facultad de Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Pretende aportar una visión más cercana y realista sobre «Los museos madrileños y su público». Este artículo contiene algunos de sus resultados más significativos.

No es posible averiguar quién dio el primer paso en el proceso de la acción recíproca entre arte y sociedad. Se trata de una correspondencia, de un cruce y de una ampliación o reducción mutua de las influencias, es decir, del condicionamiento del arte por una sociedad que ofrece ya componentes artísticos, y del cambio de la sociedad con productos artísticos que también son sociales. La particularidad de la relación estriba no sólo en la reciprocidad, sino también en la simultaneidad de las influencias: Un factor cambia bajo el influjo de su propia acción sobre el otro.<sup>1</sup>

Arte y sociedad están en una dependencia mutua ininterrumpida. Esto significa que se influyen mutuamente, que la sociedad es transformada por el arte, que es producto suyo. El arte cumple una importante función dentro de la sociedad que es necesario descubrir. La relación entre el arte y la sociedad es dialéctica.

## II. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACION

El objetivo fundamental y primordial planteado en esta investigación es *conocer las características socioculturales del público que visita los museos de pintura en Madrid*. Lo anteriormente expuesto en el marco teórico y la gran deficiencia de investigaciones sobre el tema en España, ha sido la causa principal que nos ha llevado a abordarlo como objeto de nuestra investigación.

Entre otras variables analizadas, destacamos la relación que existe entre las siguientes:

- El nivel de instrucción del público. Este vendrá definido por dos aspectos: capital cultural familiar y capital escolar personal.
- El nivel profesional.
- Sexo y edad de los visitantes.

## III. ENUNCIADO DE LAS HIPOTESIS

Las hipótesis de nuestra investigación fueron:

1. La frecuencia de asistencia a los museos es inversamente proporcional a la edad, a medida que aumenta ésta, disminuye la frecuencia.
2. El hábitat condiciona la cultura. Los individuos de zonas más desarrolladas presentan una mayor frecuencia a los museos que los habitantes de zonas menos desarrolladas.
3. Existe un paralelismo entre la frecuencia de las visitas a museos y el desarrollo de otras actividades culturales. En nuestro caso teatro, cine y lectura.

---

1 HAUSER, A.: *Arte y clases sociales*, Guadarrama, Madrid, 1977.

4. El nivel cultural determina la frecuencia en la asistencia a los museos y la realización de otras actividades culturales.

5. La asistencia a museos viene determinada por el nivel económico y el estatus profesional dentro del cual el individuo se desarrolla.

6. Una precoz asistencia a los museos, y un mayor interés por éstos dentro de la familia de origen, aumenta e influye a lo largo de la vida en la asistencia posterior a éstos.

7. La educación escolar robustece o modifica el *habitus* familiar.

#### IV. METODOLOGÍA

La finalidad descriptiva y explicativa del estudio ha definido la elección de una metodología cuantitativa, basada en una encuesta realizada en Madrid ciudad, complementada por una fase cualitativa, en la que se han realizado dos grupos de discusión y varias entrevistas en profundidad a expertos en el mundo del arte, con objeto de indagar y cualificar los fenómenos que reflejan los cuestionarios.

##### Características técnicas de la encuesta

*Ambito:* Madrid capital.

*Universo o población:* El universo investigado está comprendido por la suma de los visitantes durante el año 1993 de los siguientes museos: Museo Nacional del Prado, Centro de Arte Reina Sofía, Museo Thyssen-Bornemisza, Museo Sorolla y Casón del Buen Retiro, lo cual asciende en total a 3.604.141 personas.

¿Cuál es la razón por la que elegimos los museos antes mencionados? Ante el amplio abanico de museos existentes en Madrid escogimos los dedicados a la pintura por ser concretamente este tema el objeto de nuestra investigación. Dentro de éstos los cinco museos seleccionados son considerados como los más representativos por el número de visitantes y por la tipología diversa de museo.

De esta forma nos encontramos:

- Museo Nacional del Prado con 1.500.290 visitantes/año 93 como ejemplo de museo permanente.
- Centro de Arte Reina Sofía con 1.194.370 visitantes/año 93 como ejemplo de centro de arte moderno.
- Thyssen con 800.000 visitantes/año 93 como museo coleccionista.
- Casón del Buen Retiro con 66.894 visitantes/año 93 como museo monográfico.
- Sorolla con 42.578 visitantes/año como ejemplo de museo doméstico.

*Tamaño de la muestra:* Para un error de  $\pm 3$  por ciento, con un intervalo de confianza 95,5 por ciento (dos sigmas) y con unos valores presumibles de  $P = Q$ . Con estos datos el número de cuestionarios a realizar es de 1.111 mediante tabla, los cuales han sido distribuidos de forma proporcional en los cinco museos elegidos. La razón de esta decisión se debe a que el número de museos y la diferencia de visitantes entre ellos nos ha llevado a hacer una distribución proporcional para garantizar de esta forma, en

la medida de lo posible, la mayor exactitud y acercamiento a la realidad en la investigación.

Después de establecer la distribución, observamos que los museos Sorolla y Casón del Buen Retiro contaban con un número muy inferior de entrevistas, por lo tanto, el equipo consideró oportuno aumentarlo, para de esta forma obtener una información más relevante y significativa. Realizadas estas modificaciones el número de entrevistas quedó fijado en:

- Museo Nacional del Prado: 485.
- Centro de Arte Reina Sofía: 373.
- Colección Thyssen: 248.
- Casón del Buen Retiro: 51.
- Museo Sorolla: 50.

Por lo que el total asciende a 1.187 entrevistas reales. La administración de cuestionarios se realizó, abordando aleatoriamente a los visitantes a la salida del museo, del 1 al 30 de abril de 1994, tres días a la semana, distribuidos de la siguiente manera: sábado, domingo y un día laboral.

### Fase cualitativa

Después de entrevistar al público que visita los museos más representativos de Madrid hemos querido complementar la información con otras técnicas cualitativas. El objetivo de ello es hacer un análisis cualitativo de los resultados, el cual servirá de apoyo importante a las conclusiones finales. Se han realizado:

Dos *grupos de discusión*, en los cuales además de los integrantes del equipo y el director de la investigación participaron y debatieron sobre el tema en cuestión expertos del mundo del arte; pintores, directores y conservadores de museos, críticos de arte, galeristas, profesores de arte, aficionados y otros profesionales. Como técnica complementaria se han realizado *entrevistas en profundidad* a relevantes expertos en la materia.

## V. ANALISIS DE RESULTADOS

### 1. El visitante de los museos madrileños

#### a) Perfil social

Utilizando el concepto de tipo ideal de Weber<sup>2</sup> en el análisis de los datos obtenidos, podría hablarse de un tipo ideal de visitante de museos de pintura en Madrid que reuniría las siguientes características:

---

2 «La tercera especie de tipo ideal está constituida por las reconstrucciones racionalizantes de formas de conducta de un carácter particular.» ARON, R.: «Las etapas del pensamiento sociológico», Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1985.

1. Nuestro tipo ideal puede ser hombre o mujer indistintamente, tiene entre dieciocho y treinta años y vive en Madrid capital.

2. El motivo principal por el que acude al museo es porque le gusta visitar museos, y lo hace generalmente acompañado de su familia.

3. Es titulado superior o estudiante de carreras superiores, y el nivel económico de su familia oscila entre las 200.000 y 400.000 ptas. al mes.

4. Visitó por primera vez un museo entre los nueve y los catorce años y lo hizo acompañado de su familia, ya que sus padres se interesan por el arte.

5. Entre sus gustos pictóricos, Velázquez, Goya y Dalí son sus preferidos, por este orden.

6. No lee libros especializados en arte y, como término medio, visita un museo una vez cada tres meses, va al teatro en la misma proporción, lee menos de un libro al mes y va al cine dos veces cada tres meses.

7. Su opinión respecto a los museos y su público es la siguiente:

- Piensa que la mayoría de las personas que visitan museos no tienen un nivel cultural alto.
- Que visitar un museo es una forma divertida de pasar el tiempo.
- Cree que se adquieren más conocimientos sobre arte visitando museos que en la escuela.
- Lo más importante ante un cuadro para él son las emociones que le produce.
- Para apreciar una obra de arte no es necesario tener unos conocimientos artísticos previos.
- Considera imperdonable no visitar museos en una sociedad desarrollada como la nuestra.

#### b) *Preferencias de museos*

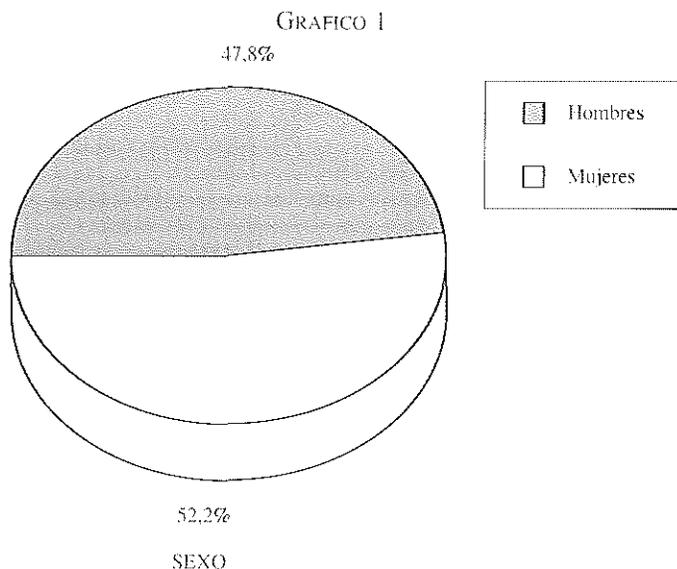
Los datos obtenidos reflejan que no existen diferencias significativas entre los visitantes de los distintos museos (Prado, Reina Sofía, Thyssen, Sorolla y Casón). Puede hablarse de un visitante «tipo» de los museos madrileños en su conjunto pero no de un tipo específico de visitante a cada museo. Como dice José María Luzón, director del Museo del Prado, «quienes vienen a Madrid a ver la colección Thyssen no se irán sin ver el Prado. El Prado puede proporcionar a esa colección muchos visitantes y el Thyssen no le quita visitantes al Prado».<sup>3</sup>

#### c) *Distribución en función del sexo*

En un análisis pormenorizado de los datos obtenidos vemos, en primer lugar, que la diferencia por sexos es casi inexistente:

---

3 *Gaceta Complutense*, núm. 102, Edit. Rectorado UCM, junio 1994, Madrid.



El hecho de que el porcentaje de mujeres sea un 4,4 por ciento superior al de hombres tiene que ver con que las personas encuestadas no han sido elegidas por un sistema de cuotas sino según salían de su visita al museo y en función de su disposición a responder al cuestionario.

Hay que destacar el hecho de que, en pareja, es frecuentemente la mujer la que responde, ya que el hombre suele desentenderse y «empujar» a la mujer a que responda. Esto contrasta con la observación que hace Bourdieu<sup>4</sup> en su investigación sobre los museos de arte europeos y su público, en la cual hay una menor representación femenina, sobre todo en las clases populares, porque los hombres responden a la encuesta debido a que es la mujer quien alega: «que responda él, que entiende más». La razón de este cambio en el comportamiento femenino puede deberse a que en los más de treinta años transcurridos desde la investigación del sociólogo francés el nivel de instrucción de la mujer europea se ha elevado considerablemente.

Pero a pesar de esta pequeña diferencia con relación a la investigación de Bourdieu, los datos corroboran su conclusión: el sexo no ejerce influencia específica en la asistencia al museo.

#### d) Distribución por edades

La primera hipótesis que formulamos en el planteamiento de nuestra investigación tiene relación con la edad de los visitantes:

4 *L'amour de l'art*, Edit. de Minuit, 1961, París.

La frecuencia de asistencia a los museos es inversamente proporcional a la edad: a medida que aumenta ésta, disminuye la frecuencia.

Lo primero que observamos es que el grueso de la población está distribuido en dos grandes grupos de edad: 16-30 años el 40,9 por ciento, de 31-45 el 36,2 por ciento (ver gráfico núm. 2), por lo que podemos afirmar que estamos ante un público mayoritariamente joven.

La explicación a este fenómeno es que la relación que une la edad y la frecuencia no hace más que traducir el efecto de la instrucción. Es decir, el hecho de que el nivel de instrucción sea más elevado entre la población joven, unido al hecho de que un alto porcentaje de los entrevistados son estudiantes hace que el efecto de la instrucción sobre la frecuencia de asistencia sea directo y más intenso.

Es significativa la escasa representación de los menores de quince años y de los mayores de sesenta entre los encuestados:

- Los menores de quince años representan tan sólo al 1,7 por ciento de los entrevistados, esto se debe a que los entrevistadores se dirigían a los grupos según salían del museo y un miembro de cada grupo respondía a la entrevista de forma espontánea sin seguir ningún sistema de cuotas. La mayoría de los visitantes menores de quince años acuden al museo con sus padres, y, en este caso, son generalmente los adultos los que responden a la entrevista, por eso, aunque el número de encuestados menores de quince años es pequeño, el número de visitantes de esta edad es muy superior.

GRAFICO 2  
DISTRIBUCION POR EDADES

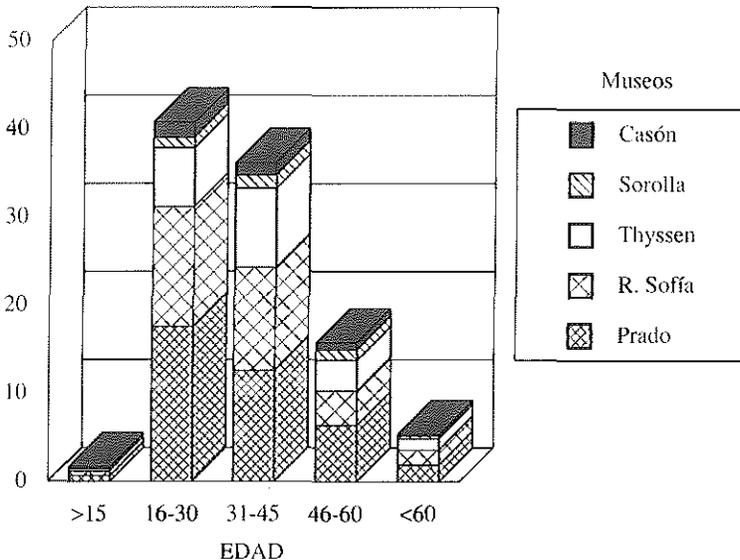


TABLA I

Edad	Prado	R. Soffa	Thyssen	Sorolla	Casón	TOTAL
< de 15 .....	0,7	0,5	0,3	0	0,2	1,7
16-30 .....	17,6	13,6	6,7	1,2	1,7	40,9
31-45 .....	12,6	11,7	9,0	1,5	1,4	36,2
46-60 .....	6,4	3,9	3,5	1,2	0,8	15,8
> de 60.....	1,9	1,7	1,3	0,3	0,2	5,5
TOTAL.....	39,2	31,4	20,9	4,2	4,3	100

- Los mayores de sesenta años representan un 5,5 por ciento del total de los encuestados. Este bajo porcentaje resulta paradójico teniendo en cuenta que la población mayor de sesenta años representa en la actualidad 19,2 por ciento de la población total, siendo, además, este sector de la población en su mayoría jubilados y disponiendo por tanto de mayor tiempo de ocio.

Una de las razones de esta escasa participación puede ser el bajo nivel de instrucción entre la población de más edad. Este descenso en el nivel de instrucción ya se hace constatable desde los cuarenta y cinco años, edad a partir de la cual el público de museos desciende considerablemente.

Por otra parte, la llamada democratización de los museos es algo relativamente reciente, que ha calado en las generaciones más jóvenes, pero que no ha conseguido acercar a los mayores al museo. Como se incluye en el texto de las VIII Jornadas Estatales DEAC-MUSEOS: «La planificación de nuestra sociedad obliga a que la educación formal se reciba exclusivamente en los primeros años de la vida, de ello se deriva que una persona entra en la madurez con unos esquemas de conocimiento establecidos, con lo que pertenecer a una generación determinada implica tener características culturales propias, y así, las distintas generaciones se diferencian en el grado de actualización de sus conocimientos. La sociedad, por lo tanto, ha de diseñar instituciones para que pueda cumplirse el derecho a la educación durante toda la vida de la persona. El museo es una de ellas.»

Respecto a las diferencias de edad entre el público de los distintos museos, en los únicos que aparecen diferencias significativas es en el Thyssen y en el Sorolla. En ambos museos, la edad del público mayoritario se eleva respecto al resto de los museos. Mientras que en el Prado y en el Reina Soffa el porcentaje más alto está en el grupo de 16-30 años, con un 17,6 por ciento y un 13,6 por ciento respectivamente, en el Thyssen y Sorolla el porcentaje más alto se sitúa en la franja de edad de 31-45 con un 9 por ciento y un 1,5 por ciento respectivamente (hay que tener en cuenta que la muestra se distribuyó proporcionalmente según la afluencia de público). Hay algunas características que parecen ir unidas a la propia definición de ambos museos y que pueden corroborar esto:

- Museo Sorolla, prototipo de «museo doméstico», según la tipología de museos de Hanhardt, es visitado principalmente en familia.
- Thyssen es el único museo que actualmente cobra entrada. Esto unido a la imagen de museo selecto que desde su creación ha acompañado a este museo, hace que la media de edad de su público aumente, aunque en líneas generales siga siendo un público joven.

En resumen, podemos decir que el público de los museos es un público joven. A pesar de que en torno a algunos museos se ha creado el mito de museo dinámico y joven (como es el caso del Thyssen y el Reina Sofía), los datos analizados demuestran que la juventud de sus visitantes no es un hecho aislado que se produzca en uno de ellos, sino un fenómeno extrapolable a cualquiera de ellos.

Algunos estudios realizados por los museos arrojan datos que contribuyen a mantener este mito. El último estudio realizado por la Fundación Thyssen-Bornemisza para conocer el perfil del visitante de dicho museo, realizado en los meses de abril, mayo y julio del 93, afirma que su público es mayoritariamente joven (el 78 por ciento tiene menos de cuarenta años).

En una entrevista concedida por María Corral, directora del Museo Reina Sofía, ella hacía referencia al tipo de público del museo que dirige con las siguientes palabras:

«Hemos hecho unas encuestas y tenemos que un 60 por ciento de nuestro público está comprendido entre veintidos y treinta años, público muy joven frente al de otros museos...» Esta apreciación es compartida por Eduardo Salas, conservador del Museo Municipal, quien al preguntarle su opinión sobre el público del Reina Sofía, afirma: «El público del Reina Sofía es un público de vanguardia, es un público más joven que el del resto de los museos... Es un museo de arte contemporáneo con exposiciones temporales que se van renovando, lo que hace de él un museo vivo, dinámico, muy atractivo para el público joven...»

Sin cuestionar la validez de estos estudios, encontramos en ellos el sesgo inevitable que se produce al centrarse en un solo museo, pues si bien es cierto que estos museos tienen un público joven, nuestro estudio comprueba que no son sólo ellos, sino todos los museos analizados los que tienen este tipo de público, confirmándose así nuestra hipótesis de partida.

## 2. Los marcos sociales del visitante de los museos

### a) *Relación entre nivel de estudios y frecuencia de asistencia a los museos y realización de otras prácticas culturales*

La posibilidad que cada persona tiene de apropiarse la obra artística es una consecuencia directa del nivel de instrucción alcanzado, de ahí que la relación que une la educación y la práctica artística sea la piedra angular de nuestra investigación, que es que el amor al arte no es una cuestión de gusto o inclinación individual, sino de aprendizaje y educación. Los datos de la tabla número 2 y gráfico número 3 así lo reflejan:

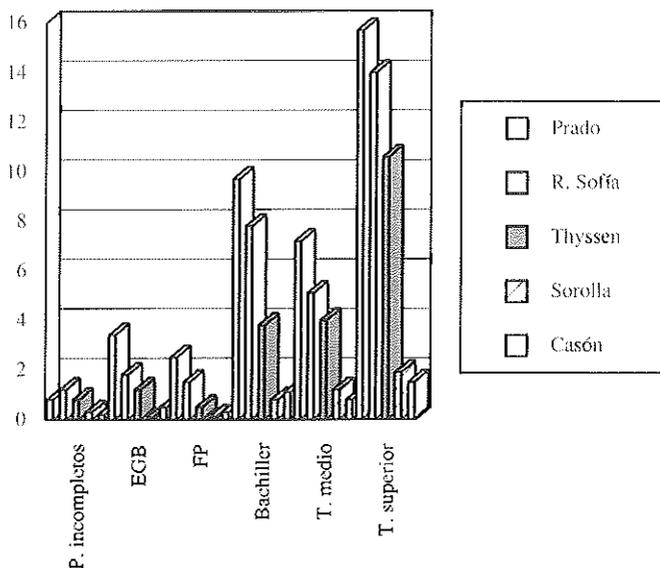
- El 43,6 por ciento de los visitantes son titulados superiores.
- Seguidos por los bachilleres con un 23,2 por ciento.
- Un 18,3 por ciento de titulados medios.

Es importante señalar que el porcentaje de titulados medios está muy por debajo del porcentaje de bachilleres. Esto se debe a que en la pregunta sobre nivel de instrucción se preguntaba cuál era el grado de los estudios terminados, así, un alto porcentaje de los bachilleres son estudiantes universitarios que en la actualidad están cursando la carrera.

TABLA 2

Nivel de estudios	Prado	R. Sofía	Thyssen	Sorolla	Casón	TOTAL
Primarios incom...	0,8	1,2	0,8	0,3	0,2	3,1
EGB .....	3,4	1,8	1,2	0,1	0,5	6,9
FP .....	2,5	1,5	0,5	0,1	0,3	4,9
Bachiller .....	9,7	7,8	3,8	0,8	1,1	23,2
Tit. medio .....	7,2	5,1	4,0	1,2	0,8	18,3
Tit. superior .....	15,7	14,0	10,6	1,9	1,5	43,6
TOTAL .....	39,2	31,4	20,9	4,2	4,3	100

GRAFICO 3  
NIVEL DE ESTUDIOS



Independientemente de esto, más del 60 por ciento de los visitantes son universitarios.

Otro aspecto destacable es que el porcentaje de EGB es un 6,9 por ciento frente a un 4,9 por ciento de FP cuando lo esperado sería que el porcentaje de FP fuese superior, ya que a medida que aumenta el nivel de instrucción, aumenta la frecuencia. La explicación a este fenómeno es que muchos de los encuestados que dicen tener nivel EGB, están cursando aún Bachiller y, por lo tanto, reciben una enseñanza relacionada con el mundo del arte, y el efecto de la educación está incidiendo directamente sobre la práctica cultural, lo que no ocurre en FP, que son estudios tradicionalmente de carácter más técnico y cuyos contenidos no incluyen áreas relacionadas con el arte. Si consideramos que la necesidad cultural se genera en la escuela, la ausencia de incentivos por parte de ésta provoca una escasa participación.

b) *Diferenciación entre museos en función del nivel de instrucción*

En la comparación por museos, se aprecian diferencias importantes en el índice de titulados universitarios, que en algunos museos como Thyssen (70,2 por ciento) y Sorolla (72 por ciento) es superior al resto de los museos (ver tabla núm. 2).

Los datos confirman la opinión de E. Salas (conservador del Museo Municipal de Madrid) que dice: «Al Sorolla, igual que al Thyssen, va otro tipo de espectador, mucho más motivado, la motivación de los que acuden al Sorolla o al Thyssen es diferente, es gente más preparada y que va a ver algo concreto.»

También Jacobo Ollero (profesor de Arte en la Universidad Autónoma de Madrid) se manifiesta en el mismo sentido: «Los individuos que van al Sorolla van a ver una cosa concreta, saben lo que quieren ver y van a buscarlo porque ya lo conocían de antes, tienen un bagaje cultural más elevado.»

El Thyssen, por su parte, es un museo en torno al cual se ha creado una imagen de calidad y prestigio, en función de su origen (colección privada, perteneciente a personas ligadas al mundo de la alta sociedad), que, junto con su breve trayectoria, hacen de él un museo atractivo con connotaciones elitistas.

Respecto al nivel de instrucción, vemos que no existe homogeneidad, confirmándose la tesis de Hauser:<sup>5</sup> «A las distintas capas de formación y, dentro de ellas, a los distintos grupos ideológicamente diferenciados, corresponden formaciones de público claramente definibles.» En nuestro estudio se aprecia esta heterogeneidad del público según su preparación y su motivación, dividiéndose en dos grupos claramente diferenciados:

- El primero, que hemos denominado «el gran público», compuesto por aquéllos que mantienen contactos esporádicos con el arte (una o dos veces, ver tabla núm. 3), y que no tienen una motivación y un gusto claramente definido.
- El segundo, denominado «público experto», que comprende a quienes se interesan de manera regular y profunda por las manifestaciones artísticas (cuatro o más veces, ver tabla núm. 3), que incluye tanto a quienes, por su profesión, tienen relación directa con el mundo del arte, como a aquéllos que se acercan al mundo del arte guiados por un interés personal y un gusto artístico definido (élites del arte).

c) *Relación entre la frecuencia en la asistencia a museos y la profesión*

Bourdieu<sup>6</sup> señala que la proporción de las categorías socioprofesionales, en el público de los museos, es casi exactamente en razón inversa de su proporción en la población global.

El gráfico número 4, confirma la tendencia señalada por Bourdieu. Así nos encontramos con categorías profesionales con gran peso en la población global y escasa representación entre la población que visita el museo:

5 HAUSER, A.: *Sociología del arte: Sociología del público*, Guadarrama, 1977, Madrid.

6 BOURDIEU, P.: *L'amour de l'art*, Minuit, París, 1961.

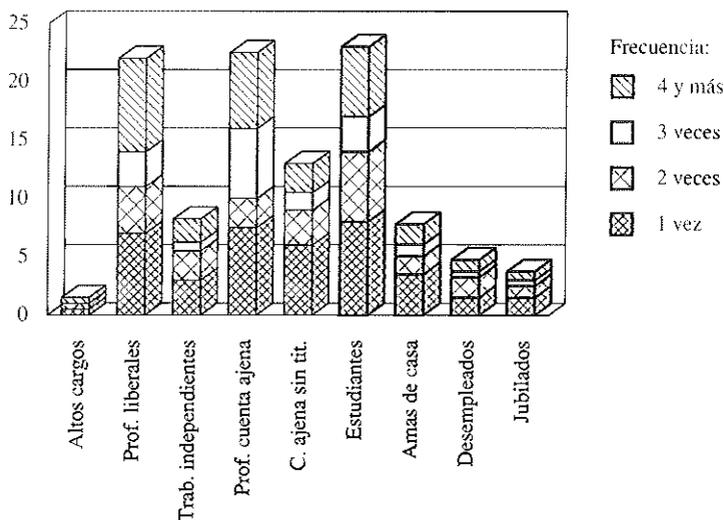
- Jubilados, actualmente en España hay un 10,5 por ciento, su representación entre los encuestados es de un 2,7 por ciento.
- Desempleados, con un peso en la población global del 7,4 por ciento, su representación es de un 3,5 por ciento.
- Amas de casa que en la actualidad son un 24,6 por ciento de la población, en la muestra representan un 5,5 por ciento.
- Otras profesiones como trabajadores independientes (comerciantes, electricistas) y trabajadores por cuenta ajena sin titulación, que también son un sector importante en la población global, tienen un porcentaje muy bajo en la muestra (7,7 por ciento y 13,9 por ciento respectivamente).

Los grupos que con mayor frecuencia visitan el museo son:

- Estudiantes (con un 23 por ciento), pero hay que tener en cuenta que el porcentaje no es constante, es mucho más alto el número de estudiantes que van una vez (gran público), que son el 8,9 por ciento, que los que van cuatro o más (público experto), que suponen un 4 por ciento. Una vez más, comprobamos que el efecto de la escuela determina la práctica cultural, aunque en muchos casos, la asistencia al museo se debe a la necesidad de realizar un trabajo académico o a una sugerencia del profesor, según apuntan los propios encuestados, más que a una motivación real.
- Profesionales por cuenta ajena (21,6 por ciento), formado por profesores, enfermeras, trabajadores sociales, funcionarios con titulación superior y media, jefes

GRAFICO 4

FRECUENCIA EN LA ASISTENCIA A MUSEOS POR PROFESIONES



de departamento comercial. Un dato a tener en cuenta es el alto índice de profesionales de la docencia que encontramos en este grupo, que hacen que la proporción se eleve.

- Profesionales liberales, con un 20,7 por ciento. Este grupo está formado por arquitectos, economistas, ingenieros, médicos, dentistas, notarios, empresarios con asalariados, etc. Es un público equitativamente distribuido entre los dos grandes segmentos en los que se divide el público del arte, el 6,9 por ciento asisten una vez (gran público) y el 6,3 por ciento, cuatro o más veces (público experto).

En síntesis, podemos decir que no hay una correlación directa entre el nivel profesional y el acceso al museo, ya que como vemos en el gráfico número 4, el número de altos cargos que han visitado un museo, en los últimos tres meses, es muy bajo: una vez, el 0,6 por ciento y cuatro o más veces, el 0,3 por ciento. Las posibles razones por las que esta proporción es tan reducida, pueden ser:

- Frecuentemente, tienen una formación más técnica.
- Disponen de menos tiempo libre debido a sus ocupaciones profesionales.
- La creciente masificación de los museos puede hacer que estos lugares sean menos atractivos para este tipo de público.

Todo esto nos hace ver que el nivel profesional no es una variable independiente de la frecuencia a museos, tal y como Bourdieu señala: «Si la edad y el nivel de instrucción son conocidos, el conocimiento de la profesión no aporta información suplementaria, este criterio puede ser considerado como independiente de la frecuencia en la asistencia al museo.»

#### *d) Relación entre el nivel de ingresos y la frecuencia de asistencia a los museos*

Hay tres aspectos muy significativos en la relación entre ingresos y la frecuencia de asistencia a los museos:

1. No van más veces los que tienen unos ingresos más elevados (+ de 400.000 ptas.), sino que son los que menos van (18,6 por ciento) de las tres categorías económicas en las que se divide la muestra.
2. Hay una gran clase media, con ingresos de 200.000 a 400.000 pesetas, que es la que tiene un mayor porcentaje de asistencia (40,6 por ciento).
3. Los que tienen unos ingresos inferiores a 200.000 pesetas van un 27,5 por ciento. Si tenemos en cuenta nuestra hipótesis de partida: «el estatus económico es un factor determinante de la frecuencia en la asistencia a museos», lo esperado en este grupo es que ocupara la tercera posición en cuanto a la frecuencia, y sin embargo, se encuentra en segundo lugar, por delante del grupo económicamente más favorecido.

Según los datos (ver tabla núm. 3), el nivel económico no está directamente relacionado con la asistencia al museo, sino que es el nivel de instrucción la variable que más claramente determina la frecuencia.

El hecho de que el porcentaje más elevado se encuentre entre 200.000 a 400.000 pesetas, puede deberse a que, en este estrato, se encuentran muchos profesionales con un nivel de instrucción superior (titulados universitarios). Además este grupo representa a la

clase media que, movida por su deseo de pertenencia a la clase alta, centra sus aspiraciones en la imitación de gustos y costumbres de las clases superiores.

Nos encontramos ante un fenómeno muy propio de la sociedad de nuestro tiempo, *el disfrute del arte como objeto de consumo*. Una clase social, ávida de prestigio social, de elevar su estatus, busca, a través de la asistencia a los museos, alcanzar cierto nivel de posesión del arte. Aunque consciente de que no puede poseer el arte como bien material (la compra de obras de arte sigue siendo potestad de una élite muy reducida y exclusiva), sí puede apropiarse del valor del arte y consumirlo a través de su conocimiento. Para Bourdieu, los museos son los lugares sagrados del arte, donde conformistas y falsos devotos van a cumplimentar un ritual de clase.

TABLA 3

INGRESOS	1 vez	2 veces	3 veces	4 o más	TOTAL
< 200.000 .....	11,1	5,2	3,4	7,9	27,5
200.000-400.000 .	13,6	10,7	5,4	10,9	40,6
> 400.000 .....	6,6	3,6	2,9	5,4	18,6
NS/NC .....	6,2	3,1	1,3	2,7	13,2
TOTAL .....	37,5	22,7	12,9	27,0	100

Javier G. de Vega (galerista, coleccionista de arte y miembro de la Asociación de Amigos del Prado), señala: «La cultura no es más que la expresión de una élite... Como en la exposición de Velázquez, había gente que estuvo siete horas haciendo cola, y viendo la exposición tan sólo siete minutos. Esto quiere decir que lo importante no es ver la exposición, sino poder contar luego que se ha estado.»

Como Hauser opina, el arte mantiene su carácter apologetico, porque continúa siendo una especie de legitimación de los privilegios de clase, que permiten la propiedad y el goce de las obras de arte, productos que están destinados a una parte privilegiada de la sociedad, a una minoría que dispone de los medios necesarios para su disfrute.

En la distribución de los ingresos mensuales por museos, en el Thyssen, el 30,2 por ciento gana más de 400.000 pesetas, respecto al 15,9 por ciento en el Prado y el 13,9 por ciento en el Reina Sofía. Se confirma la tesis anterior: el nivel económico y profesional del Thyssen es muy superior, ratificando la imagen simbólica del Thyssen como museo-

TABLA 4

INGRESOS	Prado	R. Sofía	Thyssen	Sorolla	Casón
< de 200.000 .....	30,1	30,2	20,1	30	17,6
200.000-400.000 ..	41,5	41,0	37,9	46	37,2
+ de 400.000 .....	15,9	13,9	30,2	18	21,5
NS/NC .....	12,4	14,7	11,6	6	23,5
TOTAL .....	100	100	100	100	100

símbolo, al que va gente con un estatus superior. También es necesario constatar el hecho de que, en el momento de la investigación, es el único museo que cobra 600 pesetas por la entrada, y esto puede limitar el acceso a personas de bajo poder adquisitivo.

En el Sorolla, como hemos visto anteriormente, el nivel cultural era paralelo al Thyssen, sin embargo, respecto al nivel de ingresos, no hay paralelismo entre estos dos museos. El nivel económico del Sorolla es muy similar al del Prado y el Reina Soffa.

En líneas generales, todos los museos siguen la misma tónica, confirmando que los ingresos no están necesariamente relacionados con el acceso al museo, excepto en el Thyssen, cuyo público tiene una morfología específica.

### 3. La formación de los hábitos culturales

#### a) *Importancia de la familia y de la escuela en la adquisición de hábitos culturales*

La forma y el momento en el que la persona toma un primer contacto con el arte, va a determinar su comprensión y su relación futura con la obra artística. Para averiguar esto, planteamos las preguntas números 4 y 5 del cuestionario ¿Con qué edad visitó por primera vez un museo?, y ¿con quién lo visitó? Se observa que el inicio de este público ha sido muy precoz, casi el 74 por ciento asistió a un museo por primera vez antes de los catorce años, y aproximadamente un 90 por ciento antes de los dieciocho y son la familia (43,5 por ciento) y la escuela (42,5 por ciento) los mediadores más importantes entre el individuo y el gusto por el arte.

Por tanto, la gente entra en contacto con el arte en aquellas edades en las que el proceso de socialización, tanto familiar como escolar, es más intenso (hasta los dieciocho años). Superado este período, es menos frecuente que el individuo entre en contacto con la obra de arte, porque las posibilidades reales de hacerlo son más limitadas.

Según Bourdieu:<sup>7</sup> «Los que no han recibido de su familia o de la escuela los instrumentos que suponen la familiaridad con el arte, están condenados a una percepción de la obra de arte, que reduce sus categorías a la experiencia cotidiana o al simple reconocimiento del objeto representado. Se constatan fuertes variaciones en las prácticas culturales de los individuos de un mismo nivel escolar o social, según el nivel cultural de su familia de origen. Las expectativas que el público del arte tiene ante la obra se deben a la educación recibida y a la presión difusa que el grupo de referencia ejerce, a través de la norma, a través de las instituciones que legitiman la cultura, así como de las personas de su entorno investidas de autoridad en materia de cultura.»

En la tabla número 5 vemos que, cuando los padres se interesan por el arte, el porcentaje de personas que han ido por primera vez a un museo de uno a ocho años es muy alto (22,6 por ciento), mientras que cuando los padres no se interesan por el arte, dicho porcentaje desciende considerablemente (7,3 por ciento). Con esto se pone de manifiesto la importancia y trascendencia que la familia de origen tiene como transmisora del

---

7 BOURDIEU, P.: *L'amour de l'art*. Minuit, París, 1961.

amor al arte, ya que aquéllos en cuya familia se ha generado una inquietud por el arte, son quienes siguen visitando el museo con mayor asiduidad (cuatro o más veces, 15,6 por ciento), por el contrario, cuando los padres no se interesan por el arte el porcentaje total que visitan cuatro o más veces un museo es un 9,6 por ciento.

El conservador del Museo Municipal destaca también la importancia que tiene que la persona acceda al arte desde pequeña: «La obra de arte permite miles de mensajes diferentes... El niño, al ver un cuadro de Velázquez, no le dice nada como arte, pero le llama la atención cómo iba vestido un niño en otra época, y haber visitado un museo desde niño va a hacer que le resulte un sitio familiar, y esto hará que lo vaya a visitar posteriormente, por eso creo que es muy importante la labor de la familia.»

Respecto a quienes visitaron por primera vez un museo a partir de los diecinueve años, se trata, sobre todo, de personas que no vivieron un interés por el arte en su familia (el 8 por ciento) y que han ido llevados por iniciativa propia o por la influencia de amigos, medios de comunicación, etc. Por lo general este público se convierte en visitante esporádico, pero debido a su tardía incorporación es difícil que puedan llegar a ser público experto. El crítico de arte, José Ramón Danvila, ratifica esta idea: «La formación debe empezar desde pequeño, hay que enseñar a ver arte desde la niñez, el gusto hay que empezarlo a cuajar desde pequeño para que el individuo tenga capacidad de elegir. Lo que no se puede es educar de mayor en cosas que son muy sofisticadas, como el arte, que es lo más sofisticado de la cultura.»

TABLA 5

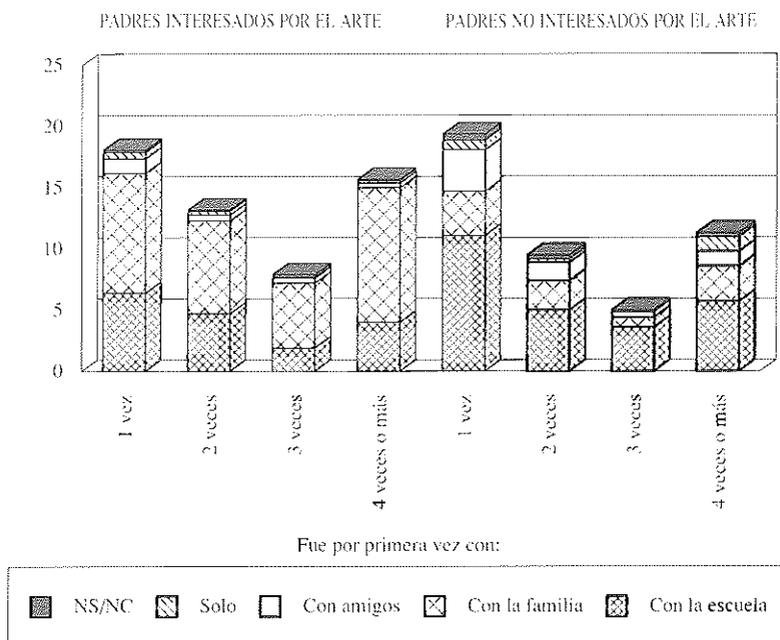
Grupos de edad	PADRES INTERESADOS ARTE					PADRES NO INTERESADOS ARTE					
	Frecuencia					Frecuencia					
	1 vez	2 veces	3 veces	4 o más	TOTAL	1 vez	2 veces	3 veces	4 o más	TOTAL	TOTAL
1-8	5,7	5,5	4,1	7,2	22,6	2,6	1,5	1,3	1,9	7,3	29,9
9-14	8,8	6,1	2,8	6,5	24,2	8,5	4,2	2,3	4,7	19,8	44,0
15-18	1,7	1,3	0,6	1,3	5,0	3,2	2,2	0,7	0,7	9,7	14,7
19-25	1,1	0,3	0,3	0,4	1,9	2,2	1,3	0,5	1,1	5,0	7,0
26-40	0,3	0	0,1	0,1	0,5	1,1	0,2	0,2	0,6	2,0	2,5
+ de 40	0,4	0	0	0	0,4	0,9	0,1	0	0,1	1,0	1,4
NS/NC	0,1	0	0	0,1	0,2	0,1	0,1	0	0,2	0,3	0,5
TOTAL	18,1	13,1	7,8	15,7	54,8	19,4	9,5	5,1	9,3	45,2	100,0

Pero si bien es imprescindible, como manifiestan la mayoría de los expertos entrevistados, que el acercamiento al arte se haga desde la niñez y a través de la familia, no podemos olvidar que la carencia familiar puede ser subsanada por la acción educativa temprana.

El gráfico muestra cómo cuando en el ámbito familiar no existe un interés por el arte, la escuela toma el relevo y se convierte en la intermediaria entre el niño y la obra: la mayoría de entrevistados con padres interesados por el arte visitaron por primera vez el museo con la familia (33,7 por ciento), mientras que cuando los padres no estaban interesados por el arte, la mayoría lo hicieron con la escuela (25,4 por ciento). Si bien, la educa-

GRAFICO 5

## INFLUENCIA DE LA FAMILIA Y LA ESCUELA EN LA FRECUENCIA DE ASISTENCIA A MUSEOS



ción escolar modifica el *habitus* familiar, lo hace como mera transmisora de conocimientos, pudiendo hacer de sus alumnos un público esporádico pero no experto. La tabla número 6 indica que de los alumnos que fueron por primera vez con la escuela y cuyos padres no estaban interesados por el arte, el 11,1 por ciento pertenece hoy a la categoría de gran público y sólo el 5,7 por ciento es público experto, frente a los encuestados cuyos padres se interesan por el arte y les llevaron al museo por primera vez, de los que el 11,0 por ciento es público experto y el 9,8 por ciento esporádico.

Lo señalado anteriormente, demuestra que la familia es un medio propicio para inculcar la pasión por el gozo y disfrute del arte, mientras que la escuela, hoy por hoy, no ha conseguido sustituirla.

Las palabras de Javier G. de Vega, coleccionista de arte y miembro de la Asociación de Amigos del Prado, son un reflejo de lo anterior: «Yo, el primer recuerdo completo de mi vida, es la visita al museo del Prado, cuando tenía cuatro o cinco años, con mi tía... Recuerdo que el suelo era de madera, no me olvidaré nunca... Me impresionaron muchísimo los niños que aparecen en *Las Meninas*, los cuadros estaban en el suelo y yo iba mirando hacia arriba, recuerdo que los niños se encontraban a la misma altura que yo, entonces empecé a preguntar sobre qué era aquello y me puse a buscar niños en los otros

TABLA 6

Con quién lo visitó	PADRES INTERESADOS ARTE					PADRES NO INTERESADOS ARTE					TOTAL
	Frecuencia					Frecuencia					
	1 vez	2 veces	3 veces	4 o más	TOTAL	1 vez	2 veces	3 veces	4 o más	TOTAL	
Escuela	6,4	4,7	1,9	4,0	17,1	11,1	5,0	3,6	5,7	25,4	42,5
Familia	9,8	7,6	5,3	11,0	33,7	3,6	2,4	0,8	2,9	9,8	43,5
Amigos	1,2	0,5	0,4	0,4	2,4	3,4	1,5	0,5	1,2	6,7	9,1
Solo	0,5	0,3	0,1	0,2	1,0	0,8	0,3	0,1	1,2	2,3	3,4
NS/NC	0,2	0,1	0,2	0,1	0,5	0,5	0,3	0	0,3	1,1	1,6
TOTAL	18,1	13,1	7,8	15,7	54,8	19,4	9,5	5,1	11,3	45,2	100,0

cuadros... Y eso mismo lo he hecho luego con mi hija, le decía: vete a buscar niños, perros, caballos... Ese es un comienzo de comunicación con la obra. Para amar los museos te los tienen que dar como un premio, no como una imposición, y eso sólo puede hacerse en la familia... No como a esos grupos de escolares que suelen ir al museo del Prado, donde los niños están aburridos, donde se dan explicaciones rápidas de algunos autores, con una visión parcial procurada por el guía.»

## VI. CONCLUSIONES

Los resultados a los que hemos llegado en nuestra investigación confirman, en su mayoría, nuestras hipótesis iniciales.

No es de sorprender el perfil social de los visitantes de museos que queda plasmado en esta investigación. Si la apreciación y el conocimiento del arte se sitúa en un estadio superior de la cultura, es lógico que se acerquen a él quienes tienen cubiertas las necesidades básicas y nivel de estudios elevados. Ellos son los que pueden inculcar y cultivar este hábito cultural de asistencia a los museos.

En la investigación se confirma claramente la determinación social del arte, condicionado fundamentalmente por el origen social y el capital cultural. La escuela aparece como instancia legitimadora y consagradora del gusto artístico, configurado esencialmente en la familia.

No podemos decir que se haya conseguido la democratización del arte. El acceso a los museos sigue siendo diferenciado y selectivo según nivel económico y cultural. La promoción divulgativa o publicitaria y fomento de las visitas de los escolares a los museos no crea el gusto estético ni la adicción al arte. Quizá en los últimos años se ha puesto excesivo énfasis en el público escolar y de tercera edad, desatendiendo otros públicos. Habrá que realizar estudios cualificados del público y de la función cultural de las exposiciones monográficas y la publicidad masiva.

Si ampliamos el ámbito de nuestro trabajo y consideramos no sólo el arte de la pintura sino todo el patrimonio artístico que tiene España —no olvidemos que es el segundo país del mundo en patrimonio después de Italia— podemos sentirnos orgullosos y obligados a conocer la riqueza artística que tenemos al alcance. Y considerando el resul-

tado de la encuesta, en el sentido de que el arte se traduce en emoción personal, y es, por tanto, una actividad agradable, qué mejor idea que sea alcanzado por el mayor número de personas posible.

Habría que conjugar armónicamente la política de enseñanza artística cualificada y la de divulgación de acceso a los museos. Fomentar el uso social de los museos, proporcionar instrumentos y actividades de acercamiento y valoración del arte.

La interrelación entre enseñanza formal y la visita al museo tiene que constituir la esencia de una educación que permita enseñar a utilizarlo y disfrutarlo.

## VII. BIBLIOGRAFIA

- ABBEEY, D. S., y CAMERON, D. F.: *The museum visitor, survey design*, Royal Ontario Museum, Toronto, 1959. *The museum visitor 2: survey results*, Royal Ontario Museum, 1960. *The museum visitor 3: supplementary studies*, Royal Ontario Museum, Toronto, 1961.
- ALVAREZ, J. L.: *Sociedad, Estado y Patrimonio Cultural*, Espasa Universidad, Madrid, 1992.
- ASENSIO, M.: Educación cultural en una nueva estructura del museo, Museo Nacional de Escultura, Valladolid, 1988.
- BARR, A. H.: *La definición de arte moderno*, Alianza, Madrid, 1989.
- BAZIN, G.: *El tiempo del museo*, Daim6n, Barcelona, 1969.
- BESSET, M.: «Obras, espacios y miradas. El museo en la historia del arte contemporáneo», A & V Monografías de Arquitectura y Vivienda, 39 (1993), págs. 4-15.
- BOURDIEU, P. y DARBEL, A.: *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Minuit, París, 1961.
- BOURDIEU, P. y SILBERMAN, A.: *Sociología del arte*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
- CARTER, G.: «El visitante de los museos como individuo», *VII Jornadas de Departamentos de Educación y Acción Cultural de los Museos*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1992.
- DUVIGNAUD, J.: *Sociología del arte*, Península, Barcelona, 1969.
- DORFLES, G.: *Las oscilaciones del gusto*, Lumen, Barcelona, 1974.
- GARCIA BLANCO, A.: *Didáctica del museo. El descubrimiento de los objetos*, Ed. de Tore, Madrid, 1988.
- GUALLAR, I.; BURGOS, C.: «La investigación pedagógica de los museos», en *II Jornadas de los Departamentos de Educación en los Museos*, Zaragoza, 1983.
- FULLEA GARCIA, F.: *Programación de la visita escolar a los museos*, Escuela Española, Madrid, 1987.
- HAUSER, A.: *Arte y clases sociales*, Guadarrama, Madrid, 1977.
- *Sociología del arte. Sociología del público*, Guadarrama, Madrid, 1977.
- *Fundamentos de sociología del arte*, Guadarrama, Madrid, 1975.
- GOMBRICH, E. H.: *Ideales e ídolos*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- Hudson, K.: «El museo como centro social», en *Letra Internacional*, 15-16 (1989), págs. 73-76.
- LAVADO, P. J.: «Etapas de la difusión cultural y educativa de los museos», *Actas ICOM-CECA 85*, Barcelona, 1988.
- LEON, A.: *El museo: teoría y práctica*, Cuaderno arte Cátedra, Madrid, 1986.
- LUKACS, G.: «El arte como autoconciencia de la evolución de la humanidad», en *Proleg6menos a una estética marxista*, Grijalbo, Barcelona, 1969.
- MINISTERIO DE CULTURA: *VIII Jornadas Estatales DEAC-MUSEOS*, Madrid, 7 al 10 de noviembre de 1991, Ed. MEC.

- *La cultura en España y su integración en Europa*, Madrid, 1993.
- MOLES, A.: *Teoría de los objetos*, Gustavo Gili, Barcelona, 1975.
- MONREAL AGÜSTI, L.: MONREAL Y TEJADA, L.: «La pintura en los grandes museos», *Enciclopedia Planeta de los Museos*, Madrid, 1982.
- MONTANER, J. M.: *Nuevos museos, Espacios para el arte y la cultura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1990.
- OLOFSSON, U. K.: *Les musées et les enfants*, Unesco, París, 1979.
- PASTOR HOMIS, M.ª I.: *El museo y la educación en la comunidad*, CEAC, Barcelona, 1992.
- PANOFSKY, E.: *Architecture gothique et pensée scholastique*, Minuit, París, 1967.
- PLEJANOV, Y.: *Arte y vida social*, Fontamara, Barcelona, 1974.
- READ, H.: *Arte y sociedad*, Península, Barcelona, 1973.
- SALAS LÓPEZ, F.: *El museo cultura para todos*, Secretaría General Técnica, MEC, Madrid, 1980.
- SANCHA DE HORCAJO, J. J.: *Escuela, sistema y sociedad*, Libertarias, Madrid, 1991.
- *La cultura, reproducción o cambio*, CIS, Madrid, 1979.
- STEINER, G.: *Presencias efectivas*, Destino, Madrid, 1991.
- TREPAT, J.; MASEGOSA, J. J.: *Cómo visitar un museo*, CEAC, Barcelona, 1991.

MORAL PUBLICA  
Y REGENERACION ETICA



# *Presupuestos históricos para el análisis de la corrupción*

JOSE GUTIERREZ ALVAREZ\*

Esta aproximación reflexiva a los presupuestos históricos, para el análisis de la corrupción, no tiene la pretensión de originar polémica, tiende a situar nuestro punto de vista, por eso me libraré de convertirlo en un escaparate de agresiones.

No nos planteamos la justificación histórica del tema, y si miramos al pasado, no por ello olvidamos al presente. Mas como éste no es momento propicio, ni palenque adecuado, para debatir conductas, por necesidad cronológica hacemos punto final de la historia reciente, sin que ello signifique cancelar la cuestión. No hay un problema aquí de análisis, de metodología para la investigación, sino de acierto en la elección dentro de las limitaciones temáticas que nos hemos fijado.

## LA PRENSA, EL SUFRAGIO CENSATARIO Y LA CORRUPCION

Algunas veces, si bien raras, los españoles nos postramos ante algunos periodistas como si fueran taumaturgos o salvadores nacionales. La prensa es una fuerza dentro del Estado y va creciendo. Mesonero Romanos veía en el periodista, de pluma bien cortada, una potencia social que quita y pone leyes, y acaba preguntando: «¿Qué enigma es éste de la moderna sociedad que se deja conducir por el primer advenedizo; que tiembla y se conmueve hasta los cimientos a la simple opinión de un hombre osado?»<sup>1</sup> Rico y Amat reconoce que se agiganta la figura del periodista y llama a este gremio, *los campaneros de las iglesias políticas* a quienes miman los gobernantes porque los necesitan.

*El sufragio censatario*, al limitar los derechos de representación, a quienes acreditan una renta determinada, confería el poder político a una minoría. La riqueza, bien estática, vinculada a las familias de estirpe aristocrático, bien riqueza en movimiento: industria, comercio y banca, confería todas las dignidades, además de ser índice de distinción y baremo de responsabilidades políticas. Con el voto censatario se afianza el régimen de las clases medias, se marginan las clases trabajadoras y se fomenta el ansia de riqueza. En vez de disminuir las diferencias, aumentaban las discriminaciones, debido a su prolongada vigencia. Se construía el Estado a base de minorías rectoras.

---

\* Universidad Complutense.

1 RAMON DE MESONERO ROMANOS: *Tipos y caracteres. Contrastes. El periodista*, Ed. Atlas, Madrid, 1967, pág. 238.

En la España del siglo XIX la falsificación electoral, con el sistema censatario o con el sufragio universal, tuvo características propias en torno a las manipulaciones y el caciquismo: amaños, coacciones sobre los electores y alteración de las actas.

Fue el *caciquismo* la institución más viciada y deplorable del parlamentarismo español. Esta compleja organización convertía en abuso el sistema mismo. Transformado el cacique en el «guardián del convento político de cada pueblo» por Rico y Amat en el *Diccionario de los políticos*, ha pasado a la literatura política con un perfil basado en la falta de doctrina y en el designio de insistir y perseverar en la captación de voluntades. Con las reiteradas coacciones despóticas sobre los electores, la verdad de las cifras quedaba en entredicho y los hábitos electorales corrompidos se extendían a otras manifestaciones de la vida, tal como ha quedado reflejado en la literatura costumbrista, como en *Ayer, hoy y mañana* de Antonio Flores.

El sufragio censatario favorecía la consolidación del régimen de las clases medias, tesis que sostenían los doctrinarios españoles, como sus maestros los franceses. Se disponían a instalarse en el poder después de cancelar el proceso revolucionario. A pesar de la diversidad de componentes de esta clase media y de los elementos heterogéneos, integran una conjunción de intereses. Obtienen sus ingresos por la especulación, el agio y los negocios a gran escala; entre ellos está el duque de Riansares, casado con la reina María Cristina. El acceso al empleo en la función pública constituía un medio de ascenso. Aparece una nueva aristocracia, que se traduce en las relaciones sociales, en la ostentación y en el lujo.

En una época de expansión urbana el cacique tiene un papel dominante en las ciudades y los políticos manipulan el gobierno municipal a través de estos clientes urbanos: se suministraba aceite malo para los faroles de las calles y se cambiaban las guardias de consumos para dejar paso libre al cargamento de los amigos. Desde los Ayuntamientos se protegía del recaudador de impuestos a los amigos. El novelista Juan Valera escribe que en el Ayuntamiento de Málaga los concejales sólo se preocupaban de su propio provecho. «Si va uno a pie, escribe, se hunde en polvo, en lodo o en basura a cada paso».<sup>2</sup>

## EL P. CLARET: UN CONFESOR POLEMICO

Debido a las dificultades políticas, derivadas de las malas relaciones de la pareja real, sobre el trono de Isabel II se abate la resaca de rencores e intrigas, que hace surgir un tropel de contradictorias reflexiones. Cortesanos y clérigos gravitan pesadamente sobre la política con el inevitable quebranto para la corona. Cada día se hace más frecuente la influencia de la reina madre y de su marido, del grupo de amigos del rey consorte, con su confesor el P. Fulgencio a la cabeza; la presión que ejerce el confesor de la reina, P. Antonio María Claret, que confunde los asuntos espirituales con los negocios públicos. También Sor Patrocinio, la monja de las llagas, milagrera, fantástica y amiga del rey, tenía un gran peso en la corte.

---

2 *Epistolario de Valera y Menéndez Pelayo*, Madrid, 1930, pág. 187.

La idea sobre la construcción del nuevo orden, sostenida por Pidal y Mon y el marqués de Viluma tiempo atrás, se convierte en realidad en 1857 de la mano del P. Claret. El actúa como aglutinante de un grupo que recuerda la imagen caricaturesca descrita por Pérez Galdós. Ha sido calificado, no sin motivos sobrados, como hombre sutil y enigmático, que después de alcanzar su alta jerarquía en 1849, como arzobispo de Cuba, fracasó en la isla donde mantuvo, a veces, una lucha enconada, que resultaba imposible de disimular, con el capitán general J. Gutiérrez de la Concha.

En 1857 llega a Madrid como confesor de la reina, merced al favoritismo de la corte. En este nombramiento, llevado a cabo entre bastidores de palacio, se advierten afanes ajenos a la dirección espiritual. Es preciso decir que volvía fracasado de Cuba, donde una ofensiva de prensa de oposición al arzobispo se despliega en todos los tonos. Cuando llega a la corte se soslaya el fracaso cubano, se arrecia en las loas y se subraya a destiempo su adhesión y simpatía hacia la joven reina.

Instalado en el río revuelto de palacio, vivero entonces de escándalos, mantiene un trato difícil con radicales y liberales, que le convierten en blanco de sus ataques. Modelo perfecto del prelado medieval en su intolerancia, pedía a la reina que eliminara del gobierno el liberalismo.

En cuanto a la provisión de obispos, por petición de la reina, procuró encargar del gobierno de las diócesis a hombres de su hechura, entre clérigos de segunda fila.<sup>3</sup> El profesor Cuenca Toribio habla de la mediocridad de la veintena de obispos nombrados entre 1861-1863 bajo la supervisión del confesor de Isabel II.

El P. Claret terminó concitando contra sí una suma de oposiciones de fuera y de dentro de palacio, siendo evidente que su popularidad decae. Había arraigado un sentimiento hostil contra él entre los grupos políticos más distanciados de palacio, por las manifestaciones a favor de la reacción carlista. Este sentimiento se hizo más hondo cuando presionó a la reina para que no reconociera el reino de Italia. Aparecía esa hostilidad en la profusión de folletos, historietas, cantares y alegorías, que se distribufan por Madrid. En las tabernas de los barrios modestos y en los talleres de artesanos no faltaba la imagen del prelado confesor «intransigente, solapado y ambicioso».

En el escrito autobiográfico *El consuelo de un alma calumniada*, publicado en 1864, se yergue con superlativa evidencia la amargura del derrotado que ve algo maligno detrás de sus fracasos, al no percibir su disonancia con la realidad y usar mal, con exceso e indebidamente, la influencia en el gobierno. Es verdad que grupos liberales se ejercitaban, a veces, en la crítica combativa, no siempre superficial, de la situación en la corte del virtuoso, después santo, P. Claret.

## DONOSO CORTES Y LA DICTADURA

La escuela católica de Joseph de Maistre y de Lamennais, que logró poca influencia en España, tiene en Donoso Cortés el discípulo más brillante. Aristócrata de espíritu y tí-

---

3 SAN ANTONIO MARIA CLARET: *Escritos autobiográficos y espirituales*, edición dirigida por José María Viñas, BAE, Madrid, 1959, pág. 365.

tulo, converso de sus excesos de juventud, defendía una España cómoda y a veces utópica, en la que no hubiera contradicción entre los principios y las realidades. El arrebatado subjetivista por lo misterioso y sublime lo expresa Donoso Cortés, casi siempre, relacionándolo con el cristianismo.

Como heredero del conservadurismo clerical francés, pretende salvar la dictadura de Narváez y todas las dictaduras, como muchos años después la nueva cultura socialista sostenía y amparaba la dictadura soviética. Este fervor represivo es la máscara anacrónica del milenarismo Estado de conquista y dominio. «La cuestión no es dictadura o libertad, escribe Donoso, sino dictadura de la revolución o dictadura del gobierno.»<sup>4</sup> El fantasma de la revolución continuaba proyectando su espectro sobre este escritor conservador, que percibe la dictadura como una situación continuada y no por un breve período para salvar situaciones de grave peligro, como los magistrados romanos, designados con plenos poderes por un tiempo máximo de seis meses.

El Estado de Donoso es poco compatible con las discrepancias; es el Estado que surge de la conquista que duró ocho siglos; un Estado belicoso, incapaz de la asimilación humana, como lo prueban las expulsiones de judíos y moriscos en los siglos XV, XVI y XVII y la emigración de los liberales huyendo de las cárceles de Fernando VII.

## LA ERA DE FRANCO. LA IGLESIA CAUTIVA

Entre las fuentes específicas de la Guerra Civil española, ocupan un lugar destacado los *catecismos patrióticos*, que popularizan y divulgan la adhesión a la rebelión militar, como el de Menéndez Reigada, religioso dominico. En julio de 1936 la Iglesia adoptó una actitud casi sin titubeos, con excepciones contadas. La expresión *guerra santa, cruzada*, que figura en los catecismos patrióticos, se ha convertido en un término polémico y a veces equívoco, dio motivos a rupturas y tensiones graves al alcanzar el delicado plano de las conciencias.

La Guerra Civil conoció los efectos políticos de estos catecismos, que tenían mucho de ficción verbal y tautología. En ellos descansa una filosofía, que es una mística, y en el fondo, un enlace con los reinos de aquella España medieval árabe y cristiana, en la que la espada era siempre la última razón de Estado. Nos orientalizábamos en el misticismo y en la violencia, dos arcos del círculo de la filosofía que se había originado en Alejandría, que con frecuencia van juntos en las culturas semíticas.

La idea no era nueva, venía de la Guerra de la Independencia española de 1808, cuando se demonizaba a Napoleón y ahora la hace suya Menéndez Reigada, que como un nuevo Séneca intenta crear un nuevo sentido moral en el pueblo, además de atribuir malevolencia diabólica al bando republicano. Las tesis de Menéndez Reigada, así como las de otros eclesiásticos, como Castro Albarrán, corren de libro en libro y sus nombres reciben un acatamiento casi religioso.

4 Cfr. R. FERNANDEZ CARBAJAL: «Las constantes de Donoso Cortés», *Revista de Estudios Políticos*, XCV, 75-109.

Aquel modo nuevo de hacer la guerra en las mentes, con la difusión de estos escritos o de otros análogos, cuyo motivo central lo constituye el tema religioso, entonces muy caliente, pone de manifiesto la tensión emocional suscitada por aquel acontecimiento bélico.<sup>5</sup>

La Iglesia, que legitimó la Guerra Civil y después el franquismo, estuvo estrechamente vinculada al régimen desde 1939 hasta el decenio de 1960, cuando por la fuerza del Concilio Vaticano II, experimentó un profundo cambio hacia una mayor independencia. Pero tuvieron que pasar treinta y dos años de la era franquista para que la Iglesia abordara solemnemente el tema del perdón. Hasta entonces había asumido la reconstrucción espiritual de España, a partir de los términos «Cruzada» y «Glorioso Alzamiento Nacional», como aparece en multifacéticas publicaciones en las que no se advierten muy serios esfuerzos para objetivar problemas de naturaleza política. Prestaba apoyo expreso al sistema político, a cambio quedaba en sus manos velar por la ortodoxia doctrinal.

Muchos obispos rehuían toda posibilidad polémica con el régimen, renunciando a las denuncias y asumiendo una actitud cerrada a todo lo que significara cambios e innovaciones. La provisión de diócesis vacantes, con clérigos dóciles, contribuyó a que la Iglesia diera de lado problemas como la huelga, el contrabando y los sindicatos, que no eran simplismos elaborados por la propaganda.

El apoyo permanente y decidido al régimen nacido de una rebelión militar, que marginaba a media España, es una de las sombras que ofrece nuestra reciente historia. Durante el tiempo de guerra la Iglesia acompañaba la vida cotidiana del régimen con celebraciones religiosas en iglesias y catedrales. El Fuero del Trabajo era visto como la aplicación concreta de la encíclica *Rerum novarum* a España y el Frente de Juventudes era para el obispo de Madrid-Alcalá, Eijo y Garay, la «obra predilecta del régimen», que debía ser para los católicos españoles «la institución más atendida» del nuevo Estado.<sup>6</sup> Este obispo halló encaje perfecto para sus ideas en el totalitarismo falangista y durante años cimentó sobre él discursos y escritos.

El impacto de la llegada al Ministerio de Información y Turismo de M. Fraga en 1962 —gobierno del primer plan de desarrollo— se hizo notar en la vida política. Parte del clero se abre entonces a nuevas corrientes, superando resistencias de la jerarquía. Al mismo tiempo el Concilio Vaticano II fue capaz de acelerar más allá de los hechos los fenómenos profundos del cambio, pese al menguado apoyo que tuvieron en los obispos, ya que únicamente el 10 por ciento de éstos estaban dispuestos a modificar sus relaciones con el régimen político.

La nueva posición política de la Iglesia española quedó fijada en la primera Asamblea Conjunta de Obispos-Sacerdotes, celebrada en Madrid en septiembre de 1971. El debate que se suscita sobre la Guerra Civil, acaba con muchos años de sumisión, al enderezar las ambigüedades que torcían las razones. Se reconocían humildemente negligencias y se pedía perdón por no haber sabido intervenir como ministros de Dios en la guerra fratricida de 1936-1939.<sup>7</sup>

5 Cfr. IGNACIO C. MENENDEZ REIGADA: *Catecismo patriótico español*, Imprenta Comercial, Salamanca, S. A.

6 JUAN JOSE RUIZ RICO: *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*, Ed. Tecnos, Madrid, 1977, pág. 93.

7 MONDADORI (Ed.): *Pro e contra Franco*, Milán, 1972, págs. 99 y ss.

Para algunos sectores eclesiásticos resultaba inquietante el que no se adoptaran posturas claras contra la censura, sindicalismo vertical, prohibición de las huelgas y el contrabando. Tal vez porque la Iglesia, la institución de mayor continuidad histórica, sabía por la experiencia de veinte siglos, que al no tener duración ilimitada los regímenes totalitarios, era de alta prudencia situarse a caballo entre un gobierno y otro venidero. Eran los años sólidos del nacional-catolicismo. Hasta los años de 1960 el clero de todas las categorías, secular o regular, jerarquías o simples párrocos, se movían con grandes precauciones, salvo excepciones contadas, entre las que destaca Angel Herrera, obispo de Málaga. La mayoría de los obispos callaban o no se les oía. Herrera fue uno de los que hizo oír su voz discrepante contra los abusos de la Ley de Prensa de Arias Salgado. También protestó el obispo de Málaga, forzado por la presencia de los movimientos apostólicos en el mundo obrero, contra el sindicalismo vertical, petrificado en el aislamiento. Legitimó moralmente la huelga en 1953, en tiempo de exaltación del régimen, cuando cada obispo era un Robinson en su isla y cada individuo un Robinson dentro de su grupo. El profesor Sánchez Jiménez refiere que Carrero Blanco expuso al obispo Herrera el peligro que nacía de sacerdotes y militantes engañados por «peligrosas ideas marxistas».<sup>8</sup>

También constituye un caso singular la carta pastoral *El pan nuestro de cada día* de V. Enrique y Tarancón, publicada en marzo de 1950, donde pone el acento en la denuncia de los abusos en materia de racionamiento. Conviene retener esa fecha y no perder de vista la carta —cuyo eco en la mentalidad de los católicos fue grande— al analizar las razones políticas por las que retuvieron tantos años en la pequeña diócesis de Solsona a este obispo, cuyo influjo posterior en la vida de la Iglesia iba a ser determinante.

## CACERIAS Y FAVORES

En los años cuarenta hay que construir el Estado, anclar el nuevo régimen y ocuparse de la recuperación económica. Debido a la situación de carestías, el fenómeno dominante que subyacía en el primer franquismo, era que todo en España se obtenía gracias al tráfico de influencias y a los favores del amigo, desde un teléfono a un permiso de importación de tractores. Por eso, de acuerdo con la mentalidad rural de la época, el regalo solía preceder al favor.

Las cacerías de Franco se convertían en bolsas de negocios, donde se anteponían los intereses de los grupos. A ellas asistían desde aristócratas, que no transigían con el régimen, hasta importadores estraperlistas.<sup>9</sup> Eran pretexto para pedir favores, exenciones de tributos y permisos de importación. Ante todo, en este mundo de corrupción y favores se cuentan, según el general Franco Salgado-Araujo, personas «que explotan sus cargos de-

8 Una obra fundamental de la historiografía española sobre el cardenal Angel Herrera Oria, es la del profesor JOSE SANCHEZ JIMENEZ: *El cardenal Herrera Oria: pensamiento y acción social*, Ed. Encuentro, Madrid, 1986.

9 FRANCISCO FRANCO SALGADO-ARAÚJO, teniente general: *Mis conversaciones privadas con Franco*, Ed. Planeta, Barcelona 1976, pág. 164.

dicándose a negocios, algunos hasta contrabando, valiéndose de la influencia oficial para que no les pase nada cuando se descubra algo».<sup>10</sup>

Si el escándalo Matesa, por el uso fraudulento del crédito oficial, adquirió grandes dimensiones en el verano de 1969, fue porque surge cuando se estaba produciendo la lucha por el poder dentro de aquel gobierno pluralista en comportamientos políticos. Los verdaderos contornos del problema Matesa eran los ministros del Opus Dei.

## IGNORANCIA Y ARROGANCIA EN EL NUEVO SANTO OFICIO

Para cimentar el tratamiento objetivo del giro introducido en la Iglesia, bajo el pontificado de Juan Pablo II, hay que convenir, con la opinión más generalizada, que este cambio se resiente de desfase con alguna de las más agobiantes exigencias de la actual coyuntura histórica.

El nuevo pontificado abarcó la renovación y protagonismo pujante de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sucesora del ex Santo Oficio, represora del pluralismo teológico, en cuyos procesos, según el teólogo B. Häring, no existe garantía procesal del acusado. La era del actual pontificado se estrena bajo una fuerte presión doctrinal correctora del Concilio Vaticano II. El Papa propició la promulgación de disposiciones de carácter doctrinal sobre cuestiones sometidas todavía a debate. Así el magisterio viró bruscamente a la derecha.

Al amparo de este dicasterio, en el que se advierte, en algunos de sus miembros, la adecuación perfecta entre ignorancia y arrogancia, según un sabio cardenal, se ha instrumentalizado la palabra *magisterio* para uso político. El principal bagaje de estos teólogos, abonados a dar tropezones, por no tener una idea clara del mundo donde viven, fue el espíritu doctrinal, estrecho y vengativo, que está acabando con aquellos movimientos teológicos, nacidos allá por los conciliares años sesenta. En estos momentos es una utopía querer un máximo de uniformidad, sin crear una Iglesia de exclusiones. Ya en vida de Pablo VI, desde esta congregación se pretendió silenciar la teología que la mayoría conciliar terminó compartiendo. La vida intelectual y los progresos del Concilio se ven frenados por el enervamiento que produjo en determinados representantes de la actual Congregación para la Doctrina de la Fe, el Concilio en sí, por la derrota de su concepción de la Iglesia. El tono y la forma desmesurados, reflejan la creciente tensión ideológica, aparte del clima pasional anclado en posiciones negativas.

Varios teólogos que llevaron el peso del Concilio Vaticano II, fueron personalmente combatidos, además de sufrir vejaciones. Basta recordar el caso de Bernhard Häring, cabeza pensante de primera fila, fecundo en publicaciones sobre teología moral, cuyo libro *Libertad y fidelidad a Cristo* se ha convertido en texto en la mayoría de los Seminarios del mundo. El propio Häring nos ha dejado el relato pormenorizado, en el que se apuntan los perfiles doctrinales de los procesos a que fue sometido, diez años después de

---

10 FRANCISCO FRANCO SALGADO-ARAÚJO: o. c., pág. 37.

clausurado el Concilio.<sup>11</sup> Ocurre con un hombre estimado y consultado por los Papas Juan XXIII y Pablo VI y uno de los personajes clave del Concilio.

En febrero de 1979, tras la tercera intervención quirúrgica para extirparle un tumor maligno en la garganta, que presagiaba una muerte cercana, y dos horas de cruel interrogatorio en el palacio del Santo Oficio, se negó a firmar una declaración servil que le proponía el secretario, arzobispo Jerónimo Hamer, columna del nuevo Santo Oficio.

El teólogo holandés E. Schillebeeckx, perito conciliar, enraizado en la tradición tomista, fue condenado por algunas afirmaciones sobre la humanidad de Cristo y su salud quebrantada por acusaciones de mala fe. El nuevo Santo Oficio aplica la mano dura y suspende a Hans Küng en la docencia. Este perito conciliar fue acusado de falsear la fe en el tema de la infalibilidad de la Iglesia.

## PROCESO A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACION

Cuando estalla el momento grave de la teología de la liberación, su fundador G. Gutiérrez fue llamado a Roma por el cardenal Ratzinger, para responder de las acusaciones de marxismo y herejía, preparadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe que, de acuerdo con Häring, que lo acompañó en aquella visita, denotaban un maldud diabólica o una increíble y arrogante superficialidad.

En esta línea de actuación podemos recordar un hecho muy conocido. El mundo estero pudo contemplar estupefacto la humillación a que era sometido Ernesto Cardenal por Juan Pablo II en su visita oficial a Nicaragua. Es posible que la presencia de sacerdotes católicos en los gobiernos revolucionarios sandinistas fuera un error político, sobre todo visto ahora desde nuestra corta perspectiva histórica actual, pero en aquellos momentos E. Cardenal suavizaba las tensiones entre la Iglesia y el Estado.

De todos los movimientos de la teología de la liberación el más popular es el brasileño, señaladamente en su máximo representante el franciscano Leonardo Boff, porque su teología es la interpretación evangélica de la práctica religiosa de las capas populares del Brasil. Las interferencias políticas y los conflictos extrateológicos azotaron a Boff, y cuando la paz no se hacía tuvo que secularizarse, pese a que la Iglesia local le apoyaba solidariamente en las personas de los cardenales Lorscheider y Arns, que le acompañaron al interrogatorio romano. Así se desplazó la cuestión de la teología de la liberación del plano doctrinal al político, y se agrandó el foso abierto desde las prohibiciones.

La mayoría de las instituciones eclesásticas se condujeron, en estos casos, con un decepcionante estoicismo, nada ejemplar, que produce sorpresa y decepción, pese a que los procesos de Roma, para que dejáramos de oír su voz sobre la constitución de un mundo más semejante a la utopía del cristianismo, puede llegar también a la paralización de la pluma.

El silencio impuesto a estos teólogos significa detener el discurso crítico en los peñaños más bajos de la libertad, donde el pensamiento se agota y esteriliza. Ello favorece

---

11 Cfr. BERNHARD HÄRING: *Mi experiencia con la Iglesia. Diálogos con G. Licheri y documentos de un proceso*, PS Editorial, Madrid, 1992.

el espiritualismo recreativo y vago, que parece nacido para solazar los ocios de cristianos preconciiliares, con indefendibles sutilezas teológicas.

La Roma del postconcilio ha visto en estos teólogos, a base de retazos sueltos, a herejes de la nueva era. El clima ideológico-político no ha sido el más propicio, durante los últimos años, para acabar de construir la nueva sociedad cristiana. Sobre las relaciones con la Congregación para la Doctrina de la Fe, escribe Häring: «Ha sido una experiencia cargada de sufrimientos... Desde el Concilio los miembros del Santo Oficio no dejaron pasar ocasión de atemorizarme. Esto me volvió más precavido y riguroso en la transparencia de mi pensamiento y reflexiones.»<sup>12</sup>

Confiamos en que el cambio en la cúpula de la Iglesia propicie la reposición triunfal de los profesores perseguidos, como en los casos de Rosmini y Newmann.

No deja de sorprender que después de extremar el tono de amenaza, con renovadas advertencias, sobre la pureza doctrinal, *Mario Conde*, desde la dirección de un Banco, haga ante el Papa una interpretación de la doctrina social de la Iglesia, como si Juan Pablo II danzara al son de sus coplas —queremos decir de sus interpretaciones doctrinales—. El lenguaje de Mario Conde fue el de un proficiente y, como tal, ciego a los hechos más evidentes de la historia. Nada más extraño al escepticismo del banquero que la doctrina de la Iglesia, concebida como un especie del género de la literatura política. Algunos vieron en este encuentro con el Papa, el apoyo a la cabeza de la actual caricaturesca España, que ha ido tejiendo su patrimonio con hilos de telar ajeno, en el revuelto torbellino de los acontecimientos políticos. Esta visita se produce como consecuencia lógica de ciertas premisas establecidas por el clima detentado desde algunos dicasterios romanos. Ello es un síntoma grave, un apunte para la reflexión.

Siempre han existido esta clase de «pícaros»: fueron el tormento de San Pablo, como los fariseos lo fueron de Jesucristo. El Apóstol no los toleraba y así se le enciende la ira cuando habla de ellos, porque arruinaban lo que tanto le costaba a él construir.

---

12 B. HÄRING: *o. c.*, pág. 68.



# *El kraus-institucionismo: un proyecto de ética civil*

FERNANDO VELASCO\*

Lo que pasa es que «con ese egoísmo propio del corazón humano que tampoco quiere dar a la inteligencia otro empleo que el referente a las humanas necesidades corporales, resulta que la inteligencia la mandaron más veces a embotarse que a afinarse. Cuando la inteligencia llega a su completa ilustración y alumbrar esa pureza de corazón que nos permite amar la virtud por sí misma, entonces lo que quiere es emplearse ni más ni menos que en objetos espirituales» (LESSING, Educación del género humano, pág. 80).

## I. INTRODUCCION

El siglo XIX, en el que se enmarca el proyecto de renovación ética llevado a término por el kraus-institucionismo, es demasiado vasto, complejo e, incluso, desconcertante, para que se pueda hacer una valoración detallada de él en pocas páginas.

Nuestro empeño se limita a la búsqueda de las líneas centrales del pensamiento kraus-institucionista en este período histórico marcadamente conflictivo y lugar ineludible para comprender en toda su hondura la España actual. El problema que, en definitiva, se plantea es el de «lo secular como posibilidad de renovación ética», de una formulación laica de la ética al margen de la influencia de la Iglesia; una ética no necesariamente antirreligiosa, pero difícilmente conciliable con los intereses de ciertos sectores eclesiásticos y de poder mayoritarios, aunque no únicos.

¿Por qué volver la mirada hacia nuestro pasado y más en concreto hacia el siglo XIX?, únicamente porque es preciso que seamos «dueños y no siervos de nuestra historia». <sup>1</sup> Tal actualización de nuestra tradición no supone «reconstruirla asépticamente, sino integrarla productivamente en el presente», <sup>2</sup> asumirla en cuanto correctora e iluminadora de nuestra historia y de nuestra problemática actual. En este sentido, un acercamiento al siglo XIX desde la perspectiva ética no deja de ser instructivo; el problema de la España del siglo XIX —quizá también de hoy— es un problema de educación cívica, al mismo tiempo que de transformación económico-social. Una cuestión cultural, ética... sobre la que van a pivotar todos los planteamientos, discusiones y enfrentamientos que se desarrollan a lo largo, sobre todo, de la segunda mitad del siglo que tratamos.

---

Las iniciales siguientes significan: EO, eclesiasticismo oficial; K-I, kraus-institucionismo; I, inyebrismo.

\* Profesor del CEES (Centro Europeo de Estudios Superiores).

1 A. CASTRO: *La realidad histórica de España*, México, 1980, pág. 263.

2 H. G. GADAMER en E. M. UREÑA: *Ética y modernidad*, Salamanca, 1984, pág. 56.

La mayoría de los estudios referentes a este período coinciden en considerar que el siglo XIX no había recibido la herencia del siglo XVI, ni de la Ilustración, ni de la Revolución industrial, con lo que ello suponía de apertura a Europa y «secularización». La sociedad española estaba por consolidar. Las reformas pendientes y los frentes abiertos eran muchos. Faltaba una consolidación política que implicara la consiguiente reforma social, y que ambas (consolidación política y reforma social) fueran impulsadas por un gran proyecto educacional. A finales del siglo XIX, España tenía que seguir planteándose cuestiones y problemas que, en otros países de Europa, se daban por afrontados y «superados», dando lugar a una situación suficientemente estable en lo referente a temas tan básicos como convivencia, tolerancia, libertades humanas, etc. En cambio, entre nosotros, dichas cuestiones aún seguían pendientes y su planteamiento levantaba recelos y enfrentamientos. España había pasado a ser una nación de segunda división, con un ejército fracasado, con una economía sin finanzas, con una política inestable que se repetía sin corregirse, con unos planteamientos culturales y universitarios caducos, con una Iglesia incapaz de articular un pensamiento teológico que posibilitara el diálogo y el encuentro con las nuevas formas y actitudes de encarar la situación. Se carecía de hombres que iluminaran el panorama con su pensamiento y orientaran a las nuevas generaciones con su actitud. España estaba situada en «otra página» respecto al resto de Europa. Es la España de la que el padre Gallo decía en sus sermones: «¡Feliz España!, que tú sola eres la que, a pesar de cuanto dicta la política a las demás naciones... mantienes una guerra continua contra los enemigos de la fe.»<sup>3</sup> Sin embargo, y a pesar de tanto alarde, la situación era penosa. Se caminaba a un callejón sin salida con el agravante de carecer de recursos tanto políticos como morales y, por si aún fuera poco, los nuevos brotes intelectuales o políticos se ahogaban en instituciones caducas. De esta forma, reclusos los políticos en sus intereses, los eclesiásticos en sus infalibilidades pontificias y los intelectuales en sus nuevas teorías y descubrimientos, nadie quería ceder un ápice de su terreno: la norma general era la desorganización del país.

Ante este panorama, para la generalidad de los españoles sólo era posible una actitud moral: la que brotaba de la religiosidad católica. «La historia hispana es en lo esencial la historia de una creencia y de una sensibilidad religiosa, y a la vez de la grandeza, de la miseria y de la locura provocada por ella.»<sup>4</sup> Por otro lado era normal identificar, de forma oficial, catolicismo y patria. «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, única verdadera. La nación protege por leyes sabias y justas a ésta, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra»;<sup>5</sup> No obstante, ha sido también una constante el intento de corregir tales aspiraciones. Junto a estas visiones existían otros enfoques de la realidad. El eclesiasticismo vigente es discutido; su ideal de hombre es puesto en interrogante; se cuestiona el sistema de valores existente como an-

3 Citado por J. L. ARANGUREN: *Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX*, Madrid, 1982, pág. 29.

4 A. CASTRO: *España en su historia*, Buenos Aires, 1984, pág. 47.

5 Artículo 12 de la Constitución de 1812; y en el Concordato de 1851, en su artículo 11: «La religión católica, apostólica, romana es la del Estado. La nación se obliga a sostener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su propio culto, salvo el respeto a la moral cristiniana. Sin embargo, no se permitirán más ceremonias públicas que las del Estado.»

quilosado, rígido y dogmático; entra en crisis el concepto de autoridad, en definitiva: no se está dispuesto a reducir la moral a lo que el eclesiasticismo de entonces proponía como tal. Tampoco se pretendía destruir a la Iglesia; simplemente se trataba de ponerla en su sitio. Se quisiera o no, se comenzaba a vivir dentro de los efectos de la «modernidad», aunque fuera con retraso. Se respiraba euforia, ganas de aprender, deseos de cambiar, de hacer realidad una forma nueva de vida entre tanta incultura, pesimismo, desilusión e inmoralidad, a la vez que se experimentaba un agotamiento en todo lo que tenía sabor confesional.

A la hora de acercarnos a valorar todo cuanto hubo de creación, ilusión, frustración y desilusión, quisiéramos hacerlo sin apasionamiento, conscientes de que cada filósofo es hijo de su época (no de la nuestra) y nunca la refleja en su totalidad. Tampoco queremos cometer el error de referirnos a un eclesiasticismo oficial, confundiendo la parte con el todo; en realidad, cuando aludimos a él, queremos caracterizar tan sólo a aquel grupo predominante —y mayoritario— de eclesiásticos que más hizo sentir su postura integrista en el ámbito de la cultura española del siglo XIX.

La comprensión del kraus—institucionismo realizada exclusivamente desde sí mismo, con ser enormemente positiva no deja de ser parcial. Consideramos, sin embargo, que adquiere todo su alcance puesto en relación con la concepción teórica y la actitud práctica del integrismo.

## 2. APROXIMACION AL *ETHOS* KRAUS-INSTITUCIONISTA

Todos somos conscientes de que la ética se nos presenta como algo inherente al hombre. En la acción le va al hombre su propio ser de hombre. La acción indica la manera de ser del hombre, pues es la capacidad que tiene el hombre de generar historia, su historia. Uno de los criterios más infalibles que sirven para evaluar es el práctico. A toda idea, concepción o planteamiento... cabe hacerle la pregunta: ¿contribuye a la elevación y perfección del hombre?; ¿hace que el hombre y la sociedad progrese no sólo técnicamente sino también moralmente? La acción constituye la expresión del espíritu.

Todo el sistema moral integrista estaba ordenado al cumplimiento de las leyes y de las normas del EO, leyes y normas que para los K-I no posibilitaban ni la autonomía ni la madurez del hombre. La doctrina integrista, a raíz de su fundamentación en el pecado original, es decir, desde el sentimiento de la naturaleza caída y corrompida, separó los valores (bien, verdad, belleza) con el consiguiente menosprecio de la naturaleza (el pecado original desordena la naturaleza), y a raíz de ello sólo se podían dar dichos valores aproximativamente. De esta forma, el I buscaba los criterios éticos fuera de la naturaleza. Todo orden, toda virtud, todo sentido... había sido desplazado fuera del mundo, y ello porque la ley humana no es capaz de dirigir la vida humana por sí sola. La razón debe aceptar la enseñanza autorizada de la revelación y las orientaciones e indicaciones de sus máximos intérpretes (el EO).

Para la mentalidad integrista la moralidad es una cuestión de fe, es cuestión de mantener y defender a tiempo y a destiempo, con ocasión y sin ella la ortodoxia católica. En definitiva y como ya hemos apuntado, para el I, los K-I querían propagar una ética basada en virtudes paganas sobre la destrucción de lo católico.

Los kraus-institucionistas como Galdós en la familia de León Roch, tratan de «mostrar cómo en España la religión, el principio mismo del amor y concordia entre los hombres, se convierte hoy en potencia diabólica de perversidad y de odio: fenómeno por lo demás, muy explicable, y que debemos agradecer a nuestro largo hábito de intolerancia religiosa, con el indispensable cortejo de ignorancia, de superstición y de falta de piedad natural y sincera con que nos ha enriquecido la lógica implacable».6

La situación española reclamaba para los kraus-institucionistas, ante todo y sobre todo una reforma moral. Una reforma moral que era considerada como el principio básico de todas las otras reformas: «una cantidad considerable de conocimientos, y hasta un alto grado de saber científico, no nos hace necesariamente morales, ni dichosos: esto pide otras cosas que la mera instrucción; —de ahí que para Giner— la escuela debe, ante todo, atender a la educación moral del hombre, a ennoblecer el sentimiento, a dar firmeza a la voluntad».7 La reforma moral se constituye en la tarea prioritaria.

El K-I lanza todo un desafío: de la religión tal y como está, y como se ha experimentado, no saldrá la reforma moral que necesita el hombre y la sociedad española. Como dice Giner de los Ríos: «el hombre tiene la audacia de reclamar una moral distinta».8

Con el K-I aparece un intento serio de contestación y de replanteamiento frente a la moral integrista; un tipo de ética donde lo que importaba era hacer más razonable la vida, donde lo que interesaba era que de todas sus aspiraciones brotase un foco de vida superior al vigente, y de todas las buenas voluntades surgiera una verdadera fuerza al servicio de la sociedad española. Era todo un intento por ayudar a los hombres a hacerse mejores y a hacerlo mejor: «Nuestro deseo es ver si podemos entregar a la sociedad cada año algunos hombres honrados, de instintos nobles, cultos, instruidos hasta no serles extraño ningún elemento ni problema fundamental de la vida, laboriosos, varoniles de alma y cuerpo y capaces de atender a sus necesidades materiales por medio de una profesión verdaderamente honrosa y libre, es decir correspondiente a sus aptitudes diversas y elegida con verdadera vocación.»9 Había que lograr para la sociedad española no sólo hombres más sabios, sino, sobre todo, hombres mejores. Hombres que aspiren a los objetivos más nobles a través de los medios más sanos. La cuestión era que el hombre no sólo absorbiera conocimientos, sino que también crease hábitos de bondad, de diálogo, de tolerancia, etc.

Los planteamientos éticos que intenta llevar a término el K-I, son todo un camino a meditar y practicar «para desacostrumbrarnos de la moral servil de la obediencia pasiva (...) y acostumbrarnos a la moral libre de la razón, a la generosa del amor, a la sincera del espíritu sobre la letra, a la severa y ardua de cifrar en nuestras obras todo nuestro destino, asimilándonos la ley como si nosotros mismos la dictáramos; a la noble y pro-

6 F. GINER DE LOS RÍOS: *Estudios sobre actos industriales y cartas literarias*, T. XV, Madrid, 1936, Ed. Espasa-Calpe, pág. 287.

7 F. GINER DE LOS RÍOS: *o. c.*, pág. 208.

8 F. GINER DE LOS RÍOS: *Ensayos menores sobre enseñanza y educación*, V. I, Madrid, 1927, Ed. Espasa-Calpe, pág. 105.

9 F. GINER DE LOS RÍOS: *o. c.*, pág. 45.

gresiva moral que nos obliga igualmente para con nosotros y para con todos los hombres y todos los seres». <sup>10</sup> Todo este programa está implicando que ya no se podía seguir actuando desde una ética del miedo o de premios y castigos, pues desde dicha ética lo que se creaba eran hombres angustiados y sumisos. Ni el miedo ni las recompensas futuras podían constituir la base del cumplimiento ético. Había que dejar también esa concepción que veía a la vida como prueba (quizás necesaria en otra época de la Humanidad) y pasar a observarla como medio de maduración. Tampoco se podía seguir manteniendo esa idea que hacía a la libertad responsable del mal, aduciendo que el hombre no sabía por sí sólo utilizar la libertad y que por ello necesitaba dejarse guiar y aconsejar; o aquella otra que apuntaba a que el hombre no necesitaba autoproposeerse ni normas ni valores porque se los daban propuestos y así el hombre lo que tenía que hacer era obedecer y cumplir con lo que le decía y mandaba el EO:

Para el K-I bajo la religiosidad integrista «todos los templos son bajos de techo, porque en ellos no cabe una causa suprema que inspire a los hombres el ansia de perfeccionamiento y el deseo de mirarlo todo bajo la especie de la Eternidad». <sup>11</sup>

Había, por tanto, que emancipar a la ética de la autoridad religiosa, con la que se había confundido siempre, y tratar de buscar sus leyes propias fuera de la esfera del EO. La misión de la ética era la de crear caminos de vida y no de religiosidad; es decir, caminos que sin prescindir de la religión, tampoco permitan que la religión ahogue la vida. La plena religiosidad kraus-institucionista implicaba plena moralidad: «la manifestación religiosa que no trae consigo frutos morales es, cuando menos, imperfecta o enferma.» <sup>12</sup>

De esta forma, el K-I estaba propugnando que la piedad se debe reducir a caminar con más rectitud, se debe centrar en la práctica de la caridad. La piedad ya no puede seguir siendo la humildad agustiniana que consistía en doblarse incondicionalmente a los principios del EO. La piedad debía de ser esa actitud por la cual la inteligencia se reconoce en la Inteligencia Mayor.

### 3. LA MORAL KRAUS-INSTITUCIONISTA COMO MORAL DE «EL BIEN POR EL BIEN»

De lo expuesto deducimos que la moralidad Kraus-institucionista consiste principalmente en ser una actitud: «el arte o la moralidad no consiste en hacer ciertas cosas, sino en un cierto modo de hacerlas todas.» <sup>13</sup> Es esa actitud que tiene el hombre a la hora de generar historia.

No toca, pues, «la moralidad a una esfera especial de la vida; no consiste en hacer esto o lo otro, sino en hacerlo todo de determinada manera mirando al bien». <sup>14</sup> Por tan-

10 J. SANZ DEL RIO: *Prólogo a KCF Krause, El ideal de la Humanidad para la vida*, Barcelona, 1985, página 40.

11 A. ZOZOYA: *La sociedad contra el Estado*, Madrid, 1931, Impr. de F. Beltrán, pág. 48.

12 F. GINER DE LOS RIOS: *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, 1876, Ed. Libr. de FD, Góngora, pág. 273.

13 F. GINER DE LOS RIOS: *Resumen de filosofía del derecho*, VI, Madrid, 1926, Ed. Espasa-Calpe, pág. 18.

14 L. ALAS: «El derecho y la moralidad», *Rev. Europea*, 241 (1878) 437-438.

to, a la hora de definir en qué consiste la moralidad para los kraus-institucionistas o en qué sentido nos llamamos seres morales, tenemos que decir que «el bien realizado libremente, sin otro motivo que el bien mismo constituye la moralidad». <sup>15</sup> Así, la idea de bien es considerada como la idea fundamental del mundo moral. El concepto de bien (y no el de la utilidad, ni el del placer, ni el de la recompensa presente o futura) se erige en criterio de la vida moral. Un bien moral que es definido como «la consciente y libre producción efectiva de nuestra realidad, conforme a ella misma. El hombre es bueno, según esto, cuando es activo conforme a su realidad, y malo cuando la niega, mutila y perturba». <sup>16</sup> El bien como lo debido es el fin de la vida. El realizarlo es el destino de la vida.

El Dios K-I tiene necesidad de realizar su ser, de determinarse en los objetos que manifiestan su esencia, todo ser finito, lleva dentro de sí mismo, el bien esencial, para cuyo logro no ha de hacer sino desarrollarse. De ahí que la libertad suponga aquí la capacidad de determinarse a sí mismo a la realización de su esencia, sea un realizar o manifestar en el tiempo nuestra esencia eterna y divina. «El hombre debe adquirir la identidad de Dios en la práctica de la vida. Después de haberle reconocido en el pensamiento, debe determinar su voluntad y sus acciones en todas sus relaciones con Dios.» <sup>17</sup> Así pues, la moralidad consiste en realizar la esencia divina en el tiempo. El bien moral no es otra cosa, para cada ser finito, que la vida divina que en él se manifiesta, que en él se realiza. La tarea del hombre es desarrollar su propia esencia como finita parte de la esencia de Dios en relación armónica. Es un desenvolver en el tiempo su esencia eterna como parte integrante de la esencia divina, haciendo efectivo lo meramente posible. «Cuanto más digno de su naturaleza vive el hombre y la Humanidad, tanto más se estrecha e íntima su alianza con Dios (...). Sólo al hombre que aspira a asemejarse a Dios en el conocimiento y realización fiel de la propia naturaleza, se hace Dios manifiesto en el mundo de las ideas, y en los caminos de la vida. Así nos lleva la religión a reconocer y realizar nuestra Humanidad como un ser verdadero, bello y bueno en Dios.» <sup>18</sup>

En este ambiente conceptual «las ideas del bien y de la justicia, por más que sean eternas en sí mismas, son, sin embargo, infinitamente realizadas en el tiempo, y no pueden dejar de serlo» <sup>19</sup> En definitiva el hombre del K-I quiere y realiza el bien porque es bueno, es decir, porque lo que él quiere y hace es una parte de la esencia de Dios que se manifiesta en el tiempo: «Dios está presente en todos nosotros, en toda nuestra esencia, que es divina, y particularmente en esa esencia superior y armónica expresada en la razón.» <sup>20</sup>

De lo cual también se desprende que, para el K-I, bondad y conocimiento son indisolubles: «ningún ser racional saldrá bien en la dirección de su vida, sin ver la idea y las leyes de esta vida. Una vista pura, profunda, íntima del organismo de la propia vida indica siempre el comienzo de una más bella existencia del hombre individual, así como de

15 F. GINER DE LOS RÍOS: *Principios de derecho natural*, Madrid, 1916, Ed. Espasa-Calpe, pág. 152.

16 U. GONZÁLEZ SERRANO-M. DE LA REVILLA: *Elementos de ética*, Madrid, 1874, Lib. de M. Murillo, pág. 84.

17 G. TIBERGHIE: *Ensayo teórico histórico sobre la generación de los conocimientos*, T. IV, Madrid, 1875, Lib. de F. Góngora, pág. 237-238.

18 F. C. G. KRAUSE: *El ideal de la Humanidad para la vida*, Barcelona, 1985, pág. 94.

19 G. TIBERGHIE: *o. c.*, T. IV, pág. 103.

20 G. TIBERGHIE: *o. c.*, T. IV, pág. 239.

la Humanidad entera.» La praxis krausista está encaminada al bien, al bien por el bien; pero ello no de forma anárquica, sino siguiendo a la razón. Es todo un deseo de que impere la razón, ya que sólo «la tendencia a una vida racional une a los espíritus en un cuerpo para todo su destino».<sup>21</sup>

De todo lo dicho se desprende todo un acto de fe en la bondad del hombre. Esto es, que con las posibilidades que anidan en el hombre y con los medios que hay en el mundo, bien llevados por parte del hombre, son suficientes para establecer relaciones de armonía, de bien, de justicia... pues, «cada hombre lleva en sí mismo su cielo y su infierno».<sup>22</sup> Por tanto, todo el planteamiento moral del K-I tiene como misión prioritaria la de «transformar todo el interior del hombre conforme al ideal de su naturaleza, y de esta transformación íntima y moral, es de donde espera la salvación de la sociedad (...) tratáse, ante todo, de reformar el interior del hombre, de hablar a su inteligencia, a su corazón y a su voluntad, de inspirarle una firme convicción»;<sup>23</sup> La esencia del Ser Supremo no es el poder, no es la ortodoxia, ...es el bien, es la bondad.

No podemos olvidar el señalar que si de la ética kraus-institucionista resulta que todo hombre obra teniendo presente la idea de bien, y si la voluntad se dirige siempre al bien como su fin, sin que haya nadie que haga el mal por el mal... es necesario, también, apuntar que «el mal sólo existe en las falsas relaciones que se establecen entre las cosas por los seres individuales».<sup>24</sup> El mal es concebido como el fallo y el error de quien toma el mal por el bien.

Una vez que hemos visto qué es lo que el K-I entiende por moralidad, y qué supone el concepto de bien, nos proponemos afrontar a continuación a través de qué fórmula expresa el K-I su ley moral, y qué es lo que ella implica y supone tanto para el hombre como para la sociedad.

Para el K-I la ley moral puede expresarse con la siguiente fórmula: «Haz el bien como bien; que constituye el fondo haz el bien, nada más que el bien y todo el bien; y la forma haz tú mismo el bien de una manera libre y pura, con libertad y desinterés. La Ley moral implica la libertad, y esta la razón. La felicidad no es, en fin, sino consecuencia legítima del cumplimiento del destino moral.»<sup>25</sup>

La ley moral kraus-institucionista se basa en la conciencia de hacer el bien por el bien mismo, sin necesidad de ulteriores recompensas. Es un tomar conciencia de que no hay nada mejor que lo que se hace con desinterés, generosidad y libertad: libertad en el agente, bondad en la intención y desinterés en los motivos. En la acción misma (el bien se quiere y se hace porque es bien), realizada bajo esos principios (desinterés, generosidad, libertad) está la satisfacción y se encuentra el premio. Si el bien no es practicado por sí mismo, ya no se concebía como algo estimable el realizarlo por otras razones. «Así es como puede pedirse que se cultive la religión por puro deber y amor para con Dios, no con la mira de ulteriores recompensas; el arte estético por la belleza misma, no por la en-

21 K.C.F. KRAUSE: *El fundamento de la moral*, BILE, 24 (1900) 224.

22 U. GONZALEZ SERRANO-M. DE LA REVILLA: *o. c.*, págs. 100-101.

23 G. TIBERGHIEM: *o. c.*, T. IV, págs. 314-316.

24 G. TIBERGHIEM: *o. c.*, T. IV, pág. 238.

25 F. DE CASTRO: *La filosofía de Krause*, Boletín de la ILE (1932) 76.

señanza que de él siempre resulta; la ciencia por la verdad, no para responder a tal o cual determinada aplicación; el derecho por la justicia, no en vista de la utilidad que de su práctica pueda venir y de hecho viene a pueblos e individuos.»<sup>26</sup>

Para el K-I la ley moral «exige que ni en el temor del castigo ni en la esperanza de la recompensa funde el hombre el motivo de sus acciones y que en tal caso perderían su valor morales». <sup>27</sup> El hombre no se perfecciona bajo una ley moral que le empuja no a realizar el bien, sino a hacer aquello para lo que se le angustia con castigos o se le chantagea con premios. Así pues, de esta forma el K-I también se pregunta con Shaftesbury: «¿hemos de hacer el bien sólo a quien se lo merece?, ¿sólo al buen vecino, o al pariente, al buen padre, al hijo, al hermano? ¿No nos enseña la naturaleza, la razón y la Humanidad a hacer el bien al padre porque es padre; al hijo porque es hijo? (...) ¿A qué otra cosa podemos ser fieles y agradecidos sino a esa Humanidad a quien tanto le debemos?»<sup>28</sup> Para el K-I, su concepto de ley moral (haz el bien como bien) era mucho más «sana» que el concepto de piedad que se inserta en la ley moral integrista. La ley moral: haz el bien como bien, es de todas las leyes posibles la mejor.

Si el hombre no tiene otros motivos para el bien (que es el fin del proceso moral), ni para la virtud (que es la forma de este proceso), que los que le brotan del premio y el castigo, deja mucho que desear y no es merecedor del adjetivo bondadoso ni virtuoso. Había, por tanto, que realizar, todo un proceso educativo donde se le mostrasen al hombre las ventajas naturales del bien, de la verdad, de la honestidad y, en definitiva, de la virtud. «Porque la virtud en sí misma no se estima demasiado. Conozco muy poco —dice Shaftesbury—, aún entre las gentes piadosas y devotas, que la aceptan de otro modo que como acatan los niños las matemáticas: la vara o los dulces son las motivaciones más poderosas.»<sup>29</sup>

Otra de las consecuencias importantes que se extraen de la ley moral kraus-institucionista: haz el bien como bien..., es que es un optar por el bien común en su forma más pura. La virtud se constituye y se logra en el interés y en la afección por los otros, de lo contrario, «piensa que pecas contra la Humanidad si no trabajas para desterrar de la tierra, por medios legítimos, todo lo inhumano y enfermizo». <sup>30</sup> Así, de esta forma, el K-I apuntaba a hacer converger el interés privado, mejor dicho, el bien de cada cual en aras del bien común. Pues cuando el hombre deja de promover ese bien general deja de promover su propia perfección. La bondad (el bien como bien), es la principal tarea a cumplir y la mejor prueba de la verdad de todo proyecto. A través de la bondad es como se puede «santificar» el hombre y ganar su confianza las instituciones (familia, Iglesia, Estado...) y la Humanidad. El K-I *es bondad en acción*. Hacer el bien como bien era la única manera de superar el mal. Lo negativo e imperfecto sólo se vence multiplicando el bien.

26 F. GINER DE LOS RÍOS: *Estudios jurídicos y políticos*, Madrid, 1921, T. V., Ed. Espasa-Calpe, pág. 148.

27 U. GONZALEZ SERRANO-M. DE LA REVILLA: *o. c.*, pág. 110.

28 SHAFTESBURKY: *Los moralistas*, La Malta, 1964, Ed. Universidad Nacional de la Plata, pág. 48.

29 SHAFTESBURKY: *o. c.*, pág. 55.

30 F. DE CASTRO: *La filosofía de Krause, o. c.*, pág. 80.

#### 4. LOS MANDAMIENTOS DE LA MORAL KRAUS-INSTITUCIONISTA

El espíritu de la moral kraus-institucionista tiene su plasmación en los *Mandamientos de la Humanidad*. En ellos se compendían de forma clara y rotunda toda una letanía de preceptos prácticos que constituyen la esencia de la ética kraus-institucionista y que el individuo debe cumplir. Es todo un repertorio de deberes, dividido en generales y particulares, que busca el contribuir a la plasmación y creación de un ethos distinto al vigente.

Dentro de los generales:

1. Debes conocer y amar a Dios, orar a El y santificarlo.
2. Debes conocer, amar y santificar la naturaleza, el espíritu, la Humanidad sobre todo individuo natural, espiritual y humano.
3. Debes conocerte, respetarte, amarte, santificarte como semejante a Dios, y como ser individual y social juntamente.
4. Debes vivir y obrar como un todo humano, con entero sentido, facultades y fuerzas en todas tus relaciones.
5. Debes conocer, respetar, amar tu espíritu y tu cuerpo, y ambos en unión, manteniendo cada uno y ambos puros, sanos, bellos, viviendo tú en ellos como un ser armónico.
6. Debes hacer el bien con pura, libre, entera voluntad y por los buenos medios.
7. Debes ser justo con todos los seres y contigo, en puro, libre, entero respeto al derecho.
8. Debes amar a todos los seres y a tí mismo con pura, libre, leal inclinación.
9. Debes vivir en Dios, y bajo Dios vivir en la razón, en la naturaleza en la Humanidad, con ánimo dócil y abierto a toda vida, a todo goce legítimo y a todo puro amor.
10. Debes buscar la verdad con espíritu atento y constante, por motivo de la verdad.
11. Debes conocer y cultivar en ti la belleza, como la semejanza a Dios en los seres limitados y en tí mismo.
12. Debes educarte con sentido dócil para recibir en ti las influencias bienhechoras de Dios y del mundo.

Mandamientos particulares y prohibitivos:

13. Debes hacer el bien, no por la esperanza, ni por el temor, ni por el goce, sino por su propia bondad: entonces sentirás en ti la esperanza firme en Dios y vivirás sin temor ni egotismo y con santo respeto hacia los decretos divinos.
14. Debes cumplir su derecho a todo ser, no por utilidad, sino por justicia.
15. Debes procurar la perfección de todos los seres, y el goce y alegría para los seres sensibles, no por el agradecimiento o la retribución de ellos, y respetando su libertad, y al que bien te hace, devuélvele el bien colmado.
16. Debes amar individualmente una persona y vivir todo para ella, no por tu goce o tu provecho, sino porque esta persona forma contigo bajo Dios y la Humanidad una persona superior (el matrimonio).

17. Debes ser social, no por tu utilidad, ni por el placer, ni por la vanidad, sino para reunirte con todos los seres en amor y mutuo auxilio ante Dios.
18. Debes estimarte y amarte no más que estimas y amas a los otros hombres, sino lo mismo que los estimas a ellos en la Humanidad.
19. Debes afirmar la verdad sólo porque y en cuanto la conoces, no porque otro la conozca: sin el propio examen no debes afirmar ni negar cosa alguna.
20. No debes ser orgulloso, ni egoísta, ni perezoso, ni falso, ni hipócrita, ni servil, ni envidioso, ni vengativo, ni colérico, ni atrevido; sino modesto, circunspecto, ordenado, aplicado, verdadero, leal y de lleno corazón, benévolo, amable y pronto a perdonar.
21. Renuncia de una vez al mal y a los malos medios aún para el fin bueno; nunca disculpes ni excuses en tí ni en los otros el mal a sabiendas. Al mal no opongas mal, sino sólo bien, dejando a Dios el resultado.
22. Así, combatirás el error con la ciencia, la falsedad con la belleza, el pecado con la virtud, la injusticia con la justicia, el odio con el amor; el rencor con la benevolencia, la pereza con el trabajo, la vanidad con la modestia, el egoísmo con el sentido social y la moderación, la mentira con la verdad, la provocación con la firme serenidad y la igualdad de ánimo, la malignidad con la tolerancia, la ingratitud con la nobleza, la censura con la docilidad y la reforma, la venganza con el perdón. De este modo combatirás el mal con el bien, prohibiéndote todo otro medio.
23. Al mal histórico que te alcanza en la limitación del mundo y la tuya particular, no opongas el enojo, ni la pusilanimidad, ni la inacción; sino el ánimo firme, el esfuerzo perseverante, la confianza, hasta vencerlo con la ayuda de Dios y de tí mismo.<sup>31</sup>

Como muy bien se puede apreciar, de todo este elenco de mandamientos se desprende toda una serie de deberes que podemos agrupar en torno a cuatro dimensiones:

- a) *Deberes del hombre para consigo mismo.*
- b) *Deberes del hombre para con la Naturaleza.*
- c) *Deberes del hombre para con la Humanidad.*
- d) *Deberes del hombre para con Dios.*

Todo el elenco de mandamientos que el K-I elaboró, contribuyó a que muchos hombres de aquel entonces mantuvieran su propio espíritu y su propia conciencia. A través de estos mandamientos los kraus-institucionistas no querían ofrecer una moral concluyente y apodíctica. Eran lo suficientemente conscientes como para descubrir que lo que se necesitaba eran hombres de testimonio, capaces de crear un talante nuevo a la hora de enfrentar lo humano y de situarse ante lo divino; dignos de engendrar una nueva sensibilidad ante una filosofía y una política demasiado estéril, ante una ortodoxia exageradamente impositiva, y ante una superficialidad eclesial y social inmoderada.

---

31 K. C. F. KRAUSE: *El ideal de la Humanidad para la vida*, pág. 109-111.

Cuando los kraus-institucionistas sufren, a consecuencia de todos estos planteamientos, el rechazo del EO se refugian en un cristianismo racional del Corte de Lessing, Leibniz, Shaftesbury, etc., desde el cual solicitan para sí «la condición de hombres religiosos y morales y cristianos abiertos a la multiplicación de expresiones religiosas, mientras que rechazaban la designación de católicos».<sup>32</sup> Ellos fueron los llamados «textos vivos» que siempre trataron a través de su moral y de sus mandamientos, de que hubiera más vida que miedo, más desinterés que premios y castigos, más coherencia que superficialidad, más pluralismo que dogmatismo, más tolerancia que incomprensión, más razón que pasión, más argumentos que impulsos viscerales, más religión que hipocresía, más diálogo que agresividad, más bondad que piedad... Todo un alarde de santidad laica. Ante su moral y sus mandamientos tendríamos que repetir de nuevo aquello de que «en verdad no encontré en Israel moral como ésta».

Para los kraus-institucionistas sus planteamientos, su ideario (mandamientos de la moral kraus-institucionista) eran reglas para la acción, normas para ser y estar en el mundo.

4.3. *Los principios éticos* que podemos deducir del pensamiento kraus-institucionista suponen esquemáticamente:

- Una ética con sentido de la autonomía.
- Una ética con sentido de la libertad.
- Una ética con sentido de la racionalidad.
- Una ética con sentido de la armonía.
- Una ética con sentido de la perfección y la gradualidad.
- Una ética con sentido de lo público y de lo privado.
- Una ética con sentido de lo social.
- Una ética con sentido de la solidaridad.
- Una ética con sentido de lo estético.
- Una ética con sentido de la provisionalidad y la relatividad.
- Una ética con sentido de la coherencia.
- Una ética con sentido crítico.
- Una ética con sentido de la pluralidad y la interdisciplinariedad.
- Una ética con sentido ecológico.
- Una ética con sentido de la tolerancia.
- Una ética sin Necesidad de premios y castigos.
- Una ética con sentido de la utilidad y la verdad.
- Una ética con sentido laico.
- Una ética con sentido teleológico.
- Una ética con sentido del todo.

## 5. INTENTO DE DEFINICION DE LA ETICA KRAUS-INSTITUCIONISTA

El comportamiento moral kraus-institucionista para la vida, brota de una decisión de la razón libre y autónoma, que armoniza al hombre consigo mismo, a éste con la natura-

32 F. GINER DE LOS RIOS: *Ensayos menores sobre educación y enseñanza*, V. II, pág. 113.

leza y a ambos con la Humanidad, dentro de la armonía con el todo, camino del ideal de la Humanidad, a través de la realización del bien como bien.

## 6. ETICA Y RELIGION: HACIA UNA ETICA CIVIL

Uno de los argumentos favoritos de la ortodoxia integrista fue siempre el decir que sin religión los hombres serían unos inmorales. Sin la religión, tal y como la entendía el I, todo era precario y provisional. En cambio, bajo sus planteamientos, todo adquiría un valor trascendental y la moral alcanzaba su más alto prestigio y sentido. Sólo así, según el I, era posible tomarse en serio el mundo y el hombre; únicamente desde la creencia y la obediencia en las normas y en los principios que sustentaba el EO, y que reunía «omnipotencia, sabiduría y bondad», podía asegurarse el orden moral. Querer, pues, una verdadera regeneración moral sin un asentamiento en los principios religiosos católicos era, para el I, una vana ilusión. La razón no puede proporcionar ninguna fundamentación al verdadero obrar del hombre; ese poder quedó destruido por la caída del hombre. Todo lo humano y mundano, por tanto, tenía que estar bajo el control del EO y de sus principios.

Desde aquí se explican las dificultades que existían en una sociedad como la española del siglo XIX, donde la ética era religiosa o estaba ausente, a la hora no sólo de institucionalizar, sino también de formular una ética al margen de la influencia de los principios del EO que sustentaba el monopolio.

El vacío que se experimentaba en la vida moral (y, por tanto, en la educación moral), no se suplía como pretendía el I con la implantación de una enseñanza confesional de la religión. La religión «aquí es tan sólo una asignatura más sin valor alguno interno para la edificación del espíritu». De la religiosidad tal y como ésta se expresaba en su fondo (contenido teórico-dogmático) y se experimentaba en su forma (expresión sacramental, pastoral, normativa, etc.) no saldría la moral que necesitaba el hombre.

Para los kraus-institucionistas, los principios morales del I no conseguían culminar su misión: hacer a los hombres mejores. Si por un lado era claro para todos que el fin de la religión es hacer a los hombres más perfectos en todas sus actividades; y por otro, resultaba obvio que dicho hombre se manifestaba poco apto para sus deberes y responsabilidades en su vida civil, no estaba de más el interrogarse si la religión tal y como era expresada no había resultado demasiado estéril tanto para el hombre como para la sociedad. Es cierto que para los kraus-institucionistas la religión aumentaba los motivos para obrar rectamente. Pero, ¿se sigue de ahí que no hay otra honestidad que la vinculada a las miras del EO?

El K-I sin prescindir de Dios, trató de excluir la dogmática y la moral que, desde el I, se trataba de imponer en su nombre; desco de controlarlo y organizarlo todo; su sentido acrílico.

Había que corregir una concepción religiosa que enseñaba la adoración y obediencia a un Dios intolerante y fomentador de miedos y de angustias... por un Dios al que se le representa como modelo de la más alta bondad. Había que renovar esa religiosidad que enseñaba como verdadera piedad el amar a Dios como causa del bien privado, cuando se tenía que amar a Dios por El mismo. En definitiva había que poner fin a tanta «renegación y martirización del cuerpo, ingratitud para con la naturaleza, su belleza y sus leyes,

persecución contra los disidentes, herejías, inquisición, guerras civiles y religiosas, interior división y moralización de los mejores pueblos, tales han sido los efectos del imperfecto conocimiento de la unidad de Dios y del amor de los hombres en Dios, según fue enseñado por Jesucristo (...). Y al lado de estas manifestaciones antirreligiosas y antihumanas, abundan los beneficios generales y durables del cristianismo, debidos sólo a la virtud de la doctrina».<sup>33</sup>

Todo este intento de cambio y de reforma era después de todo la posibilidad que los kraus-institucionistas habían visto para poder prolongar y poder accear el cristianismo al nuevo hombre y a los nuevos tiempos. Era cierto que se había perdido la seguridad que ofrecían los dogmas, pero el hombre, tanto en su dimensión personal como social, no podía sustraerse a las consideraciones éticas.

Por tanto, nuestra pregunta es ¿cómo determina el K-I las relaciones que entre la ética y la religión deben existir?:

«La sustantividad de la ética se muestra con notar que es una ciencia cuyo valor no pende de ninguna otra, pues tiene su propio comienzo en la conciencia y su fundamento propio en la razón. (...) La ética no busca sus principios en ninguna religión positiva ni en dogma alguno revelado, aunque en otros tiempos se haya confundido con las diversas religiones y haya tomado sus principios y fundamentos, no de la libre indagación racional, sino de la revelación y del dogma. Pero hoy, constituida como ciencia independiente y sustantiva, habla ante todo a la conciencia y a la razón de todos los hombres, no a la de los creyentes; mantiene su independencia y cuida de evitar que en su esfera de acción se introduzcan elementos extraños, como a la vez se guarda de traspasar los límites en que debe moverse.

Importa tanto más fijar este sentido, cuanto que de otra suerte, y confundiendo la Moral con la Religión, habría de graduarse el valor moral de las acciones, no por la pureza de intención y la rectitud de motivo del agente, sino por el mayor o menor valor de la fe positiva a que rindiera culto, con lo cual perdería la ética todo carácter de universalidad, y el criterio de la moralidad, arrancado de tan sólidas bases, flotaría a merced de las sectas que encarnizadamente se disputan el dominio de la verdad religiosa.»<sup>34</sup>

Por tanto, la ética para el K-I debe hablar a todo el mundo, debe de dar a la virtud fundamentos sobre los cuales todos los hombres puedan avanzar, progresar y perfeccionarse tanto personal, como socialmente. La ética no se podía fundamentar sobre los principios del EO, porque sus normas y principios sólo podían convenir a un determinado número de hombres, no a todos. La ética como cuestión que nace de la racionalidad humana busca la construcción normativa de lo humano bajo la actividad del que quiere ser bueno. De esta forma, para el K-I, la ética se manifiesta como auténtica sin necesidad de una religión positiva ni dogma revelado.

«¿Es que los hombres —se pregunta Zozaya— necesitaron que Moisés bajara de la cumbre del Sinaí, llevando en sus manos los mandamientos, para saber que era malo matar al prójimo, robarle sus bienes, desear el amor de su compañera y levantarle falsos tes-

33 K. C. F. KRAUSE: *El ideal de la Humanidad para la vida*, págs. 198-200.

34 U. GONZALEZ SERRANO-M. DE LA REVILLA: *o. c.*, págs. 16-18.

timonios? No. Lo que el Patriarca trajo fue la consagración legal de algo que estaba escrito en la conciencia de todos los nacidos.»<sup>35</sup> Se estaba persuadido de que toda concepción ética cuyos principios resultasen útiles a la naturaleza humana eran conformes a la moral de la religión. Bien y verdad son atributos que todo hombre y toda institución deben encarnar como reflejo y semejanza de la divinidad.

Los kraus-institucionistas supieron comprender que por encima de cualquier religión positiva o dogma revelado el hombre podía ser un buen ciudadano, un buen prójimo.

Consideramos importante finalizar con unas palabras de A. Zozaya que resumen perfectamente el sentir kraus-institucionista:

«Aquellos que suponen que sin dogmas y misterio queda desprovista de base toda vida moral, harán sin duda a sus enemigos un tremendo cargo. Habéis, dirán, despojado a la idea de Dios de todo carácter vengativo: habéis, es cierto, ennoblecido el alma humana convirtiéndola en un principio que sólo el progreso y el mejoramiento espera y que nunca ha de retroceder. Pero entonces, ¿qué motivo nos impulsará en el camino de lo justo y de lo bueno?

El individuo tiene ante sí una senda de mejoramiento y progreso: su interés está en acelerar y no en retardar su perfección, pero además hay una verdad que llevar al conocimiento de todos los hombres. Todo lo útil no es justo, pero todo lo justo es útil, ¿será entonces la utilidad el criterio de la moralidad? No, sino la conciencia, guía y consejero seguro e invariable. Lo justo es útil, pero cabe error al apreciar lo que es útil, no cabe apreciar lo que es bueno.

Pero el hombre de recto corazón y sano espíritu debe hacer el bien por el bien mismo ¿Ha podido concebirse más noble y elevada norma de conducta? (...) Y a nuestros hijos, ¿qué les diremos? La verdad (...) Se dice que los niños educados lejos del templo, serán forzosamente malos. ¡Triste idea tiene de la Humanidad quien supone que sólo puede dar sus frutos en las tinieblas! La educación religiosa, como toda la educación, debe limitarse a desenvolver las facultades del niño, sin prejuicio alguno, acostumbrándole a observar y a reflexionar. Grandes dificultades ha de hallar para educar a sus hijos un pueblo que ha respirado durante siglos el ambiente de la superstición (...) ¡Cuán necio no es que una nación que llamándose católica, tan sólo ha conseguido acostumbrar a la juventud a todas las impudencias, a todas las concupiscencias, a todas las hipocresías, tema cambiar el sistema de su educación! (...)

Valor, abnegación, bondad, inteligencia, justicia, he ahí lo que debe pedir y de la oración saldrá el corazón reanimado para la lucha contra la adversidad (...) haced que mire la práctica del bien como el único culto racional e inseparable para todas las religiones el respeto y la tolerancia.»<sup>36</sup>

En definitiva, para ser bueno, para ser justo, para realizar el bien como bien no se necesita ninguna referencia religiosa (la razón humana ha llegado por sí misma con independencia de la fe). Siendo, para el K-I, lo religioso parte esencial en la formación del hombre, querían acabar con una moral católica oficialmente impuesta (todas las instituciones eran consideradas por el I como instrumentos para la difusión de los principios

35 A. ZOZAYA: *o. c.*, pág. 205.

36 A. ZOZAYA: *La crisis religiosa*, Madrid, 1901. Impr. C/oliver 24, págs. 211- 214.

morales del EO), pues la diversidad de creencias y el respeto a éstas y a la conciencia del hombre así lo exigían. Para ello «el ideal de la educación nacional, en la escuela como en la universidad..., es la neutralidad más rigurosa en todo cuanto divide y apasiona a los hombres y la concentración del maestro sobre lo que pudiera llamarse la formación racional en el individuo». <sup>37</sup> No se puede, por tanto, educar al niño en ninguna religión particular; «si hay una educación religiosa que deba darse es la de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de las simpatías hacia todos los cultos y creencias». <sup>38</sup> Es una ética que no puede aceptar el laicismo agresivo ni el eclesiasticismo ciego.

En el amor al prójimo, en el Sermón de la Montaña, en la caridad, en la realización del bien por el bien, está la religión universal, está la ética que inicia la experiencia de la unidad vital del universo.

Como no podía ser menos, también para los K-I «el criterio para juzgar la religiosidad es su concordancia con la verdad conquistada por la ciencia y su acción sobre la conducta de la vida. Desde entonces estamos habituados a estimar la religión, con Lessing y Kant, según los efectos morales que produce (...) se retornó a la religión de Cristo; Locke, Lessing, Kant fueron los motores de esta dirección: descubrieron en el cristianismo un idealismo de la libertad y de la dignidad moral que partía de la autonomía moral de la persona y veía en la religión su relación con un ser moral Supremo». <sup>39</sup>

El pensamiento K-I es todo un intento por redefinir el valor de la religión para el hombre y para la vida. Para ellos, la religión es algo para la vida, de ahí que su primera característica sea la de ser humana. Es decir, una religión que sobre todo y ante todo se le revela como educación del género humano:

«La religión está llamada providencialmente a educar y dirigir los otros fines, según van despuntando, hasta que estos encuentran en sí mismos energía suficiente para, digámoslo así, humanizarse y secularizarse.» <sup>40</sup>

Para el I, bajo todo este lenguaje de apariencia cristiana, se escondía la profanación y la idolatría. Como muy bien nos dice Dilthey:

«Sólo los ignorantes se pueden reír del acento sagrado que para los hombres, de aquellos días tuvieron las palabras religión natural, ilustración, tolerancia y Humanidad. En ellas respira el aliento agónico de un mundo que sucumbe bajo el peso imponente de las confesiones.» <sup>41</sup>

Estimamos que al margen de los intentos individuales, ha sido con la aparición en escena del K-I cuando de una forma consciente e institucionalizada (no única) se intentó la puesta en marcha de todo un proyecto ético para el pueblo español que le libraría de aquella relación tan funesta: hombre católicoromano, hombre por principio «bueno»;

37 F. GINER DE LOS RÍOS: *Educación y enseñanza*, T. XII, Madrid, 1933, Ed. Espasa-Calpe, pág. 135.

38 F. GINER DE LOS RÍOS: *Estudios sobre la educación*, T. VII, Madrid, 1886, Plaza del Progreso, págs. 74-75.

39 W. DILTHEY: *Teoría de la concepción del mundo*, México, 1945, Ed. FCE, pág. 358.

40 F. GINER DE LOS RÍOS: *Estudios filosóficos y religiosos*, pág. 307.

41 W. DILTHEY: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, 1978, Ed. FCE, pág. 108.

hombre no católicoromano, hombre por principio «malo e indigno». Con el K-I tiene lugar el nacimiento de un grupo de hombres que reclaman la creación de una moral autónoma (no fundamentada en lo católico, libremente aceptado u oficialmente impuesto) y que luchaban por establecer espacios de dignidad pública.

Dentro de la historia de España, consideramos al K-I como una de las tentativas más serias por obtener una educación civil, por alcanzar una ética civil.

---

Señalamos para más información, cfr. F. VELASCO: «El krausismo en el panorama filosófico ético español del siglo XIX», *Morallia*, 31-32 (1986) 417-418; id. «El kraus-institucionismo un proyecto de renovación ética para la sociedad española», en V. CAMPS, *Historia de la ética*, T. III, Barcelona, 1989, Ed. Crítica, pág. 137; id. *La religiosidad ilustrada en el proceso de modernización de España*, Madrid, 1993, Ed. CIS, págs. 333-374.

# *Economía y neutralidad ética*

JESUS DE GARAY

## I. INTRODUCCION

Las cuestiones relativas a la ética de la actividad económica suscitan reacciones muy polémicas. Sin duda, la ética es un asunto siempre controvertido, y más en el momento presente en la sociedad española. Sin embargo, la ética aplicada al mercado genera una discusión particular. Ciertamente muchos reclaman una ética para la vida empresarial, pero con frecuencia su contenido —el que sea— despierta desconfianza. Como si se tratase de un asunto demasiado ambiguo, subjetivo y escasamente científico. Poco serio, en definitiva.

Esta respuesta de menosprecio es más frecuente entre empresarios y economistas, que desconfían de esa incursión repentina de la filosofía moral en su terreno estrictamente científico. Por eso, a la ética de la empresa se le concede un papel marginal en el mundo económico, que suele consistir en recordar a los empresarios (o estudiantes de Empresariales) que deben ser buenas personas. Sin duda, la retórica al uso no es ésta, pero la práctica sí.

Desde el campo filosófico la situación no es mucho mejor. La filosofía no ha sentido en el último siglo un especial fervor hacia los problemas económicos, que parecen simplemente un conjunto de cuestiones técnicas y matemáticas de difícil acceso.

¿Significa esto la inexistencia de diálogo entre economía y filosofía en los últimos dos siglos? En absoluto. Basta recordar a Stuart Mill, Marx o Hayek, para descubrir que ha habido una intensa comunicación. Incluso desde posturas religiosas también han sido frecuentes las referencias —generalmente críticas— a la vida económica. La Teología de la Liberación o la Doctrina Social de la Iglesia Católica son ejemplos claros en tal sentido.

En cualquier caso, independientemente de las dificultades de comunicación entre el mundo económico y el filosófico, el hecho cierto es que los últimos diez o veinte años han significado un despegue notable de los estudios acerca de la ética de la economía. Y en segundo lugar, lo que es también patente es que se trata de una disciplina aún sin consolidar.

En mi opinión, la ética de la economía está sobre todo necesitada de aclarar las cuestiones más elementales: si es viable como ciencia, definir su campo de estudio frente a otros saberes científicos, religiosos, etc. Es comprensible que algunos sientan la urgencia de pasar enseguida a cuestiones muy prácticas y concretas, pero la prisa conduce habitualmente a la palabrería y la banalidad.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Por mi parte, he tratado de acometer esta tarea en el libro *El juego: una ética para el mercado*, Díaz de Santos, Madrid, 1994.

Mi propuesta en este artículo es sugerir un punto de partida para la ética y la economía, que permita establecer con suficiente claridad un marco común para ambas, así como establecer las diferencias que definan un campo propio de autonomía.

Concretamente considero que el concepto de «bien», usado tanto por la ética como por la economía, no es equívoco, sino que posee un fondo común de significación. Por decirlo claramente, «bien» significa básicamente lo mismo en ética y en economía, aun cuando existan rasgos específicos de los bienes económicos o de los bienes éticos. Y, por tanto, cabe fijar un marco común para la ética y la economía, sobre la base del concepto de «bien».

## 2. LA ECONOMÍA, UNA CIENCIA SOCIAL

Si se les pregunta a los economistas en qué consiste la economía, las respuestas no son unánimes. Un manual clásico como el Samuelson ofrece algunas definiciones como las siguientes: «La economía es el estudio de las actividades relacionadas con la producción y con el intercambio de bienes.» «Es el estudio del dinero, la banca, el capital y la riqueza.» «Estudia las relaciones comerciales entre las naciones.» «Es la ciencia de la elección. Estudia la forma en que los individuos deciden utilizar los recursos productivos escasos o limitados (...) para producir diversas mercancías (...) y distribuir estos bienes entre los distintos miembros de la sociedad para su consumo.» «Analiza las tendencias de los precios, de la producción y del desempleo.» Todas estas definiciones quedarían a su vez sintetizadas en otra nueva definición: «La economía es el estudio de la manera en que las sociedades utilizan los recursos escasos para producir mercancías valiosas y distribuir las entre los diferentes grupos.»<sup>2</sup>

Sin duda, es difícil alcanzar una definición que satisfaga a todos. Y no voy a intentarlo ahora. Por lo demás, quizá es un intento imposible, porque para lograr una definición satisfactoria, sería preciso preguntar al menos a todos los que se dedican a la economía, para saber qué significado dan a ese término («economía»), que por lo demás tanto usan. Y si alguien tuviera energías suficientes para llevar a cabo semejante encuesta, descubriría probablemente que las respuestas incluyen definiciones equívocas en bastantes aspectos.

No obstante, un intento más modesto consiste en tratar de descubrir, detrás de estas u otras definiciones similares, algunos rasgos que aparezcan reiteradamente en todas ellas. Por ejemplo, la referencia a la sociedad. La economía parece que alude a un fenómeno directamente social. La economía se ocupa de los recursos de la sociedad, de cómo se producen y distribuyen esos recursos en esa sociedad. La mayoría de las definiciones citadas aluden al carácter social de la economía de diversos modos, con referencias al intercambio, la distribución entre los diferentes grupos, los precios, el desempleo, el dinero, la banca, las mercancías...

---

2 P. A. SAMUELSON/W. D. NORDHAUS: *Economía*, McGraw-Hill, 13.<sup>a</sup> Ed., Madrid, 1992, trad. L. Toharía y E. Carrasco, pág. 5.

Por ello, parece lógico considerar a la economía como una de las ciencias sociales, dentro de las cuales estarían la sociología, la teoría política, el derecho, etc. El objeto de la economía, en efecto, sería examinar cuáles son las leyes que determinan la interdependencia de determinados fenómenos sociales.<sup>3</sup> Por consiguiente, si la ética desea ocuparse de la economía, ha de tener en cuenta que el objeto de estudio será preferentemente la sociedad, y no tanto las personas singulares.

Es importante subrayar este aspecto, porque en ocasiones surgen estudios de ética de la empresa en los que se obvia esta referencia social. Si la ética ha de ocuparse de la economía, ha de centrarse entonces en la vida social, en las relaciones de unos individuos con otros. No basta atender al comportamiento de hombres aislados, para quienes sería accidental vivir en una sociedad. Es preciso ceñirse estrictamente a esas relaciones sociales que son las relaciones económicas. Esto no impide admitir que la ética tenga un referente más amplio que las relaciones económicas o sociales. Pero si de ética de la economía se trata, entonces el objeto es éste y no otro.

Por otra parte, quizá la objeción más fuerte que se hace contra la intrusión de la ética en la economía se basa en el supuesto de que la economía es éticamente neutral. Es decir, dejaría al margen toda referencia a obligaciones morales o imperativos éticos. Mises lo decía de manera rotunda: «La economía es una ciencia teórica que, como tal, se abstiene de establecer normas de conducta. No pretende señalar a los hombres cuáles metas deban perseguir. Quiere, exclusivamente, averiguar los medios más idóneos para alcanzar aquellos objetivos que otros, los consumidores, predeterminan; jamás pretende indicar a los hombres los fines que deban apetecer. Las decisiones últimas, la valoración y elección de las metas a alcanzar, quedan fuera del ámbito de la ciencia. Nunca dirá a la Humanidad qué deba desear, pero, en cambio, sí procurará ilustrarla acerca de cómo le conviene actuar si quiere conquistar los concretos objetivos que dice apetecer.»<sup>4</sup>

Algo parecido se dice a menudo con respecto a la sociología: «la aspiración a la neutralidad ética es una condición *sine qua non* de la sociología.»<sup>5</sup> Y en general, afirmaciones similares se podrían enunciar respecto a todo tipo de ciencias positivas. La objetividad de los datos empíricos y la racionalidad de las argumentaciones habrían de prevalecer frente a presupuestos éticos.

Ciertamente, se reconoce que la racionalidad objetiva es ya un presupuesto ético,<sup>6</sup> pero lo que se subraya con esta profesión de neutralidad ética es una cuestión metodológica: el método de la sociología o de la economía se basa en datos empíricos y en el discurso racional, y ha de dejar al margen otro tipo de presupuestos, como podrían ser las simpatías personales, los juicios éticos, las convicciones religiosas o las opciones políticas. Sin duda, la asepsia pura es imposible, pero sí cabe un empeño metodológico por mantenerse dentro de esos límites.

---

3 Cfr. L. VON MISES: *La acción humana. Tratado de Economía*, Unión Editorial, 4.ª Ed., Madrid, 1986, trad. J. Reig, pág. 17.

4 L. VON MISES: *Ibid.*, pág. 31.

5 S. GINER: *Sociología*, Península, 8.ª Ed., Barcelona, 1991, pág. 17.

6 S. GINER: *Ibid.*, pág. 16.

¿Se debe, por consiguiente, renunciar a la ética en economía, por respeto a tales principios metodológicos? ¿Ha de quedarse la ética a las puertas de la economía... pero fuera? En mi opinión, esto sería una conclusión precipitada. Y además falsa. Espero mostrarlo en las páginas que siguen. Básicamente mi argumentación se basa en un punto: la economía es esencialmente valorativa, porque su objeto principal son los bienes. La valoración no es algo accidental o marginal para la economía, sino su misma razón de ser.

### 3. LA ACCIÓN HUMANA

No se trata de negar ninguna de las afirmaciones de Samuelson o Mises sobre la economía. Al contrario, son justamente esas afirmaciones las que permiten descubrir la esencia valorativa y ética de la economía. Una de las definiciones citadas resulta especialmente ilustrativa: «La economía es la ciencia de la elección.» Según esto, la economía se ocupa de analizar cómo eligen los hombres, la forma en que toman sus decisiones. El asunto quizá pueda parecer genérico y aséptico, pero en absoluto lo es.

La economía presta, según esto, una atención particular al comportamiento de los hombres. Y no simplemente examina los resultados de sus elecciones, sino la elección misma: no sólo sus hechos sino sus acciones. También Mises ha subrayado este aspecto, proponiendo una nueva ciencia (la *praxeología* o teoría general de la acción humana), dentro de la cual tendrían cabida los problemas económicos o *catalácticos*. La denominada praxeología sería una teoría general de la elección y de la preferencia, basada en el hecho de que las gentes «deciden no sólo entre diversos bienes y servicios materiales; al contrario, cualquier valor humano, sea el que sea, entra en la opción. Todos los fines y todos los medios —las aspiraciones espirituales y las materiales, lo sublime y lo despreciable, lo noble y lo vil— ofrécese al hombre a idéntico nivel para que elija, prefiriendo unos y repudiando otros.»<sup>7</sup>

Si se acepta que la economía estudia la acción o la elección humana, entonces hay que asumir también que la economía se ocupa de los bienes y de los males. No es una conclusión en absoluto forzada, sino completamente obvia. La acción humana consciente, esto es, la acción humana dirigida por una elección, hace referencia constante a lo preferible y a lo rechazable. Cuando el hombre actúa o elige, lo hace entre aquéllo que le parece bueno (y lo elige) y aquéllo que le parece malo (y lo rechaza).

«Bien» y «mal» son palabras que tradicionalmente se reservan a la moral o a la religión. Pero en realidad se trata de nociones enormemente generales. Toda la vida humana, en todas sus facetas, alude al bien y al mal. En cada momento consciente de nuestra vida existe una preferencia sobre algo por delante de otras posibilidades. A lo que preferimos lo llamamos bien, y lo que evitamos lo llamamos mal (que generalmente no es más que un bien que nos parece menos bueno que el que de hecho preferimos). Por ejemplo, si elijo salir a la calle a pasear, en vez de seguir en casa trabajando, es porque considero que aquello es mejor que esto: es malo seguir trabajando más, y es bueno tomar el aire. Si decido lo contrario, la atribución de bien y mal sería la inversa.

7 L. VON MISES: *Ibíd.*, pág. 21.

Es decir, el bien y el mal son nociones absolutamente ligadas a la elección y la acción del hombre. Por eso, si la economía se ocupa de la acción humana, entonces tiene que contar con que va a necesitar referirse una y otra vez a los bienes y a las preferencias de los hombres. Y efectivamente así lo hace. Detrás de una terminología sofisticada y compleja, se puede reconocer un trasfondo de bienes y males.

A veces resulta difícil advertir la constante referencia a los bienes, porque se usan términos alternativos: por ejemplo, se alude a recursos, capital, riqueza, bienestar... Además, es raro encontrar alusiones al mal. Pero a pesar de estas y otras diferencias terminológicas, la situación es la señalada: si es verdad que la economía estudia lo relativo a la elección y la acción humana, entonces su objeto de análisis son los bienes.

Quizá se observe con más claridad esta constante alusión a lo bueno y a lo malo, si se enumeran algunos sinónimos más o menos lejanos de la palabra «bueno»: beneficioso, rentable, conveniente, adecuado, apropiado, eficaz, útil, eficiente, aprovechable, entretenido, apetecible, interesante, apto, deseable, valioso, amable, placentero, gustoso... La lista podría ser interminable, justamente porque la referencia al bien es central en la acción humana. Aunque los matices terminológicos sean diversísimos, aun así la referencia al bien y al mal sigue siendo insoslayable.

En otras definiciones de «economía» se puede observar todo esto con más claridad aún. Obsérvese, por ejemplo, la definición que ofrece Ramón Tamames en su popular *Diccionario de Economía*: «Administración recta y prudente de los bienes. Con este sentido emplearon la palabra Platón y Aristóteles. Y tal es el título (*Oikonomikós*) de la obra de Jenofonte (...) que se tiene por primera contribución global a la formación de la ciencia económica.» Por «economía» se entiende también la «Ciencia de la Economía Política, que en sus diferentes ramas estudia los problemas derivados de la insuficiencia de medios para atender a todos los fines imaginables, teóricamente infinitos, y que analiza los conflictos de intereses para proponer medidas de acción».<sup>8</sup>

Estas indicaciones son esclarecedoras en varios sentidos. En primer lugar, porque advierten sobre el sentido originario de la palabra «economía», que remite directamente a los bienes. En segundo lugar, porque insisten sobre un aspecto de los bienes que son en particular objeto de la economía, ya mencionado más arriba en el texto de Mises: los bienes de los que se ocupa la economía no son tanto los fines sino fundamentalmente los medios. Pero además se analizan los medios en tanto que son insuficientes; o de otra manera, se estudian los bienes en tanto que son escasos. Tal insuficiencia o escasez procede no solamente de una necesidad objetiva para la supervivencia (como podría ser en el caso de alimentos, vivienda, vestido...), sino que la escasez puede originarse en un simple deseo subjetivo y caprichoso.

Es decir, la economía no es ajena en absoluto a las preferencias (por muy subjetivas e irracionales que sean) de las personas. Al contrario: ése es justamente su objeto de estudio. Lo que sucede es que las preferencias de las gentes chocan, cuando varios a la vez quieren algo que sólo uno puede poseer. Entonces surge el conflicto. O al menos, entonces aparece la necesidad de pensar acerca de la forma mejor (más *buen*) de distribuir esos bienes entre quienes los desean.

8 Alianza Ed., 5.ª Ed., Madrid, 1991.

Toda la racionalidad económica se asienta sobre la preferencia y el aprecio de las personas hacia las cosas. Es un hecho que la gente aprecia unas realidades en particular y menosprecia otras. Le gustan más unas cosas que otras. Por eso, unas resultan despreciables y otras preciosas: unas son más apreciables que otras. El *pretium*, el precio, no es sino el valor de una cosa, su atractivo.

La economía no ha dejado de prestar atención al hecho de que las cosas valen no sólo por sí mismas, sino también por las preferencias subjetivas en cada momento. En cambio, la economía quizá ha examinado menos la relación que esas preferencias tienen en el ámbito más general de todas las preferencias humanas. Dicho brevemente: es posible que la economía haya descuidado en exceso la vinculación estrecha que tiene con la ética.

#### 4. LA ÉTICA Y LA CONDUCTA HUMANA

Es bien sabido cómo los análisis de Adam Smith y de muchos otros estudiosos de la economía se inscriben en el contexto de la ética.<sup>9</sup> Y es completamente lógico, puesto que el examen de la acción humana ha sido tradicionalmente —durante milenios, cabría añadir— objeto del saber ético. El análisis del comportamiento humano ha sido evidentemente uno de los temas más centrales de la reflexión de los hombres, hasta donde llegan nuestras noticias del mundo antiguo y primitivo. Bien sea en forma de mitos, religiones, derecho, costumbres o ciencia, el hecho es que el análisis de la acción humana ha sido objeto principalísimo de estudio por los hombres. Y no podía ser de otra manera, puesto que el resultado de esas reflexiones afecta por entero a toda la existencia de cada sujeto.

Lo que sucede es que la reflexión sobre la conducta humana no siempre ha desembocado en ciencia racional. A esa reflexión basada fundamentalmente en la razón y en la observación empírica, que se desarrolla sobre todo en la Grecia antigua, es a lo que ordinariamente se ha denominado «ética», en el sentido de saber racional acerca del comportamiento humano.<sup>10</sup> La terminología no es enteramente uniforme, puesto que a veces se utiliza también el término de «ética» para aludir a cualquier tipo de reflexión sobre la conducta humana, o incluso como adjetivo para calificar la conducta buena («una conducta ética», se dice). La historia de la ética en el sentido de «saber racional» es bien conocida, y no es cuestión ahora de insistir sobre ello.

No obstante, en Protágoras, Platón o Aristóteles, todavía incluso la distinción entre antropología y ética es confusa; y por supuesto entre sociología y ética. Justamente porque en todos los casos se examina la conducta humana, aunque sea desde distintos puntos de vista, que se suponen implicados entre sí. Mucho se ha avanzado desde entonces: sobre todo, porque al trazar límites metodológicos en cada disciplina, se ha podido analizar cada aspecto con más detenimiento y rigor.

Pero sin volver atrás ingenuamente, es preciso reconocer que la relación entre los temas tratados por tales disciplinas era para esos pensadores de la Antigüedad (o incluso

9 Cfr. Amartya SEN: *Sobre ética y economía*, Alianza Ed., Madrid, 1989, pág. 20.

10 Acerca de la ética como saber racional, en relación con la economía, cfr. A. CORTINA (coord.): *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994, en particular, págs. 17-33.

para Adam Smith, Marx o J. Stuart Mill) mucho más evidente que para nosotros, tantos años después.

En mi opinión, es preciso pensar más detenidamente en torno al concepto de «bien». Y advertir que no es una noción exclusiva de la ética, aun cuando la ética se ocupe del bien de una manera concienzuda. Pero el concepto de bien va ligado al de acción humana, conducta, comportamiento. Entonces, ¿la ética no se ocupa de algunos bienes específicos, de la misma manera que antes se decía que la economía se ocupa de medios, de bienes escasos y susceptibles de un uso alternativo? La respuesta más simple es que no. La ética se ocupa de todos los bienes en su conjunto, y no de unos bienes específicos en particular.

Pero hay un matiz importante. De la ética se han ido desgajando multitud de saberes particulares, que han centrado sus análisis en un aspecto particular de la conducta humana. Antes se ha aludido a la antropología: analizar el comportamiento humano, dejando de lado las elecciones posibles que los hombres pueden hacer. Atenerse por ejemplo a sus condicionamientos biológicos, culturales... Todo eso supone un estudio de la acción humana. Pero ha adquirido tal desarrollo y autonomía, que hoy sería completamente equívoco aludir a la antropología como ética.

Otro tanto se podría decir de la política o del derecho o de la sociología. Sin duda, son disciplinas que analizan la acción humana, pero —frente a la antropología— desde la perspectiva de la sociedad. En el caso de la política, con una referencia expresa a la organización del poder, y en las ciencias jurídicas teniendo como criterio la justicia. Obsérvese, sin embargo, como la política y el derecho tienen un elemento común con la ética: su referencia a los bienes posibles. Es decir, en absoluto es irrelevante para ellas el futuro del hombre.

Ni el derecho, ni la política, ni la ética son ajenas a lo que el hombre pueda hacer en el futuro. Más bien, al contrario: esa conducta futura se convierte en el centro de sus intereses. El bien posible es así objeto especialísimo de su atención. Por supuesto que todas ellas se buscan analizar el pasado y el presente; pero el futuro es siempre la referencia última. No tratan tanto de saber cómo sucedieron las cosas en el pasado hasta hoy, sino más bien de como hay que organizarlas en el futuro: qué tenemos que hacer para que el futuro sea el mejor (el mayor bien) de los posibles.

El caso de la sociología, en cambio, es diferente. Por supuesto que le interesa el futuro y que aspira a que sus análisis de la sociedad contribuyan a mejorar la condición del hombre. Pero no es ése el centro de sus intereses. Por el contrario, lo que procura es registrar hechos, informar acerca de cual es la sociedad en la que vivimos. Eso no significa reducirse a informar de la sociedad presente (o pasada) sino más bien a informar sobre la sociedad en general. Es decir, sus análisis afectan a la sociedad humana como tal, ya sea en abstracto, ya sea en las circunstancias concretas de una cultura o un pueblo determinados.

Un rasgo, por tanto, que define los estudios de la ética, frente a otras disciplinas como la sociología, es su interés por los bienes posibles, por aquéllo que mejora la condición del hombre. Y en eso sus intereses son comunes a la teoría política o al derecho.

Con respecto a la economía, la situación parece ambigua: por una parte, es indudable que, del mismo modo que la sociología, aspira a descubrir simplemente cuáles son las leyes que determinan el comportamiento de los hombres en la sociedad, al margen de cuál

sea el mejor de los futuros posibles; por otra parte, no parece ajeno a la economía el interés por descubrir cuál es el mejor de los futuros para una nación, para una empresa, para los mercados internacionales. Sin duda hay economistas que trabajan al margen de cuál es el mejor de los futuros posibles, y otros que al contrario. Por eso, no parece posible zanjar definitivamente la cuestión acerca de cuál sea la relación de la economía con los bienes posibles. No obstante, es patente que una parte importante de los análisis económicos y empresariales van dirigidos a optimizar los resultados (es decir: alcanzar el óptimo, el bien más alto de los posibles).

Se puede concluir, por tanto, que la economía y la ética tienen elementos comunes de cierta importancia y otros que las diferencian. En ambos casos su objeto es el análisis de la acción humana y en consecuencia de los bienes. Prestan además una especial atención a los bienes posibles que los hombres podemos alcanzar mediante nuestras acciones, aun cuando la economía también se ocupa de analizar simplemente cuáles son las leyes que regulan el comportamiento económico, al margen del futuro de la sociedad. Asimismo en los dos casos utilizan como método de trabajo el discurso racional y se sirven de la observación empírica. No obstante, la economía se interesa especialmente por el conjunto de la sociedad (y sólo indirectamente por el bien de cada individuo aislado), así como atiende en particular a aquellos bienes que, por el motivo que sea, generan conflictos de propiedad.

## 5. BIENES ABSOLUTOS Y BIENES CUANTIFICABLES

Quizá ahora estemos en mejores condiciones de responder a la cuestión suscitada más arriba: ¿es la economía neutral éticamente? O formulado de otro modo: ¿es indiferente la economía a los bienes del hombre? La respuesta es negativa, si se acepta lo indicado hasta ahora. Por supuesto que a la economía le interesan cuáles sean los bienes del hombre. Más aún, se ocupa justamente de estudiarlos. Eso sí, no todos, sino sólo algunos en particular. Y además no siempre pensando en como mejorar el futuro de los hombres (aunque a menudo también así).

Sin embargo, en un sentido que hasta ahora quizá ha pasado inadvertido, sí es cierto que la economía es éticamente neutral. Hay unos bienes que la ética estudia de manera exclusiva, y que la economía ignora (o al menos, no los examina en un primer plano). Me refiero a los bienes absolutos: es decir, a aquellos bienes que muchos consideran que pertenecen de manera absoluta al hombre y que han de ser protegidos sin excepción de ninguna clase.

Son ese tipo de bienes a los que el lenguaje ordinario alude como expresiones como «los hombres deben actuar de tal modo o de tal otro»; «estamos obligados a...». Estas expresiones u otras similares remiten a unos bienes que han de ser defendidos o buscados de una manera absoluta; y por eso, se emplean expresiones tan rotundas y vinculantes. Otra forma de aludir a este tipo de bienes absolutos es con la expresión «derechos humanos». Se subraya así que existen determinados bienes que cualquier hombre puede exigir para sí absolutamente a los demás, porque le pertenecen de manera inalienable.

El ejemplo más sencillo quizá sea el de la libertad. Muchos pensamos que la libertad es un bien que todos los hombres tienen, y que es de tal valor que ningún precio sería su-

ficiente para pagarlo. O si se prefiere, el número de su precio sería infinito. Algo parecido podría decirse de la vida humana en general. Por eso, se suelen utilizar expresiones como «dignidad humana» para destacar cómo el precio de la vida y la libertad del hombre es incalculable. Y también por eso, la mayoría de las legislaciones excluyen el comercio de personas.

Estos bienes absolutos, como es obvio, son susceptibles de ser quitados, por ejemplo mediante el asesinato o la esclavitud, o cualquier forma de violación de los derechos humanos. Por eso, existen unos males igualmente absolutos, en el sentido de males que deben ser evitados sin excepción: un solo caso ya sería un mal infinito. Una sola violación, un solo esclavo, un solo asesinato ya es demasiado.

Sea como fuere, en cualquier caso la economía es ajena a estas consideraciones. Al menos directamente, aunque es obvio que no puede prescindir completamente de ellas. Para la ética, en cambio, se trata de asuntos centrales en sus análisis. Justamente porque en tanto que la ética se interesa por toda clase de bienes, lo más determinante para sus estudios será lo relativo a estos bienes primeros o absolutos. La ética, por ejemplo, trata de dilucidar si realmente existen o son únicamente una convención social de nuestra sociedad moderna, si son efectivamente esos u otros, si efectivamente los susceptibles de un conocimiento suficiente por nuestra parte, si la razón es capaz de alcanzarlos o si más bien son los sentimientos, etc.

Por lo demás, los límites de tales bienes absolutos no están definidos de una manera rígida y definitiva, ya que por ejemplo la libertad puede crecer o disminuir, y no es fácil determinar cuál es el punto exacto en el que la dignidad de un hombre está siendo herida. Todo ello es objeto de análisis para la ética.

La economía, sin embargo, siguiendo las indicaciones de Bentham, ha tratado reiteradamente —y con notable éxito— de cuantificar los bienes. Esos bienes absolutos han quedado al margen. Han sido considerados presupuestos previos de todo análisis económico, o simplemente han sido soslayados en aras de una mayor pulcritud metodológica.

De esa manera, han tenido que quedar fuera de los análisis económicos bienes importantes para los hombres. Justamente por la dificultad de ser constatables y matematizables. Piénsese en la amistad, el amor, el perdón, la confianza, el afecto, etc. Son formas humanas de acción, que sin embargo exceden las posibilidades de las matemáticas o de una verificación empírica. Demasiado difusas, ambiguas y poéticas para el rigor, exactitud y empirismo a que aspira la economía.

A pesar de todo, la economía sigue buscando cómo superar esas barreras. Cómo reducir a ciencia positiva —lo más rigurosa posible— todos los bienes del hombre. Uno de los hallazgos más fructíferos ha sido recurrir al grado de satisfacción individual. Si para medir un bien, mido la satisfacción individual que genera, el problema se soluciona en gran medida: la satisfacción individual sí es susceptible de ser verificada y cuantificada. Al menos, más fácilmente que los bienes en general. Yo no podré medir el valor de la amistad, pero sí puedo medir la satisfacción que me procura esa amistad. ¿Cómo? Por ejemplo, midiendo el dinero o el tiempo que gasto en cultivar esa amistad. Efectivamente el dinero y el tiempo sí son medibles. Y permiten comparar multitud de bienes entre sí. Incluso los bienes que aparentemente son más reacios a ser medidos. Aunque suene blasfemo, incluso puedo medir cuánto dinero cuesta una vida humana por el dinero que hay que gastar en una operación quirúrgica.

Obsérvese, sin embargo, que se han dado varios pasos: primero, reducir los bienes a la satisfacción individual; segundo, cuantificar esa satisfacción usando una unidad de medida válida para todas las satisfacciones posibles. Incluso cabe un tercer paso, todavía más importante: medir la satisfacción de acuerdo con las consecuencias empíricamente verificadas. Es decir, la economía puede valorar los bienes —absolutos o no— atendiendo a las consecuencias que se siguen de cada conducta. De esa manera se va más allá incluso del sentimiento de satisfacción individual, que puede resultar engañoso: yo puedo sentirme muy satisfecho con la adquisición de un determinado bien, pero después puedo comprobar con desagrado que aquello no valía tanto, y que me he engañado gastando tanto por algo que valía tan poco. Las consecuencias de mi elección puedo medirlas y controlarlas, de tal modo que en adelante ya no me engañe sobre ese «supuesto» bien.

A nivel individual, el asunto tiene poca importancia para la ciencia. No es relevante para la ciencia mi sentimiento de satisfacción individual; ni los criterios de valor que yo tenga para comparar todos mis bienes posibles; ni que yo descubra que una conducta que parecía buena, en realidad era mala, a la vista de sus consecuencias. Ahora bien, si se examinan estos elementos en el conjunto de la sociedad, entonces sí es posible constituir una ciencia positiva con bases matemáticas. ¿Cómo? Justamente por la existencia del mercado y los precios.

El estado moral de una sociedad viene definido de una manera bastante exacta por los precios del mercado, porque establece a cada momento el grado de aprecio en esa sociedad por cualquier bien. Por supuesto, que no se pueden sacar a partir de aquí conclusiones precipitadas, del tipo: si algo es muy caro, entonces la sociedad lo aprecia mucho. Sería estúpido, ya que en los precios intervienen muchos otros elementos, aparte de la valoración social (como, por supuesto, la relativa escasez de cada bien). Pero, con todos los matices que se quieran hacer, lo cierto es que los valores de una sociedad pueden ser medidos por los precios del mercado.

## 6. FINES Y BIENES ABSOLUTOS

Al principio de estas páginas se citaron unas palabras de Mises en favor de la neutralidad ética de la economía, donde se afirmaba que «la economía es una ciencia teórica que, como tal, se abstiene de establecer normas de conducta. No pretende señalar a los hombres cuáles metas debe conseguir».<sup>11</sup> La economía sería neutral ante las cuestiones éticas, porque se ocuparía únicamente de los medios para conseguir cualquier fin, dejando que los consumidores decidan qué fines son preferibles.

Detrás de estas palabras hay una confusión. En realidad, no se trata de que la economía sea teórica o no. La medicina también es teórica, y no por eso deja de declarar de manera taxativa qué es bueno para la salud y qué es malo. La arquitectura también es teórica, y sin embargo establece de forma clara qué casa es buena para vivir y cuál amenaza ruina.

---

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pág. 31.

La economía se ocupa de los bienes y de los males para una sociedad, al igual que la medicina estudia qué es bueno y malo para ese bien llamado «salud». En Occidente sabemos desde hace siglos que un modo eficaz de investigar los problemas es por medio de la razón y la observación empírica. Y ése es el método que sigue la economía, del mismo modo que la medicina o la arquitectura. Cuando se establecen leyes universales, por los caminos de la razón y la experiencia, estamos ante una ciencia.

La medicina tiene un fin, que es el bien primero que persigue: la salud; y para conseguirlo, investiga los medios oportunos (que son bienes útiles para ese bien primero que es la salud). La arquitectura tiene igualmente un fin, que es su bien primero: el vivir bien en un territorio, en un espacio. Habitar el mundo del mejor modo posible es el fin de la arquitectura, y para lograrlo busca los medios adecuados: desde el estudio de la resistencia de los materiales hasta el análisis de los colores.

La economía también tiene un fin muy claro: el bienestar general de la sociedad, su felicidad. Como señala Annemarie Pieper, «la actividad económica —bien sea del individuo o del Estado— se determina por el objetivo de la maximización de los beneficios, lo que puede interpretarse como una concreción del principio ético de promoción de la dicha y el bienestar del mayor número posible de personas. (...) Tanto el liberalismo, como el capitalismo, como el socialismo proclaman deseable la misma meta: el aumento del bienestar individual/estatal».<sup>12</sup>

Podría parecer entonces que la economía se ocupa de todo. No es así. Ante todo, porque la economía atiende a las relaciones sociales, y no directamente a cada individuo concreto. Si existe una felicidad que un hombre aislado pueda conseguir, eso no interesa especialmente a los economistas. Sí les interesa en cambio lo relativo al bienestar de la sociedad en su conjunto (y secundariamente de cada individuo en particular, puesto que el bienestar de la sociedad se concreta en el bienestar de cada individuo particular). Y por supuesto, la economía analiza de modo particular los bienes escasos, puesto que su misma escasez reclama un esfuerzo de racionalización, con miras a que la producción pueda crecer y así se satisfaga la demanda, y también para que la distribución siga unas pautas racionales y justas.

En consecuencia, hay que afirmar que la economía persigue un fin muy definido, que es el bienestar o felicidad de la sociedad (y, en consecuencia, de todos sus grupos e individuos). Y que para lograrlo, investiga y usa los medios y métodos que considera más adecuados.

Pero no sólo eso. Quizá más decisivo aún para definir la economía actual es el papel central que la economía moderna ha otorgado al mercado. De otro modo, la economía se identificaría con la política y en cierto modo incluso con el derecho. No se da tal asimilación, precisamente porque la economía otorga en sus análisis un papel central al mercado.

En la práctica, la economía pura es imposible, puesto que se mezcla constantemente con la política y el derecho. Con la política, porque el mercado no existe aislado, sino en una sociedad política ajena en muchos aspectos al mercado. Los gobiernos de las nacio-

---

<sup>12</sup> *Ética y moral*, Crítica, Barcelona 1991, págs. 76-77, trad. G. Muñoz.

nes no se mueven exclusivamente por criterios mercantiles, sino también por otras ideas o intereses, como por ejemplo la solidaridad con otras naciones, la ambición de poder de los gobernantes, o el imperialismo respecto a otros países.

La economía se mezcla también, en la práctica, constantemente con el derecho, porque la justicia es un valor que el mercado por sí mismo no defiende ni fomenta en particular; pero la economía —como es obvio— no puede prescindir de la distribución justa de la riqueza, ni de unas relaciones laborales justas, etc. En general, la economía no puede organizarse dejando en un lugar marginal el respeto de los derechos humanos.

Ahora bien, ¿no existen en el mercado otros fines, además del bienestar general de la sociedad? ¿No hay algún bien absoluto que la economía de mercado trate de proteger y fomentar en particular? Sí lo hay. Es la libertad. Las ideas liberales van ligadas al desarrollo de la economía de mercado. La exaltación de la libertad individual está en la base del mercado.<sup>13</sup>

El mercado es una forma de sociedad basada en la libertad. Justamente por eso se abstiene de establecer fines para la acción humana. Si desaparece la libertad, el mercado deja de existir: al menos, el mercado tal como se entiende en el mundo occidental. La libertad del mercado es, sin embargo, un valor moral. Y además un valor absoluto e indiscutible.

Sin embargo, a causa de la libertad, puede parecer a primera vista que el mercado es éticamente neutral. Pero en absoluto es así. Respecto a la libertad, el mercado no es neutral. Por el contrario, es la misma condición de su existencia. El mercado supone la libertad, la protege, la acrecienta. No se trata de neutralidad ética sino de libertad.

La libertad para el mercado tiene calidad de bien absoluto: algo intocable. Eso significa que se ha de buscar el bienestar general de la sociedad, respetando esa libertad. Se ha de racionalizar la economía, dejando a salvo la libertad. Y no se piense que es algo espontáneo y natural esta forma de organizar la actividad económica: el mercado libre es sólo una forma entre muchas de racionalizar la vida económica.

Las experiencias comunistas recientes son una expresión clara de cómo organizar la vida económica al margen del libre mercado. La economía soviética, por ejemplo, consideró secundario el valor moral de la libertad: supuso que era un bien subordinado a otros más fundamentales, como por ejemplo la igualdad. Porque efectivamente cabe menospreciar la libertad del mercado: es posible organizar las relaciones de producción, dejando en un segundo plano la libertad. La libertad económica no es un bien que exista necesariamente en las relaciones sociales: existe si se defiende y fomenta; pero si se desprecia y olvida, entonces la organización del bienestar social es diferente.

Decir que la economía es éticamente neutral equivale a decir que la libertad es moralmente indiferente. Y no es así: la libertad efectivamente se puede usar para el bien y para el mal; pero además ella misma es valiosa, éticamente valiosa: por eso, el respeto a la libertad y la coacción tienen relevancia moral.

Acerca de la libertad como bien moral, sobre todo es preciso subrayar dos afirmaciones: 1º) la libertad no es la síntesis de todos los bienes, sino uno solo entre los bienes del

---

13 Cfr. L. Von MISES, op. cit., pág. 29.

hombre: por ejemplo, el placer sexual no es reducible a libertad; 2º) la libertad es un bien importante, en tanto que es condición necesaria de todo bien específicamente humano: sin libertad, el hombre puede gozar de determinados bienes, pero no de forma humana, sino simplemente animal o vegetal. La libertad es un gran bien moral, justamente porque es condición de muchos otros bienes.

## 7. LIBERTAD E INTERCAMBIO

Quizá convenga explicitar la razón por la que el mercado protege y fomenta la libertad. La clave, en mi opinión, estriba en que el mercado es una forma de comunicación social con unos rasgos específicos. El mercado es una forma de articular la sociedad, distinta, por ejemplo, del Estado o de la nación. Para que exista mercado, ya se ha indicado que es preciso que haya libertad para producir, vender o comprar, para poseer unos bienes u otros, siempre según las preferencias personales. Ahora bien, esa libertad se establece según unas características determinadas, que definen el mercado como institución social.

Por una parte, tanto la propiedad privada como la competencia son rasgos esenciales del mercado. Por otra parte, la competencia. Pero sobre todo, el concepto que define el mercado es el intercambio. Es decir, el mercado es una institución social que posibilita unos cauces para intercambiar unos bienes por otros. O de otra manera, en el mercado las relaciones entre unos individuos y otros, entre unos grupos y otros, se establecen según el criterio del intercambio.

El vínculo que une a unos hombres con otros en el mercado es el intercambio. Obsérvese: no la competencia sino el intercambio. Existe la competencia en tanto que es necesaria para que haya libertad. Es sólo una consecuencia de la primacía moral de la libertad en el mercado. La mayor agresividad competitiva del mercado no hace mejor ni más libre al mercado. Incluso puede llegar a corromperlo, transformándolo en guerra, donde esté ausente la cooperación. El intercambio, por el contrario, es lo que define la sociedad del mercado como tal. Se puede decir que un mercado es tanto mejor cuanto más intenso es el intercambio.

¿Qué significa que un mercado es mejor? Que son mayores los bienes que ofrece a una sociedad, a los hombres de una sociedad. No se trata simplemente de una eficiencia económica ajena a toda valoración ética, sino de una mejora ética. Cuando los intercambios son más intensos, entonces la libertad es también mayor para quienes participan en ese mercado; y si las personas son más libres, entonces su existencia es mejor. La libertad del mercado es una parte esencial de la vida buena de los hombres.

¿Y cómo logra el mercado incrementar la libertad en una sociedad? A través del intercambio. Es decir, el mercado logra multiplicar el valor de cualquier bien, simplemente haciendo que pueda ser intercambiado por otros muchos. El valor se multiplica tanto más cuantas más posibilidades de intercambio existan.

El proceso es el siguiente. Si yo tengo un bien en propiedad, puedo usarlo para aquellas necesidades que ese bien satisface. Pero si además dispongo de un mercado para poder intercambiar ese bien por otros, entonces en realidad dispongo no sólo de ese bien ya poseído, sino además de todos aquellos bienes que puedo adquirir mediante el intercam-

bio. Si se trata de un mercado donde sólo puedo intercambiar por ejemplo alimentos, entonces sólo puedo elegir entre esos alimentos de precio similar. Si se trata de un mercado mucho más amplio, entonces ya no sólo puedo intercambiar alimentos, sino muchos otros bienes. Si los mercados fuesen infinitos, entonces dispondría de infinitos bienes posibles. Ciertamente no dispongo de todos los bienes posibles simultáneamente, pero mi libertad se ha multiplicado considerablemente, porque mis posibilidades de elección se han hecho infinitas, siempre dentro del precio que el mercado establece para el bien que poseo.

Obsérvese que mi riqueza se ha incrementado considerablemente gracias al mercado. Pero porque ha crecido mi libertad. Es decir, el valor del bien que poseía inicialmente se ha multiplicado, tantas veces cuantas posibilidades de intercambio existen. De esa manera, no poseo sólo ese bien concreto, sino muchos otros por los que puedo intercambiarlo. Dispongo realmente de muchas más cosas que al inicio, gracias al mercado. La riqueza tiene una dimensión inmaterial, que tiene relación con la libertad propiciada por el mercado. La realidad material que poseo con o sin mercado es la misma materialmente hablando. Pero el mercado lo que hace es multiplicar su valor, su riqueza, en tanto que las posibilidades de intercambio son mayores.

Por medio del trabajo, se puede incrementar el valor de las cosas, justamente porque sufren una transformación material, que las adapta a las necesidades concretas de un individuo o de una sociedad. La organización científica del trabajo, la división y especialización del trabajo, todo ello posibilita incrementar notablemente la riqueza. El mercado también logra esa adaptación a las necesidades de los individuos y de la sociedad, pero no mediante la transformación material de las cosas, sino mediante el incremento de las posibilidades de intercambio. Si existen mercados a los que pueda acceder, entonces puedo adaptar constantemente mis propiedades a mis necesidades, porque puedo intercambiar en cada momento mis bienes por otros que en ese momento necesito más. El mercado otorga a los bienes una flexibilidad mayor, adaptándolos a cada circunstancia concreta. Pues bien, eso es libertad: esa es la riqueza de la libertad. Y eso supone una mejora muy considerable de la vida humana: hace al hombre mejor, porque mejora su existencia.

Se podrá replicar con toda razón que esta libertad propiciada por el mercado no agota toda la vida moral del hombre. Por supuesto. Y se podrá añadir incluso que no agota todas las dimensiones de la libertad. De acuerdo. Pero eso no impide reconocer la grandeza del mercado para la vida moral del hombre, para su bienestar y felicidad. Es obvio que existen muchos bienes que no son intercambiables, como por ejemplo un hijo o un amigo. O incluso la propia libertad. Hay muchos bienes ajenos al mercado, pero no por eso el mercado deja de ser un gran bien, dadas sus posibilidades de incrementar las libertades de los hombres.

Cabe también la objeción de que esa riqueza de posibilidades, esa libertad otorgada por el mercado a los hombres, en realidad no afecta a bienes absolutos, sino sólo a una mayor o menor libertad. En parte, el reproche es válido. Efectivamente, la dignidad del hombre y sus derechos fundamentales no tienen por qué ser dañados, aun cuando no exista el mercado. El mercado, en este sentido, no es un bien absoluto y necesario para el hombre. Desde el punto de vista ético, más importante es por ejemplo el respeto de los derechos humanos, que el incremento de libertad y de felicidad logrado por el mercado.

Pero insisto nuevamente: eso no quita que el mercado sea valioso éticamente y en absoluto neutral.

## 8. EL MERCADO, UN MEDIO DE COMUNICACION

Ahora quizá se entienda mejor en qué sentido la economía se ocupa de los medios y no de los fines. Efectivamente el mercado se caracteriza por dejar que los consumidores decidan libremente qué productos desean adquirir en cada momento, de acuerdo con sus necesidades y circunstancias concretas. No les impone unos fines para sus gastos, sino que ellos libremente deciden qué comprar y cuándo. Sin embargo, que el mercado no se ocupe de los fines —en este sentido—, no significa que sea neutral éticamente. Por una razón: los medios también tienen relevancia ética, y no sólo los fines.

¿De qué modo los medios en el mercado son éticos? En tanto que posibilitan un incremento de libertad y felicidad de los hombres en una sociedad. ¿Y qué medios son éstos? Los canales de comunicación específicos del mercado. Los medios del mercado propiamente son redes de comunicación. Formas de establecer vínculos o relaciones entre unos individuos y otros, entre unos grupos y otros. El mercado es un sistema de comunicación basado en el intercambio. Y la comunicación tiene calidad de medio: es medio de comunicación. Se abstrae del contenido que se comunica, porque lo valioso del medio de comunicación es justamente que pueda incluir innumerables contenidos y no uno solo. La economía se ocupa de los medios: es decir, de los medios de comunicación. (Entiéndase, por supuesto, «medios de comunicación» en sentido amplio, y no restringido a los medios de comunicación de masas, como los periódicos, la radio o la televisión. Estos medios de comunicación indudablemente son importantes para el mercado, pero mucho más lo son por ejemplo las infraestructuras, el dinero, la Bolsa, las entidades financieras, etc.)

La mayor o menor libertad de los mercados depende de la mayor o menor calidad de los sistemas de comunicación que son los mercados. Un mercado es una forma de relación social establecida libremente, puesto que el intercambio es libre. Esa libre comunicación dirigida al intercambio exige cooperación entre quienes participan. Y requiere además una estabilidad suficiente para que se puedan iniciar, desarrollar y finalizar los intercambios en períodos más o menos largos. Es decir, los mercados, para que sean eficaces, han de ser estables. Por consiguiente, la calidad de los mercados estriba en la libertad, cooperación y estabilidad de sus miembros. Si fallan estos aspectos, el mercado se deteriora. Si por ejemplo, los engaños son frecuentes, la libertad se recorta y la cooperación se debilita. Y por supuesto, los mercados se corrompen.

Pero se trata de un medio. Un medio para lograr una mayor libertad y bienestar en la sociedad. La comunicación se establece no por sí misma, sino con vistas a un fin ulterior, que tiene valor moral, porque mejora a los hombres. Este hallazgo moderno ha transformado la vida de los hombres en un sentido indudablemente positivo, porque se han intensificado las comunicaciones entre los hombres y las naciones, aunque inicialmente sólo haya sido por intereses comerciales. Pero esa paz perpetua añorada por Kant posiblemente esté ahora más cerca que nunca, gracias a que la comunicación es hoy mucho más densa que en otros momentos de la historia. La comunidad humana ha logrado gra-

cias al mercado no sólo más riqueza y libertad, sino además una unión más estrecha. El mercado presta una cohesión difícil de destruir, en tanto que los intereses de cada parte están siempre en juego. En este sentido, el mercado tiene también una relevancia ética importante, puesto que la unidad libre de los hombres es una vieja aspiración moral, frente a la guerra y la insolidaridad.

Nuevamente hay que insistir: ¿significa esto que toda la unidad y solidaridad a la que deben aspirar los hombres hay que fundarla en el mercado? En absoluto. El mercado —como por lo demás ha sido demostrado una y otra vez— favorece a los que ya tienen una propiedad y a los que saben como administrarla e intercambiarla en los mercados. Pero aquéllos que carecen de propiedades, o que ignoran la información y las técnicas apropiadas para gestionar sus bienes, serán sistemáticamente marginados o saqueados en el mercado. No obstante, aunque el mercado no agote las aspiraciones de unidad y solidaridad de los hombres, aún así la cohesión y la comunicación que establece son muy valiosas desde un punto de vista ético.

Además, el mercado posibilita la comunicación entre los hombres de una forma particularmente libre, y ésa es quizá su gran virtud: su constante referencia a la libertad. Otras formas de solidaridad que los hombres han ensayado a lo largo de la historia para fomentar la solidaridad, hay que reconocer que a menudo han estado lastradas por la violencia y la coacción. El mismo concepto de «impuestos», que es la forma ordinaria de impulsar la solidaridad en los países libres (y los que no lo son), indica ya en la misma palabra que supone una imposición por la fuerza de unas obligaciones de solidaridad. Sin duda, los beneficios sociales de los impuestos compensan la presión coactiva que se ejerce sobre los ciudadanos, pero el hecho cierto es que suponen una coacción. Y en este sentido, el mercado es ajeno a esta forma concreta de coacción (no a otras, desde luego), y aventaja al Estado como forma de comunidad social.

Quizá convenga, para terminar, insistir en otro aspecto de la protección y fomento de la libertad por el mercado. Se trata de la libertad que el mercado deja para interpretar el valor de cada bien que se oferta en el mercado. Más arriba se ha aludido a la inmaterialidad de la riqueza, en el sentido de que el valor de los bienes varía según las posibilidades de intercambio. Ahora se puede añadir otra faceta de esa inmaterialidad: los bienes valen más o menos según la libre interpretación de cada cual. Es decir, los bienes no adquieren su valor simplemente a partir de un supuesto valor objetivo y esencial válido para todos los hombres y para todas las culturas, en cualquier momento de la historia; sino que, según las personas y las circunstancias, las cosas valen más o menos.

Eso significa que, en el mercado, las cosas valen según lo que cada uno intérprete que valen. El Estado ciertamente puede modificar los precios, en función de lo que determine que deba valer más o menos, independientemente de los deseos de los consumidores. Pero en el mercado, las cosas valen lo que los consumidores están dispuestos a pagar por ellas: es decir, valen según los consumidores las aprecian. Sin duda, la modificación de los precios depende de muchos más factores que la libertad de un individuo aislado, pero esa libertad de ese individuo sí queda salvada.

En este sentido, también el mercado se ocupa de los medios y no de los fines. Cuando alguien adquiere un bien, es porque considera que es valioso para él: y en ese sentido, es un fin para él (aunque, a su vez, pueda ser un medio para otro fin). Pero en caso de que no desee adquirirlo, su valor queda reducido a haber sido una opción que ha sido

desestimada. Pero obsérvese que el hecho de haber desestimado ese producto y no haberlo comprado, no significa que haya sido irrelevante, sino que ha servido para enriquecer las posibles opciones del comprador. El valor que tiene ese producto no comprado es sólo de medio: medio para enriquecer la elección en la compra. Es la misma acción humana la que se ha visto mejorada, al poder elegir entre diversas opciones y no tener que someterse necesariamente a una. Se mejora la acción porque se mejora la libertad de elección. Y eso significa que nuestras acciones ganan en calidad moral, al hacerse más libres.

Así pues, la libertad es el gran bien moral defendido e incrementado por el mercado, junto con el aumento del bienestar y la cohesión social. Y en esta medida la economía aspira a unos bienes relevantes moralmente. Aunque se ocupe de medios, éstos tienen graves consecuencias éticas.



# *La tolerancia: un signo de madurez cultural*

JOSE R. LOPEZ DE LA OSA

## INTRODUCCION

Caminar por cualquier ciudad del mundo es un placer que todos hemos disfrutado en alguna ocasión, pero hacerlo por aquéllas que gozan de una larga tradición cultural e histórica es caminar por la cronología de los diferentes momentos que las culturas han ido dejando en forma de costumbres, arquitectura, lenguaje, gastronomía, etc. Nos proporciona una riqueza enorme de datos acerca de sus moradores, entre otros, nos permite descubrir el comportamiento de los niveles de tolerancia e intolerancia que han tenido lugar en los distintos períodos de su existencia. Toledo, Córdoba, Sevilla, Segovia o Zaragoza, en el caso de nuestro país, son buena muestra de ello. El arte mudéjar representado en la Casa de Pilatos y el Alcázar en Sevilla; en Toledo, el campanario (o alminar) de Santo Tomé, así como el salón de la Casa Mesa o las iglesias de San Benito y Santa María la Blanca; en Córdoba, la Mezquita y su posterior conversión en templo cristiano, lo mismo que ocurrió en la ciudad castellana de El Greco con la mencionada iglesia de Santa María la Blanca. Los ejemplos pueden ser infinitos y todos nos hablan de que la convivencia fue culturalmente rica y pacífica, y se mantuvo mientras los reyes de Castilla necesitaron de la ayuda de los españoles de origen hebreo o musulmán. Conforme el poder de Castilla se fue afianzando la situación de éstos se volvió cada vez más crítica y difícil. Ni siquiera las conversiones consiguieron afianzar esa situación que, desde 1481, la Inquisición vigilaba de cerca para comprobar la ortodoxia de esos nuevos cristianos, hasta que en 1492 la intolerancia se apoderó definitivamente de lo que sería la «unidad de España». Como muy bien destaca alguien que hoy vive la vocación multicultural de nuestra tradición, «...el edicto de expulsión de los judíos no cimenta en absoluto la unión de aquéllos; antes bien, los escinde, los traumatiza, los desgarrar. En efecto: desde finales del siglo XIV numerosos españoles de casta hebrea, para conjurar el espectro del pogrom que comenzaba a cernirse sobre ellos, se habían convertido prudentemente al cristianismo y, en 1492, comunidades enteras ingresaron *in extremis* en las filas de los "marranos" para evitar el brutal desarraigo... El bautismo no nivelará nunca las diferencias entre unos y otros: aun en los casos de conversión sincera, e incluso tratándose de descendientes de conversos, la frontera subsistirá en virtud de los rígidos criterios valorativos de la casta triunfante». <sup>1</sup> La pretendida unidad nunca llegó a realizarse, y aun hoy, cinco siglos después de aquella muestra de inclusivismo-exclusivista, el mundo político moderno de

---

\* Profesor de Ética Política de la Universidad Pontificia de Comillas.

<sup>1</sup> GOYTISOLO, J.: *España y los españoles*, Barcelona, 1974, págs. 23 y 29.

nuestro Estado afronta éste, como uno de los problemas fundamentales de nuestra Carta constituyente (título VIII de nuestra Constitución).

Las culturas surgen con el dinamismo y la vitalidad de las comunidades humanas que las crean. Por ello toda cultura, intrínsecamente, tiene vocación mestiza. La «pureza de la raza» y la «limpieza de sangre» son exigencias aberrantes impropias de seres esencialmente comunicativos. De persistir en el aislamiento y la no «contaminación» ninguna comunidad humana, ni país alguno, serían lo que son. Los períodos históricos de mayor brillantez y riqueza han estado marcados por la convivencia multicultural y la tolerancia. Aquéllos de mayor expansión y centralización por la intolerancia, la rigidez y la jerarquización de las culturas, siguiendo los criterios establecidos por las fuerzas con mayor poder expansivo.

La cultura está situada en el entendimiento y en el corazón de los hombres. Por eso es el vehículo a través del cual cualquier grupo humano expresa todo aquello que conoce, lo que cree y lo que llena de sentido y contenido sus vidas. Así es difícil establecer criterios *comparativos* entre las diferentes culturas, a no ser que se haga desde la perspectiva de una de ellas, dando por supuesta su superioridad o admitiendo la existencia de alguna instancia superior a las culturas desde la que se pueda tener una visión global de todas ellas. Pero aun esto, si fuera posible, habría que «entenderlo» desde la visión cultural propia de cada uno. En cambio, *comprender* la cultura de un pueblo supone entrar en su lenguaje, descubrir su mundo simbólico y así captar su forma de realidad y su carácter normal, sin reducir ni alterar su particularidad. Cuanto más nos esforzamos por comprender cómo piensa y siente otra cultura, su universo se nos desvela lleno de sentido desapareciendo la opacidad y la incompreensión. Esta segunda actitud exige diálogo y tolerancia. Sin ambos, los conflictos sólo se resuelven como fruto de posiciones de fuerza, donde una de las partes es la que decide y la otra la que acata.

## ¿QUE ES LA TOLERANCIA?

La experiencia de la intolerancia no es nueva y, como decía, es compañera en nuestro «viaje» cultural y político desde hace unos cuantos siglos. En cambio, parece que en la actualidad ha adoptado una forma más contradictoria si cabe: junto a la aceptación de políticas de defensa de los derechos humanos y los derechos de los pueblos por parte de los países así llamados desarrollados, las actitudes de intolerancia y los comportamientos de exclusión social y política surgen como las reacciones más dominantes en nuestras sociedades occidentales, por otro lado, cada día más multiculturales. Por ello, las actitudes fundamentalistas aparecen en muchas ocasiones como fuerzas de resistencia a los procesos globalizadores.

El problema árabe-palestino, el largo conflicto de Irlanda del Norte, el problema político-religioso argelino, la desmembración de la antigua república de Yugoslavia, el enfrentamiento de las comunidades alevis en Turquía, la teocracia iraní, la situación del Líbano o el aplastamiento en Chiapas son todos ellos conflictos de origen diverso, pero que manifiestan una realidad común: la intolerancia frente al «otro», ya que desde nuestros presupuestos (sean culturales, económicos, políticos o religiosos) tenemos intereses no coincidentes ni reconciliables.

Después de lo dicho, la primera aproximación al término tolerancia tendrá necesariamente que admitir *el valor prioritario de la persona y de sus peculiaridades*, atribuyendo la misma consideración a todas en el respeto de sus diferentes identidades. Por lo tanto, la tolerancia no es un problema de igualdad, sino exactamente de lo contrario, es decir, *es la toma de conciencia de la diferencia de dos sistemas que (juntos) tendremos que descubrir cómo han de dialogar y convivir*. No es solidaridad, ni fruto de la solidaridad. La tolerancia nos enfrenta al problema del pluralismo cultural, la solidaridad nos enfrenta a lo injustificable de la desigualdad, desde la consideración del valor humano de la dignidad.

La solidaridad es una actitud ética (y por ello subversiva-subvertidora de valores), fruto de una experiencia (o toma de conciencia) de desigualdad (económica, social, educativa o cultural) que entra en conflicto con nuestro sentido de la dignidad debida a las personas, y que nos impulsa a un compromiso o actividad transformadora, tanto de nosotros mismos como del hecho frente al cual se muestra nuestra reacción. Mientras la tolerancia evidencia *la diferencia de dos o más sistemas de valores* y nos motiva a respetar los ajenos, la solidaridad llama a evitar *la desigualdad* humana inexplicable dentro de un mismo sistema o con respecto a personas y grupos de un sistema distinto, pero considerada esta situación desde la perspectiva de valores de uno de los sistemas. En la solidaridad hay reconocimiento de una situación que consideramos inadmisibles y un compromiso concreto para erradicarla (*metanoia*). En la tolerancia hay reconocimiento de las particularidades de un sistema de valores, y diálogo con ese mismo sistema. Sin esta segunda parte la tolerancia no se completa, quedándose en una muestra (muy importante) de solidaridad. En ese segundo caso donde asociamos tolerancia y solidaridad, dentro de un mismo sistema, se podría entender la tolerancia como *el reconocimiento del valor primordial del ser humano, respetando e integrando las diferencias culturales y reduciendo las sociales*.

Ya que la tolerancia tiene la particularidad de relacionar dos o más sistemas de valores diferentes, la intolerancia sería lo contrario, es decir, la no admisión de la existencia de otras identidades, negando con ello la posibilidad de valor alguno a las mismas y donde las razones que se ponderan para la comparación se expresan en forma de prohibición e incompatibilidad, pero desde la perspectiva de una de las partes, que es la que más instrumentos tiene para imponerse a la otra. *Por ello, la tolerancia dentro de un sistema supone la admisión de razones justificativas para comportamientos y valores que, dentro del sistema normativo en el que las actitudes tolerantes tienen lugar, serían susceptibles de sanción.*<sup>2</sup> ¿Pero es la tolerancia un problema de «razones»? No sólo, ya que se basa

---

2 La sanción en este caso supone, como es lógico, la capacidad de hacer respetar una norma desde los mecanismos que un sistema tiene a tal efecto, pero en el caso del problema de la tolerancia, supondría algo cualitativamente peor: la negación del «otro» como posibilidad creadora, y como identidad cultural y humana. La libertad fundamenta una actitud legítima dentro de un sistema, si reconoce y respeta las diferencias personales, pero disminuyendo las sociales. «Un sistema político posee legitimidad si y sólo si respeta el principio de la igualdad esencial de todos sus miembros y procura superar y/o compensar las desigualdades esenciales» (GARZÓN VALDES: «Acerca del concepto de legitimidad», *Anuario de derechos humanos*, núm. 5, 1988-89, pág. 364). Citado por ELIAS DIAZ en *Ética contra política: Los intelectuales contra el poder*, Madrid, CEC, pág. 41.

en la revalorización de la categoría simbólica del lenguaje, desde la que sólo es posible establecer los términos dialógicos para que ambos sistemas de valores se desvelen mutuamente.

La razón es un instrumento irremplazable y fundamental de la comunicación humana, pero no el único. Si fundamentamos la tolerancia *sólo* en razones, estamos apelando al modo de racionalizar de cada uno de los sistemas culturales que entran a formar parte de la comparación. En otras palabras, estamos poniendo en relación dos modos *conceptuales* (ideológicos) de entender la realidad que, en sí mismos, no son necesariamente compatibles, pues la conceptualización misma exige racionalización y esta ha de ser entendida desde el modo de racionalizar de una de las partes, para no entrar en contradicción con la otra. Al menos esta idea del concepto es propia del modelo occidental, y no quisiera universalizarla. Dicho de otra forma, el concepto sólo tiene sentido allí donde ha sido «concebido», y con los instrumentos de su concepción. Este es exactamente el problema de la asimilación cultural: qué es lo que es *universal* y qué es particular. El concepto mismo de universalidad no es *universal* sino reconocido como tal desde los presupuestos culturales del entorno que lo proclama, pero particular y ajeno a otros modos de explicación de la realidad si lo vemos desde la perspectiva multicultural, ya que queda reducido al ámbito de una cultura. Desde este modo de considerar la relación parece difícil que pueda justificarse la asimilación de otras formas culturales que no sean aquéllas que hablen el mismo lenguaje y compartan la misma simbología.

Esto plantea en toda su dificultad la comprensión del problema de la tolerancia visto desde su vertiente política y social. La misma estriba en que el modo de entendimiento entre los dos sistemas de valores exige un lenguaje compartido donde lo más importante es la categoría simbólica de éste, y no la ideológica-conceptual, lo cual en política es más difícil de admitir.

Ello nos introduce en la consideración del problema del mito y la ideología, donde la capacidad para la tolerancia se puede apreciar mejor.

### Lo que es el mito

No nos vamos a extender tanto como exigiría una pormenorizada exposición de lo que entiendo por la vivencia mítica. De todas formas, después de lo dicho acerca del concepto, tratar de establecer el de mito puede parecer, y de hecho creo que lo es, una contradicción. Definir algo es reducirlo a un *logos* lo más preciso posible de forma que sus notas características queden incluidas en la descripción, y así el conocimiento de la misma suponga la apropiación del objeto. Esto no es posible de hacer con el mito. Pero tanto la curiosidad humana como la necesidad que tenemos de explicarnos todas las cosas, nos impulsan a tratar de desarrollar con el lenguaje de la razón (el pensar) aquello que pertenece, primordialmente, a la vivencia (el mundo de la creencia) y, por lo tanto, no reducible a lo primero.

El mito es una vivencia social, colectiva y pasivamente vivida. A diferencia del proceso racional de conocimiento donde sensación y conocimiento son dos momentos distintos del mismo proceso, o donde en la relación entre las partes y el todo, las primeras

tienen sentido en función de las segundas, en el pensamiento mítico percepción y participación no se distinguen, y la parte y el todo son lo mismo. No hay diferencia entre vivir y pensar las cosas, entre la actitud mental y las exigencias existenciales. En definitiva, vivencia y participación son lo mismo, al igual que individual y colectivo no se diferencian tampoco. Y así, mientras el mito permanezca vivo, la seguridad existencial mantiene cohesionada y con sentido la indiferenciación colectiva. Yo estoy metido en mi mito, de la misma forma que los demás lo están en el suyo. No soy consciente de ello, es el mito el que me toma a mí. Se vive en un mito, pero no se es consciente del mito que se vive.

Así, el mito está formado por el conjunto de contextos que damos por supuestos, de forma que dan sentido a toda nuestra experiencia de vida, orientándonos en la realidad y configurando nuestra percepción de la verdad. De esta forma, es el otro quien es consciente de lo que para mí es imposible de objetivar. El es consciente de mi mito, lo mismo que yo soy capaz de captar el suyo. La vivencia mítica satisface una necesidad de instalación y orientación ante la realidad ofreciéndonos caminos para ordenar la experiencia, con lo cual cubre una necesidad existencial de orientación que tiene su origen en el mundo emotivo-cultural. Tiene relación con la vida ordinaria, con los problemas de siempre y con la estructura del orden que prevalece en el mundo que vive el hombre. Todo este conjunto de relaciones nos da una experiencia concreta de verdad: la nuestra. Hasta tal punto orientadora, que cualquier proceso de desmitificación supone una modificación en el esquema de relaciones de la realidad. Lo mismo cabe decir cuando mitificamos algo. Mitificar no es sinónimo de inmovilismo; nosotros estamos mitificando y desmitificando siempre, pues este dinamismo es un componente fundamental de nuestro proceso vital y del cognoscitivo. Si tuviera que dar una definición de mito, lo cual insisto que puede resultar contradictorio, diría que es *la expresión emocional de relación no causal, unificadora de sentimientos y que nos orienta ante las cosas haciéndonos tomar postura frente a ellas; no en una relación dialéctica y conceptual, sino dialógica e integradora de la realidad*. El mito vivo (vivido) nos lleva al compromiso personal con las situaciones y las personas; pero al mismo tiempo, y unido a este compromiso como algo inevitable, está la desmitificación como elemento particularizador, objetivador y concretizador de la realidad. Y esto nos introduce en el término opuesto de la comparación: la ideología.

## Lo que es la ideología

Como apuntaba, el mito y la ideología son dos realidades de signo diferente, pero complementarias como formas de expresión y conocimiento humano. Se pueden distinguir, pero en ningún caso separar. No utilizo aquí «ideología» en el sentido peyorativo del término, sino como la forma racionalizada de entender el medio y toda nuestra estructura de sentido de la realidad. En ella vamos colocando todo aquello que tenemos que insertar en una concepción de sentido.

El conocimiento lógico-racional es conceptual y, por lo tanto, unívoco. Ello significa que en último término el criterio utilizado para la comprobación de la verdad, es un criterio racional, es decir, en nuestro modelo cultural eso significa *no contradictorio*, y así

un concepto es más preciso en la medida en que reúne una serie de notas características que lo concretan de tal forma que impidan que pueda entenderse algo diferente a lo expresado. El concepto es unívoco, preciso y poco ambiguo. El mito, por el contrario, es más mito cuanto más polisémico, y por lo tanto difícil de interpretar. Así, la visión del mundo que tenemos cada uno está formada por una parte mítica y otra porción desmitificada. La ideología reflejaría nuestra visión racionalizada (desmitificada); sería el conjunto de ideas que constituyen nuestra objetividad, y nos sirven para situarnos en el mundo de forma racional, y en un momento histórico concreto. De este modo la ideología que cada uno tiene le permite integrar de forma estructurada y con sentido toda la información que recibe de su entorno. Por lo tanto es una parte totalmente consciente del ser humano, y que le proporciona el instrumento dialéctico con el que poder comprender, interpretar y debatir acerca de la realidad. Tiene sentido en el espacio y el momento histórico en el que su experiencia de realidad tiene lugar.

Así, cuanto más racionalmente elaborada (ideologizada) está nuestra concepción de la realidad, menos tolerante se mostrará. Dicho de otra forma, en la medida que el conjunto conceptual de mi visión del mundo es más definido, menos espacio queda para interpretaciones diferentes de esa realidad. Si lo que yo comprendo está claramente expresado, no es coherente el admitir visiones que sean opuestas, contradictorias o simplemente diferentes. Cuanto más ideológicamente definida está una realidad, menos tolerante puede ser, pues su sentido es más unívoco, menos ambiguo y por lo mismo el espacio interpretativo es restringido. Su visión de la realidad será más dialéctica (regida por el principio de no contradicción) y menos proclive al diálogo con otras perspectivas que, desde su posición, tienden a negarla en mayor o menor medida. Por el contrario, cuanto más peso tiene la vivencia mítica común, el nivel de tolerancia es mayor. Desde la perspectiva mítica la realidad no es unívoca, sino polisémica y, por ello, es más real en la medida en que dentro de ella caben sentidos diferentes de la misma.

Por todo esto, la tolerancia está en función de la ideología dominante en un momento dado. Y exactamente por esto la tolerancia tiene límites y espacios distintos, en función de la definición de los niveles ideológicos que tienen los elementos de una cultura.

El problema se hace sentir tanto al interior de un mismo mundo cultural como, especialmente, cuando contrastamos mundos culturales diversos en los que ni los modos de racionalizar ni los mundos mítico-culturales tienen nada en común.

## CUATRO FORMAS DE TOLERANCIA

Estamos de acuerdo en que la tolerancia no necesariamente implica el relativismo de la verdad o la indiferencia hacia ella. Tú eres difícilmente tolerante cuando desconoces cualquier defensa de la verdad por simple que sea, ya que te muestras escéptico o indiferente. La *relatividad* radical de los valores humanos no es lo mismo que un *relativismo* más o menos agnóstico. Tu puedes ser verdaderamente tolerante sólo si asumes el hecho de que la verdad misma es tolerante. La tolerancia no significa indiferencia ante la verdad, sino una profundización en la misma. No podemos negar que el escepticismo y

la indiferencia han contribuido, en cierta forma, a la práctica de la tolerancia y a la motivación para su reflexión.

La tolerancia se caracteriza por cuatro hechos que, de una forma u otra, están presentes en esas culturas donde ésta significa algo.

### La tolerancia práctica

Toleramos lo que no podemos insertar en nuestro esquema racional. Nuestra propuesta de verdad queda así, parcialmente, fuera del consenso necesario para la realización total de las prioridades colectivas (que es lo que una política es). Tolerando evitamos un mal mayor, con lo cual nuestra actitud se muestra cauta, prudente y política. En cambio, ésta puede ser una muestra de la posibilidad de la tolerancia política, o una cauta espera hasta poder imponer nuestras propuestas, reduciendo sensiblemente el margen de tolerancia real. Una de las formas más habituales de esta última forma de comportamiento, es la manifestada en la relación que hay entre nacionalismo y tolerancia, donde de existir algún vestigio de este principio, es como pura estrategia de poder.

### *Nacionalismo y tolerancia*

La conciliación entre nacionalismo y tolerancia siempre ha sido, pero especialmente hoy, un problema difícil aunque no imposible de resolver. No creo siquiera que una mayoría, pero sí algunos, tenemos la conciencia de que en caso de conflicto el principio de la tolerancia es superior y debe prevalecer sobre las razones de carácter nacionalista.

Aquí *tolerancia* quiere decir el deber que tiene el Estado de permitir, sin interferencias, aquellas actividades y creencias que, aunque no sean participadas de forma mayoritaria por todos los miembros de la comunidad estatal, no infringen el derecho de los demás a creer y actuar como ellos decidan. La tolerancia supone, por tanto, que hay diferencias de opinión y de conducta entre los miembros de una sociedad, que ni pueden ni deben ser suprimidas. Por el contrario, el reconocimiento de las mismas en esa sociedad constituye el fundamento de la libertad.

Decir lo que es el nacionalismo es complicado. Desde luego que no es ni patriotismo, ni conciencia o sentimiento nacional. Sería bueno resaltar la diferencia entre nacionalismo político y cultural, pero tampoco vamos a entrar en ese análisis que pertenecería a un estudio más extenso. En cualquier caso, quedémonos con lo que las definiciones más corrientes expresan por esta idea: a) sentimiento nacional, es decir, vinculación apasionada a lo que constituye el carácter de las tradiciones de la nación a la que se pertenece, acompañada a veces de xenofobia y cierta voluntad de aislamiento; b) la doctrina y el movimiento políticos que reivindican para una nacionalidad el derecho a formar una nación más o menos autónoma. En relación al problema de la tolerancia, casi siempre es una dualidad complementaria, y a veces inseparable. La exaltación emocional de la idea de nación está en la raíz de los textos doctrinales que inspiran y defienden a los movimientos nacionalistas.

Estas definiciones nos advierten de la dificultad de armonizar ambos conceptos. La sensibilidad mítico-moral sobre la que descansa la tolerancia se compagina muy mal con el apasionamiento nacionalista. La tolerancia exige una vivencia colectiva de lo político, donde tiene cabida el reconocimiento de otras formas de organización comunitaria, mientras que el nacionalismo lo que exige son formas de convicción intensas (fuertemente ideologizadas). Los niveles de intolerancia nacionalista oscilan entre el principio de unidad nacional (como vimos en la introducción) y la teoría de la libertad. Así como el nacionalismo tiende a la unidad y a la imposición uniformizadora del ideal nacional, la libertad es justo lo contrario, es ausencia de coacción y propugna el derecho a elegir entre opciones diferentes. Este principio asume que no hay un solo ideal nacional, sino que en toda comunidad existen distintos ideales nacionales.

La relación entre nacionalismo y tolerancia se complica desde el momento que puede manifestar la dificultad del primero para tolerar posiciones divergentes, especialmente cuando éstas constituyen la negación misma de la idea de nacionalidad. El nacionalismo así entendido, ignora exactamente lo que constituye el núcleo mismo de la idea de tolerancia: *el pluralismo*. Estas son situaciones difícilmente salvables, precisamente por la necesidad del nacionalismo de rechazar todo lo que tienda a negar o a debilitar la afirmación de la unidad nacional y nacionalista. Esa es la raíz de los problemas de las minorías no nacionales y de las disidencias políticas no nacionalistas que están dentro de los Estados o regiones nacionalistas. En todos los casos el resultado es el mismo: la exclusión de la comunidad nacional, de quienes no forman parte de ella, bien porque se les niega ese derecho o porque no se reconocen en aquélla y la impugnan en nombre de un ideal y una verdad divergente.

El nacionalismo acepta malamente el pluralismo, porque éste supone que la realidad no es tal si no asume las diversas facetas de la misma; de esta forma, el consenso de los distintos grupos que componen el Estado es la muestra de la acción de la libertad. Por el contrario, el nacionalismo asume la superioridad de los intereses e ideales nacionales a los que identifica con una hipotética voluntad nacional. Hace de la nación y la nacionalidad valores absolutos, por lo que los valores particulares han de ser superados en beneficio de una comunidad nacional homogénea y unida.

El pluralismo exige el respeto a la diferencia y a la discrepancia, llama al compromiso comunitario y a la conciliación. El nacionalismo es exclusivista, por ello hay tensiones entre uno y otra.

### La tolerancia religiosa

La tolerancia es una necesidad práctica y una actitud positiva que coloca la existencia antes de la esencia, la práctica antes que la teoría, el sentido común antes que el razonamiento lógico y, en último término, la bondad antes que la verdad. Pero al mismo tiempo es provisional, ya que sólo se justifica en un estado de desviación, en la condición itinerante de la sociedad todavía imperfecta. La tolerancia, en este caso, lleva consigo una secreta convicción de volverse obsoleta. La verdadera tolerancia será innecesaria, ya que no podemos aceptar la ruptura entre bondad y verdad. Este tipo de tolerancia es siempre el índice de provisionalidad de la existencia.

Cuando la tolerancia religiosa se torna estrategia esconde la secreta convicción de convertir al otro, sin ser uno transformado al mismo tiempo: «A lo largo de los siglos ha habido revelaciones llamadas “privadas”, algunas de las cuales han sido reconocidas por la autoridad de la Iglesia. Estas, sin embargo, no pertenecen al depósito de la fe. Su función no es la de “mejorar” o “completar” la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia. Guiado por el Magisterio de la Iglesia, el sentir de los fieles sabe discernir y acoger lo que en estas revelaciones constituye una llamada auténtica de Cristo o de sus santos a la Iglesia».

La fe cristiana no puede aceptar “revelaciones” que pretenden superar o corregir la Revelación de la que Cristo es la plenitud. Es el caso de ciertas *religiones no cristianas* y también de ciertas sectas recientes que se fundan en semejantes “revelaciones”» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 67).

En la redacción del número aparece un talante no proclive al diálogo. Entre otras cosas, se diferencia entre sectas y otras *religiones no cristianas*, pero prácticamente están puestas al mismo nivel. En cualquier caso la tolerancia no es la característica del número. Y de haber alguna, sería estratégica.

### La tolerancia filosófica

La tolerancia es también una necesidad teórica que se deriva de una conciencia reflexiva de nuestros límites y limitaciones. Se basa en el respeto debido a aquello que no entiendo, ya que comprendo que no lo comprendo todo, por lo tanto, aquello que no entiendo debo respetarlo. Es una tolerancia respetuosa. Nos lleva a respetar a quien sea, aun cuando no estemos de acuerdo con él, ni con sus ideas ni sus acciones.

La denominamos tolerancia filosófica, ya que se basa en el reconocimiento de nuestros límites y la perspectiva, necesariamente limitada de nuestro conocimiento humano. Pero esto no es lo más característico del modo de pensar de la modernidad visto desde la perspectiva de la tolerancia. Lo característico de la modernidad es la pretensión de reflexión general, en la que se incluye la reflexión acerca de la reflexión.

### La tolerancia de la modernidad

La reflexión de la modernidad proporcionó una sensación de certidumbre mayor y más objetiva que la que proporcionaba el dogma anterior. Ahora bien, esto es cierto, siempre que no entendamos la razón de la modernidad como certeza. Pero el problema surge cuando entendemos los presupuestos de la racionalidad, como certeza cartesiana, lo que nos sume en mayores índices de intolerancia.

Todas las ciencias sociales participan de esta índole reflexiva, pero la sociología ocupa un lugar central. La modernidad es *en sí misma profunda e intrínsecamente sociológica*.

Hay cuatro factores fundamentales que inciden en el impacto totalizador del pensamiento heredado de la Ilustración:

- a) El primero hace referencia al poder asimétrico. La apropiación del conocimiento no se da en forma homogénea sino que, frecuentemente, es aprovechable diferencialmente por quienes están en posiciones de poder, que pueden colocarlo al servicio de intereses parciales.
- b) El segundo afecta al mundo de los valores: los cambios de valores hacen referencia, y están en función, de las innovaciones que tienen lugar en el mundo del conocimiento, cuyas consecuencias modifican el mundo de lo social. Los cambios de enfoque teórico derivados de los nuevos aportes de conocimiento, mantienen una relación variable con el cambio en la orientación de los valores.
- c) El tercer factor es el impacto de consecuencias no previstas. El mundo social es cambiante, y toda la experiencia de conocimiento acumulada no puede alcanzar todas las circunstancias posibles de realización. La cuestión no es que no exista un mundo social estable para ser conocido, sino que el conocimiento de ese mundo contribuye a su carácter inestable y cambiante.
- d) La índole reflexiva de la modernidad, que afecta a la producción constante de conocimiento sistemático, no estabiliza la relación entre el conocimiento experto y el conocimiento destinado a las acciones profanas. El conocimiento de que hacen alarde los observadores expertos (en alguna medida y de muchas diferentes maneras), reencuentra a su sujeto (en principio, pero también normalmente en la práctica) y de esta manera lo altera.

Así la modernidad se ha vuelto, intrínsecamente globalizadora y mundializadora. La mundialización es un proceso de alargamiento en los métodos de conexión entre los distintos contextos sociales o regiones. Esto hubiera sido imposible sin el distanciamiento entre tiempo y espacio que conlleva la posibilidad de la *interacción en la distancia*, es decir, sin el requisito de la *co-presencia*. Con lo que la mundialización es la *intensificación de relaciones sociales en todo el mundo, de forma que los acontecimientos locales están configurados por hechos que ocurren a muchos kilómetros de distancia*.

La *transformación local* es parte de la extensión lateral de las conexiones que les dieron forma a través del tiempo y del espacio. Así, los acontecimientos que ocurren en un lugar concreto pueden estar causados por las circunstancias que se desarrollan a miles de kilómetros de distancia. El incremento del desempleo en zonas económicamente desarrolladas puede estar influenciado por el crecimiento productivo y la explotación laboral en otras muy distantes de estas anteriores. Lo mismo ocurre con la concepción del Estado nacional. Siempre son movimientos dialécticos e, incluso, contradictorios.

Un aspecto muy importante de la mundialización es el problema de las tendencias hacia la centralización inherente a la reflexividad del sistema de Estados por un lado, y la soberanía de Estados particulares por el otro. La tendencia a la universalización de un lado, y el reforzamiento de las estructuras locales por el otro. De esta forma la acción concertada entre países en algunos aspectos, disminuye su soberanía individual de las naciones implicadas, pero que al combinar su poder de otra manera, aumenta su influencia dentro del sistema de Estados.

Esta reconocida interdependencia ha hecho que el control de las economías nacionales sea dependiente de las coyunturas internacionales, con lo cual se explica el principal declive de las economías del Estado del bienestar, dentro de las economías nacionales.

Pero una de las consecuencias más importantes del industrialismo ha sido la creación de «un mundo» en el sentido más literal del término. Con el uso de las comunicaciones tenemos la experiencia de vivir en un mundo interconectado, en el que existen cambios ecológicos reales tan nefastos que afectan a todos los habitantes del planeta. Pero al mismo tiempo este mundo ha creado en nosotros una conciencia única de vivir en un espacio único, que las comunicaciones se han encargado de transformar y uniformizar.

Todo esto ha supuesto la mundialización de la cultura. El predominio de un modelo de racionalización que ha ideologizado los modos de interpretación de la realidad, en favor de un modelo cultural dominante. La tolerancia en este modelo ha quedado sometida al concepto de desarrollo de este modelo de progreso, con lo que otras formas de interpretación de las culturas son vistas desde la pretensión de superioridad de ésta que es dominante.

## **EL IDEAL DE LA TOLERANCIA**

La experiencia y la práctica de la tolerancia nos revela una dimensión que no es aprehendida por medio de la reflexión teórica, solamente. Esta experiencia nos lleva a algo más positivo que podríamos concebir como un ideal de tolerancia, pero que no por ello deja abrimos un camino por el que evolucionar. Desde este punto de partida se supone que tú eres capaz de asumir aquello que toleras. Lo que toleras lo redimes, lo elevas y lo transformas y esta transformación purifica tanto el agente activo como el pasivo de la tolerancia. La tolerancia se experimenta como la sublimación de un estado de cosas por medio del poder de la tolerancia misma. La tolerancia aquí representa una visión no objetivable del mundo e implica la convicción de que cada acto humano tiene un valor que no es únicamente objetivo. Esta noción de tolerancia supone que toda la realidad es redimible, ya que nunca es inmutable. Supone el carácter existencial de la verdad y la radical relatividad del ser personal. La tolerancia, entonces, es el modo en que un ser existe en otro y expresa la radical interdependencia de todo lo que existe. La fuerza de muchas culturas tradicionales no está sólo en su resistencia al infortunio y al sufrimiento, sino en su habilidad para tolerar y, con ello, para integrar de forma más completa lo que en otras circunstancias exasperaría e incluso destruiría a la gente corriente. Aquí la tolerancia toma como base una visión pluralista del mundo y de la realidad. Pluralismo no significa reconocer muchos modos (pluralidad), sino la convicción de que detectamos muchas formas que no podemos reconocer como el único modo de acceder a los objetivos. Es una actitud humana que afronta el problema de la intolerancia sin ser destruido por ella.

## **NUESTRA TOLERANCIA SIEMPRE TIENE LIMITES**

Cuanto más perfecta es una ideología menos tolerante es, pero también menos necesita tolerar la tolerancia. En un sistema ideológico la tolerancia es la excepción; es tolerancia de la excepción. Pero cuanto más ideológicamente perfecta es una sociedad sus excepciones se reducen al mínimo.

No hay espacio para la tolerancia en una ideología perfecta. En la medida en que la ideología no ha sido perfeccionada aún tiene espacio para la tolerancia. En la medida en que una ideología alcanza su perfección tiene que ser intolerante.<sup>3</sup>

La tolerancia está totalmente justificada fuera de los límites de una ideología (ésta es la razón por la cual ideologías parciales son parcialmente tolerantes); pero cuando una ideología se vuelve totalitaria —cuando quiere abarcar la totalidad de la experiencia humana— se vuelve absolutamente intolerante, e incluso intolerable si tú no te sometes a ella.

La ideología puede, como mucho, tolerar la práctica de la tolerancia, pero no puede ni aprobarla ni justificarla teóricamente. La tolerancia es el crisol donde se muestra la resistencia de una ideología. Esta se ve forzada a tolerar aquello que es incapaz de extirpar.

En una ideología democrática el orden será tolerado en la medida en que no representa una amenaza para el sistema. Se puede escribir, hablar y actuar en la medida en que eso no amenaza al sistema que nos permite esas libertades.

En cuanto ideología, la democracia ha producido un sistema social basado en los derechos del individuo, expresados en el sufragio universal. Con esto no eliminamos la ley de la jungla o la ley del más fuerte, sino que la suavizamos y la «civilizamos» aceptando voluntariamente la ley de la mayoría. Si alguien no acepta las reglas fundamentales de la democracia, la democracia no puede aceptarle a él.

Medimos la perfección de una ideología democrática por su nivel de no manifestar intolerancia. En la medida en que no necesita recurrir a una actitud intolerante. Cuando una ideología se siente amenazada en su existencia, o en su misma esencia, ni es ni puede ser tolerante. Tú toleras sólo aquello que puedes soportar sin ser violentado.

Para una ideología, la tolerancia se vuelve una medida política prudente y estratégica. «Desde el momento que somos minoría exigimos nuestros derechos.» Pero en el momento en que estemos en el poder, «no podemos tolerar el error». Eso iría en contra de nuestros intereses y además facilitaría la tarea de nuestros adversarios. La historia de cada época nos proporciona múltiples ejemplos. La nuestra es maestra en el oficio.

En resumen, puedes tolerar sólo aquello que tú crees que puedes tolerar, pero fuera o más allá de esos límites no hay tolerancia posible.

Los límites de lo tolerable están marcados por aquello que tú de hecho toleras. Más allá está lo intolerable. Cada época, cada poder humano ha creado los criterios de lo que debía tolerar y lo que no. Y no queda posibilidad de apelar a ninguna instancia superior.

La trascendencia del pensamiento con respecto a la praxis es la base de la tolerancia. Cuando la ideología las identifica lo intolerable es, exactamente, lo que no se adapta o no está incluido en el campo del pensar, en el de la ideología.

Tú solo puedes tolerar lo tolerable, pero la ideología dice que lo tolerable es lo que ella tolera. Por otro lado, para cualquiera que no quiera identificarse con una ideología, los límites de lo tolerable no se derivan de la praxis, sino que surgen de un consenso in-

---

3 En todo escolasticismo, hacer distinciones es el procedimiento dialéctico por el cual uno puede ser doctrinalmente tolerante. Tú eres tolerante si tienes éxito en el intento de encajar tu opinión en la corriente principal de la opinión ortodoxa, haciendo distinciones apropiadas.

telectual abierto a la evolución y/o al cambio, y así a la posibilidad de la discusión. Por el momento, si en una ideología no hay espacio para lo tolerable, no puedes tolerarlo. Hacerle espacio a lo tolerable implica encajarlo dentro del sistema, aunque de una forma particular, como factor a ser asimilado y como un mal menor con el fin de integrarlo o destruirlo después, sin destruir con ello otros valores al mismo tiempo.

Tolero al otro en la medida en que lo encuentro tolerable. Ahora bien, en el nivel conceptual encuentro intolerable todo aquello que no puedo integrar en mi sistema de pensamiento, sea en un sentido o en otro. Pero para tolerar positivamente lo que está fuera de mi sistema, se exige que encuentre otro modo de comunión distinto de la incompatibilidad dialéctica. Este modo es el mito. El mito nos ofrece un intervalo de lo intolerable.

En la medida en que nos toleramos fuera de los límites de la estructura dialéctica de poderes que se relacionan de forma estrictamente conflictiva, creemos en un mito común. Yo te tolero, por ejemplo, porque pienso que la naturaleza humana es buena, o porque pienso que hay una providencia que nos guía, o porque todavía creo en el hombre, en su humanidad, en su posibilidad de «conversión», etc. En una palabra, te tolero porque todavía hay una atmósfera mítica común que nos envuelve a ambos y que nos une.

Lo peligroso en estos casos es cuando utilizamos estándares de valoración diferentes. Hay quienes piensan que el diálogo religioso con otras confesiones religiosas ha de ser utilizado para mostrar a los demás su error. Al mismo tiempo, persiste la convicción de que lo propio es la verdad y en ningún caso puede ser puesta en cuestión. Nos juzgamos a nosotros mismos con un estándar de valores diferente que el que aplicamos a los demás. No vivimos el mismo mito. No les toleramos. Vivimos en un estado de tensión, en una guerra fría. En verdad, sólo comenzamos a tolerar al otro cuando creemos en sus buenas intenciones sin compartir sus ideas. Pero esto sólo es posible si el ideal (el mito) no está identificado con la idea (mi *logos*).

En cualquier caso, no te tolero por las ideas que juntos compartamos, ni por el *logos* que entra en discusión en nuestra relación, sino por el mito que me une a ti. Cuando el mito desaparece, o donde el mito no cubre nuestra relación, ahí me muestro intolerante. Donde hay un disenso intelectual, sólo te puedo tolerar en la medida en que comulgamos en un mito común. La desmitificación del mito conlleva la intolerancia, ya que una idea no puede permitir la existencia de la contraria.

Yo tolero en la medida en que comparto con otro algo que queda fuera del dominio intelectual, en la medida en que estamos en comunión sin necesidad de explicitarlo. Tolero al otro en la medida en que confío en él y no le juzgo. En tanto vivimos en el mismo mito, la tolerancia es posible. Pero desde el momento en que te desmitifico a ti, o tu me desmitificas a mí, ya no puedo estar de acuerdo contigo, pues desde ese momento mi concepto es mi «concepción», y por ello mía y no tuya. La relación de la razón es dialéctica; la del mito es dialógica. Estamos totalmente de acuerdo en aquello que no consideramos reflexivamente, en lo que aceptamos más allá de cualquier análisis, en lo que ninguno de nosotros considera su propia idea o su propio descubrimiento.

Es necesario decir que la vivencia en un mito común no elimina la disensión y la lucha. Las guerras fratricidas y civiles son mucho más violentas que los conflictos transculturales, ya que son la lucha de una o más ideologías por el control y la hegemonía.

Resumiendo, puedes tolerar en un sentido totalmente positivo y total aquello que aceptas. Sólo puedes aceptar lo que comprendes con el *logos* o abrazar con el mito. En el primer caso, en la medida en que los comprendes no necesitas tolerarlo. Por otro lado, la tolerancia positiva tiene más que ver con lo que aceptas plenamente sin comprenderlo. Este es el lugar y el papel del mito. La comunión en el mismo mito es lo que hace la tolerancia posible.

Pero la realidad humana es compleja porque es una: tú no puedes cortar completamente el *logos* desde el mito. Puedes distinguirlos pero no separarlos, ya que uno nutre al otro y toda cultura humana es una textura de mito y *logos*. Son como dos aspectos de una misma realidad, o más bien, son dos elementos constitutivos de la realidad.

Por otro lado la relación mito-logos está tan profundamente anclada en la realidad humana, que incluso los llamados países desarrollados han construido formidables ideologías en un solo frente, exponiendo sus flancos a la infiltración de otros mitos. De esta forma las ideologías se vuelven mitos. Y sólo así se toman en tolerables.

De esta forma el coeficiente ideológico de una cultura es lo que determina el grado de tolerancia de esa cultura. La contradicción no tiene lugar en la ideología y un contrario sólo tiene lugar en la medida en que es integrado en una síntesis superior posible. Cuanto más ideológicamente organizada está una sociedad, mayor es su coeficiente ideológico, y con ello menor será su capacidad de tolerancia. Ha tenido la oportunidad de ampliar su campo de comprensión, pero al mismo tiempo ha reducido el campo de su tolerancia. Obviamente, una vez que una cultura logra su más alto grado de civilización, la gente acepta sus criterios sin gran dificultad, y con ello menor necesidad tiene de ser tolerante. Como las excepciones son escasas en una cultura evolucionada, también tiene menos necesidad de tolerar.

# Escándalos y corrupción en la España de los 90

CARLOS RAMÍREZ

«Si me hablan de ética, levanto las manos para que me atraquen.»

JAVIER MUGUERZA, Filósofo.

«De la ética, como de Santa Bárbara, nos acordamos cuando truena, y ahora está trocando.»

J. A. MARINA, Escritor.

Casi medio centenar de escándalos y unos 200 personajes implicados directa o transaccionalmente con el poder político, económico y financiero hacen de la España de los 90 sin duda uno de los períodos más convulsos de la historia del siglo XX. Lo que para unos es una mera sucesión de casos de corrupción al amparo del Estado, para otros son indeseables prácticas aisladas que salpican todo sistema democrático por puro que parezca. Muchos ciudadanos se preguntan si lo que se cuece en este país invertebrado desde la clausura de Expo y los fastos del 92 no es la lógica consecuencia de todo mandato prolongado que, por legítimo que sea, acaba degenerando en modernas corruptelas, sobornos, privilegios de información, cohechos, extorsiones, «pelotazos» y, en definitiva, abuso de poder.

Esta moderna reedición de la España de Monipodio, aquel trujimán sevillano que cobijó Riconetes y Cortadillos en la corte más pícara de Europa, se diferencia de la del siglo XVII en la forma en que los súbditos acaban enterándose de los escándalos: antaño de boca en boca y hoy gracias a los medios de comunicación. Al final, unos y otros actores han acabado donde solían, en los Tribunales para mayor suerte o desgracia. Por lo que hace a nuestra realidad, la novelesca historia contemporánea —cuyo desenlace esta por completar— comenzó recién estrenada la década de los 90, en concreto en el mes de enero con la dimisión nada menos que del entonces vicepresidente del Gobierno, Alfonso Guerra. El motivo no fue otro que haber permitido la utilización de un despacho oficial en la Delegación del Gobierno de Andalucía, en el que su hermano Juan realizaba oscuros y variados negocios. La lista de irregularidades desde entonces se ha multiplicado de manera vertiginosa salpicando por doquier: Renfe, Filesa, Ollero, Ibercorp, «BOE», PSV, Macosa, Enatcar, Banesto, Rubio, Roldán, Kio, De la Rosa...

La codicia y unas prácticas que no conocen rangos ni de adscripciones partidistas se había extendido ya a esferas nacionalistas o cercanas a la oposición con casos tan conocidos y sonoros como los denominados Prenafeta, Casinos o Planasdemunt que afectan al partido de Pujol, o los no menos famosos de la Construcción de Burgos, Naseiro, Sanchis, Palop, Hormaechea o Brokervall, en la trastienda del Partido Popular. Los nacionalistas vascos, para no ser menos, cuentan también con un caso más lúdico como de las Tragaperras. En esta escalada de irregularidades, hay que decir que el denominado caso

GAL (Grupo Antiterrorista de Liberación ligados a los aparatos policiales del Estado) y el no menos macabro hallazgo de los cuerpos torturados de dos militantes etarras, Lasa y Zabala, venían a poner la guinda en la convulsión y turbulencia que desde hace meses vive la sociedad española.

## ESCANDALOS EN LOS ENTORNOS DEL PODER

El Gobierno surgido tras las urnas del 6 de junio de 1993 ya nació marcado por el caso Filesa. Un informe oficial emitido por tres peritos concluyó que, tanto las sociedades Filesa como Time Export habían pagado facturas falsas al PSOE. Los parlamentarios Carlos Navarro y Josep María Sala estaban en el ojo del huracán. Ambas sociedades recibieron cientos de millones como pago de supuestos informes que, en la mayoría de los casos, no aparecieron jamás. Este primer gran escándalo fue solo el principio de una cadena. En noviembre del 94 varios periódicos desvelaban que el ex director general de la Guardia Civil, Luis Roldán, había incrementado su patrimonio espectacularmente en los últimos años: nada menos que 6.000 millones de pesetas en los apenas dos lustros que comendó la Benemérita. El Parlamento se vio forzado a crear una comisión de investigación gracias a la cual se desvelaron más secretos. Entre ellos que el antiguo responsable de este cuerpo armado cobró sobresueldos con cargo a los denominados fondos reservados y otras comisiones por la adjudicación de obras.

No menos llamativo fue el caso de la ex directora general del «Boletín Oficial del Estado», Carmen Salanueva, que cometió un presunto fraude cercano a los 1.000 millones de pesetas. En 1992 fue procesada por la jueza Ana Ferrer por haber comprado el papel del periódico oficial muy por encima del precio de mercado. Las acusaciones por malversación de caudales públicos, fraude, prevaricación, cohecho y maquinación para alterar el precio de las cosas todavía penden de su cabeza. Paralelo al caso Filesa, aunque anterior en el tiempo se desarrolló el caso de las comisiones por el AVE, el codiciado tren de alta velocidad cuyas adjudicaciones a empresas francesas y alemanas originó pingües ganancias a avezados intermediarios llegados al PSOE. La ex coordinadora de finanzas Alda Alvarez figuró a la cabeza de los beneficiados. Los 3.000 millones pagados por la operación se quedaron en empresas gestionadas por antiguos colaboradores de la Moncloa como Florencio Ornia, Juan Carlos Mangada y Sotero Jiménez. En Andalucía se originó el denominado asunto Ollero. Fue en julio del 92 cuando el entonces hermano del responsable de carreteras de la Junta fue detenido con un maletín conteniendo 22 millones de pesetas. El dinero era producto del cobro de comisiones ilegales. Otros posibles casos de malversación de fondos con espionaje político por medio le han costado el cargo al expresidente de Aragón, José Marco.

## LOS DELITOS DE CUELLO BLANCO

Frente a estas irregularidades cometidas en el entorno de la Administración, figuran las estafas financieras generadas obviamente en la época de mayor crecimiento del país. La creencia de que en España los delitos de Estado y de cuello blanco raramente se per-

segufan, difícilmente se juzgaban y solo excepcionalmente se castigaban, se trastocó con la aparición de los casos Rubio, Conde y De la Rosa. Puede que la causa estuviera originada en sutiles venganzas contra la denominada gente «guapa» o «beautiful». Lo cierto es que antes de inaugurar la Expo los periódicos —otra vez— dan cuenta del denominado caso Ibercorp donde un corredor de Bolsa ligado al Gobernador Mariano Rubio recibe supuesto trato de favor. La posterior investigación a través del Parlamento descubre además el fraude fiscal en que incurrió nada menos que el alto responsable del Banco oficial. De ahí a la caída de Mario Conde, presidente a la sazón de otra entidad financiera privada, solo hubo un paso. Las irregularidades del ex responsable de Banesto originaron un quebranto de 600.000 millones de pesetas. Casi nada comparado con el agujero que dejó el financiero Javier de la Rosa en KIO, la sociedad inversora de Kuwait en España. La actuación de De la Rosa originó quiebras adicionales en empresas como Ecos, Torras, Tibidabo o Prima Inmobiliaria. Más lejanas en el tiempo son asuntos como Enatear, Macosa o el de la cooperativa ligada a UGT —PSV— cuyo desenlace todavía investigan los Tribunales.

## OTROS ESCANDALOS

Que nadie se llame a engaño al creer que las irregularidades y los escándalos han sido privativos del poder. La oposición política también tiene en su haber asuntos como los siguientes: Caso Barreiro: el vicepresidente de la Xunta de Galicia por AP concede el juego de boletos a una empresa inexistente en 1986. Su protagonista tuvo que dimitir dos años después. Caso Burgos de la Construcción: el responsable no fue otro que el alcalde José María Peña a quien los constructores de la ciudad acusan de irregularidades urbanísticas. El trato de favor recibido por el constructor Méndez Poco le origina una condena. Caso Naseiro: el extesorero del PP, Rosendo Naseiro, es acusado de cohecho en operaciones inmobiliarias. Las cintas telefónicas aportadas en forma de pruebas son anuladas por el Tribunal. Distinto desenlace tuvo el caso Hormacchea, presidente de la Comunidad de Cantabria, condenado recientemente por malversación de fondos públicos.

Del entorno político catalán se pueden entresacar escándalos como el denominado Casinos (desvío de dinero de Casinos de Catalunya a Convergencia i Unio), Prenafeta (mano derecha de Pujol y acusado de ejercer tráfico de influencias) o más recientemente los denominados Planasdemunt (ex director del Instituto Catalán de Finanzas y condenado por colocación de pagarés irregulares), además del caso Culliel (ex conseller de la Generalitat recientemente exculpado por el Parlament autonómico de la acusación de trato de favor). El Partido Nacionalista Vasco también tiene en su haber una presunta financiación ilegal a través de las licencias ilegales de las máquinas tragaperras.

¿Picaresca? ¿Estafa? ¿Abuso de confianza? ¿Desmesura capitalista que desvirtúa el Estado de bienestar? ¿Dificultades de los partidos a la hora de su financiación? Casi todos por no decir la mayoría de los casos citados tuvieron un mismo denominador común en su afloramiento ante la sociedad. Han sido los medios de comunicación quienes con tu tenaz investigación —sesgada para unos, responsable para los más— incitaron primero el celo parlamentario para indagar y después a la propia acción judicial. Las actuaciones han derivado no solo en el enfrentamiento más agrio vivido por la clase política desde la

época de la transición sino, también, en un enquistamiento entre poderes difícil de calibrar. Juzgue el amable lector si toda responsabilidad recae en la malvada prensa «amari-lla» de la España del final del milenio o tal vez en ese puñado de jueces estrella que el poder político se empeña en recusar –los Barbero, Garzón, Bueren, Moreiras, Mariño, Castellón, Ferrer...-. Analicemos todas las verdaderas razones de fondo de una situación cuya catarsis ha llegado a convulsionar hasta el último cimiento de la sociedad.

## *Sobre la necesidad de una ética civil*

VICTORIANO MAYORAL CORTES

Con ocasión del debate sobre el artículo 26 del Proyecto de Constitución de la II República Española, don Manuel Azaña pronunció uno de los discursos más polémicos del parlamentarismo español a causa de una frase que acarreó un auténtico terremoto político: «España ha dejado de ser católica». «Desde hace siglos el pensamiento y la actividad especulativa de Europa han dejado, por lo menos, de ser católicos; todo el movimiento superior de la civilización se hace en contra suya, y, en España, a pesar de nuestra menguada actividad mental, desde el siglo pasado el catolicismo ha dejado de ser la expresión y el guía del pensamiento español...».

Sin embargo, hoy no tendría mucho sentido un discurso como el que Azaña pronunciara el 13 de octubre de 1931 en sesión de las Cortes Constituyentes. Muchos le darían la razón en cuanto a la cuestión de fondo, aunque algunos matizarían aspectos históricos o los ribetes polémicos de su espíritu jacobino. En el plano de los posicionamientos políticos, tanto el centro como la derecha han reclamado con mayor o menor oportunismo estos últimos años la figura de Azaña; como fue el caso de Adolfo Suárez (CDS) y el más reciente de José María Aznar (PP). No creo necesario mencionar la posición de muchos socialistas al respecto. También los sociólogos le han dado la razón a don Manuel Azaña. Y lo que es más sorprendente aún, los jesuitas que promuevan la revista *Razón y Fe*.

En un estudio sociológico reciente del profesor M. Martín Serrano, «Historia de los cambios de mentalidades de los jóvenes entre 1960-1990», se dedica un sustancioso capítulo a analizar las relaciones entre la juventud y religión en España, cuyo autor es el sociólogo Miguel Reguera. De allí se pueden extraer tres importantes conclusiones sobre la situación actual.

En primer lugar, las elites religiosas han perdido su liderazgo social. Ya no realizan la función de definir, mantener y reproducir el universo simbólico de la sociedad. La sociedad española se ha distanciado del magisterio eclesiástico. Las actitudes hacia la Iglesia católica ponen de manifiesto un masivo rechazo a cualquier posibilidad de intervención en la vida política, a que el magisterio eclesial pueda constituirse en fuente de inspiración para un gobierno justo, y una creencia bastante extendida en el carácter anacrónico y obsoleto de sus enseñanzas.

En segundo término, el proceso de secularización de nuestra sociedad se pone de manifiesto en la pérdida de influencia social y cultural de la Iglesia. La juventud es el sector más secularizado, «como consecuencia de todo ello, la religión de Iglesia comienza a dejar de ser una instancia relevante en la definición de las orientaciones morales de nuestra juventud: las posibilidades de moldear la moralidad con que hoy cuenta la Iglesia son ciertamente reducidas. Reparemos en que durante la década de los ochenta proporciones

muy altas de jóvenes piensan que la Iglesia no está dando respuesta satisfactoria a las necesidades espirituales del hombre (50 por ciento), a los problemas sociales (60 por ciento), a los problemas morales del individuo (62 por ciento) y a los problemas de la vida familiar (64 por ciento)».

Finalmente, a lo largo de las últimas dos décadas la religiosidad juvenil ha experimentado en nuestro país, importantes transformaciones. En concreto, cabe registrar una acusada y progresiva disminución, desde 1960, del porcentaje de jóvenes que se definen como «católico practicante»: el 93 por ciento de los varones y el 99 por ciento de las mujeres en el año 1960, frente a tan sólo el 25 por ciento de los varones y el 43 por ciento de las mujeres en 1984.

Antes dijimos que también que al menos algunos jesuitas aceptarían hoy los cambios que Azaña establecía para la España de 1931. Al menos los jesuitas que promueven la revista *Razón y Fe*, que en mayo de 1990 publicaban un editorial titulado «por una ética cívica», defendiendo la necesidad de una reacción colectiva frente a la degradación de la moral pública en España. Para apoyar o fomentar dicha reacción social descartaban de entrada como solución la antigua moral católica, vigente durante el llamado «nacional-catolicismo», en razón a tres argumentos: con la democracia, la sociedad española ha apostado por la aconfesionalidad del Estado, porque la vuelta a la moral «judeocristiana» no sería capaz de aglutinar el pluralismo actual de los españoles en materia de costumbres, porque nuestra sociedad ya no confía en la autoridad tradicional de la religión para llenar el vacío moral al que hemos llegado.

Por todo ello *Razón y Fe* se pronunciaba con claridad. «Hace falta, pues, una ética civil, nacida del consenso de toda la sociedad real.» Seguidamente se preguntaba por las características que había de reunir esa ética concertada por las distintas tendencias sociales y se contestaba: «Por necesidad esa «carta moral de la nación» tendría que ser una ética no maximalista, sino mínima, aunque en esos mínimos comunes convendría que entrara el máximo de elementos positivos. Dicha ética colectiva habría de incluir como elemento nuclear un consenso universalista que abarque a las minorías y cuyo primer principio rector debería rezar así: «Todos somos iguales y merecemos igual consideración y respeto», sobre esta base, se aceptaría la Declaración Universal de los Derechos Humanos, añadidos los sociales.

El autor del mencionado editorial parece dolerse cuando dice: «Sin embargo, hay quienes niegan la viabilidad de cualquier ética civil, laica, secular, no basada en Dios», sin aludir concretamente a quienes son los autores de dicha negativa. Lo cual no le impide hacer una apuesta sincera y valiente: «Por nuestra parte, creemos que los creyentes no deberían ser tan negativos en este juicio, sino aportar cosas positivas al acervo de una ética común». Es más tenemos el deber de prestar toda la ayuda posible a la ética civil, por los motivos siguientes:

1. Porque apoya la dignificación del ser humano.
2. Porque contribuye a la convivencia pluralista, bien común social.
3. Porque contribuye a contener la avalancha de permisivismo moral; y
4. Porque debajo de su piel secular, entraña valores religiosos. «La Iglesia puede y debe hacer suyas las causas del hombre: los derechos a las libertades, la justicia, la solidaridad, la tolerancia...».

Pero esta postura de *Razón y Fe*, choca frontalmente con quienes niegan la viabilidad de cualquier ética civil y laica y rechazan una ética mínima, es decir con quienes desde la oficialidad eclesiástica han puesto de manifiesto los posicionamientos de rechazo y descalificación del laicismo, en el que no encuentran ningún valor positivo y sí muchos negativos pues se trata de un modelo cultural laicista que arranca las raíces religiosas del corazón de hombre. Es más, la cultura laicista esta cultural y racionalmente agotada por lo que su posibilidad de fundamentación racional aparecen hoy más frágiles que nunca, tanto por su imposibilidad para ofrecer una respuesta satisfactoria a las exigencias más profundas del hombre real, a sus deseos de realidad, bien y belleza, como por su incapacidad para procurar a los hombres una convivencia armoniosa, respetuosa y pacífica.

Es verdad que estos sectores entienden que en la Constitución y en la Declaración Universal de Derechos Humanos hay unos valores universales que pudieron servir de base ética de la convivencia de la sociedad española. Pero esos valores tienen su fuente de inspiración en una cultura cuyas raíces son cristianas y, por ello, sólo en la integridad del mensaje cristiano reciben su última consistencia y sentido. Desarraigados de su fundamento, quedan vacíos de contenido. En consecuencia, sin los valores éticos cristianos carecen de fundamento los valores superiores de nuestra constitución.

En la instrucción pastoral «la verdad os hará libres» al plantear como entiende el diálogo de la moral católica con otros modelos éticos, se afirma que tal diálogo es «incompatible con el regateo o la transacción. No vale un consenso obtenido a costa de rebajar las exigencias morales cristianas. El diálogo del mensaje moral cristiano con otros modelos éticos no debe pretender el establecimiento de unos mínimos comunes a todos ellos a costa de la renuncia a conceptos éticos fundamentales e irrenunciables. En consecuencia, sería un error de graves consecuencias recortar, so capa de pluralismo o tolerancia, la moral cristiana, diluyéndola en el marco de una ética civil, basada en valores y normas «consensuadas», por ser los dominantes en un determinado momento histórico. La sola aceptación de unos «mínimo morales» equivaldría sin remedio, a convertir la razón moral vigente, precaria y provisional, en criterio de verdad.

Así estaban las cosas. No sabemos si se ha introducido alguna flexibilidad en esta posición oficial de la época de Suquía. Pero la sociedad civil no puede esperar; y tiene necesidad de abordar problemas muy graves y precisos que no pueden ser aplazados. Es necesario avanzar en el consenso de esa ética cívica, civil y laica para una sociedad pluralista en la que la fundamentación de ideas y creencias pertenece al ámbito de la libertad personal y no a la oficialidad de las instituciones y poderes. Es obvio que esa ética civil, tiene como destinatario al ciudadano cuya existencia es condición necesaria. Pero el ciudadano no es sólo una denominación administrativa o convencional. Es una categoría central política y jurídica, una construcción social intencionada que dota a las personas de un *status* de derechos y deberes existentes solo en el marco de la democracia. Fuera del humanismo y la democracia no existe el ciudadano. La ciudadanía ha sido una creación evolutiva, crecientemente enriquecida de derechos y garantías, cuya culminación aún no se ha producido.

Una revista francesa (*Revista política y parlamentaria*) hacía una pretenciosa afirmación, «hay que guardarse de creer que la ciudadanía es una invención francesa y que deriva únicamente de la revolución francesa de 1789». Efectivamente, antes se habían producido la revolución inglesa de 1640 y la declaración de independencia americana de

1776 y otros muchos acontecimientos y momentos filosóficos, culturales, políticos, sociales, económicos que contribuyeron a la construcción de la idea de ciudadanía, que hoy se configura como un fenómeno mundial, susceptible de reconocimiento internacional.

Los derechos humanos son pues una conquista. Pero la cuestión crucial que en nuestro tiempo se plantea es la siguiente: ¿Cómo hacer efectivos los derechos humanos concretos y los principios ético-cívicos que los sustentan, sin tener en cuenta la realidad social y las circunstancias que hacen factibles tales principios tan bellos?

Tal vez por ello sea preciso y urgente, como propugna V. Camps promover las virtudes públicas. Posición coherente con la defensa que Montesquieu hiciera en «El Espíritu de las leyes» de la necesidad que tiene el sistema democrático de todo el poder de la educación. Porque el sistema democrático es el único que confía el gobierno a cada ciudadano y su virtud político-fundamental es el amor a las leyes, expresión de la voluntad mayoritaria, lo que requiere una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual.

V. Camps aporta dos razonamientos sustanciales para sustentar la necesidad de unas virtudes públicas: en primer lugar, el de la que la moral es pública y no privada, su ámbito específico es el de «las acciones y decisiones que tienen una repercusión en la colectividad que son de interés común. Las acciones que confirman lo que podamos denominar felicidad colectiva». En segundo lugar, en países como el nuestro que practicaron tradicionalmente morales como la que acuñó el nacional-catolicismo, con claro olvido de la moralidad pública, les conviene orientar la ética hacia la zona de lo general, de lo que concierne a todos.

Por su parte E. Guisan propugna una «Ética para demócratas», plantea una suerte de manifiesto a favor de una democracia «profunda», una democracia «etizada», «fuertemente arraigada en los principios que la determinaron desde la ilustración para acá cuando menos, denunciando los tipos espureos de democracia» que considera inválidos, tales como la «democracia como gobierno al servicio de los intereses egoístas, parciales, no ilustrados de los ciudadanos», y la democracia como mercado de votos.

He aquí dos propuestas, las de V. Camps y la de E. Guisan, que intentan dar respuesta al interrogante que antes expuse sobre el qué hacer para dar efectividad a los principios ético-cívicos que sustentan los derechos humanos y en definitiva para verificar la virtualidad de la ética civil o laica en el ámbito social que le corresponde realizarse. Los planteamientos de V. Camps y de E. Guisan conducen a nuestro juicio de modo inexorable a un tema crucial que pocas veces se aborda, cual es que se refiere a las relaciones entre la ética y la política. Una ética civil, ciudadana y para el ciudadano no puede ignorar su vinculación con la política, su carácter tangencial con una parte de la actividad humana que afecta a todos los ámbitos de la actuación social o colectiva con la pretensión de organizar la convivencia, las instituciones que la conforman y la resolución de los problemas colectivos.

No pretendo remontarme a Maquiavelo, ni a los tratados de filosofía moral que ha originado una manera de entender la política al margen de la moral, o por el contrario directamente vinculada a la política de Dios, en terminos quevedescos. Acudiré al reconocimiento práctico e historicista que nos hacía el profesor M. Duverger en su «Introducción a la política»: «Desde que los hombres reflexionan sobre la política, han oscilado en dos interpretaciones diametralmente opuestas. Para unos, la política es esencialmente una

lucha, una contienda que permite asegurar a los individuos y a los grupos que detentan el poder su dominación sobre la sociedad, al mismo tiempo que la adquisición de las ventajas que se desprenden de ello. Para otros, la política es un esfuerzo por hacer reinar el orden y la justicia, siendo la misión del poder asegurar el interés general y el bien común contra la presión de las reivindicaciones particulares.» Tales son algunos de los dilemas que nos suscita la relación entre la ética y la política. Pero en todo caso retengamos como sustancial lo que decía en la *Revista Spirit* (núm. 101-1985). Paul Ricoeur, en un artículo titulado «Ética y política»: La política prolonga aquí la ética y la dota de una esfera de ejercicio. El Estado de Derecho es en este sentido la realización de la intención ética en la esfera de lo político.

Como dice F. Savater (*Política para Amador*), «la democracia es una apuesta desconcertante contra la naturaleza y los dioses. Es decir, una obra de arte». Por eso será que su realización es costosa y que los principios y reglas que la rigen están siempre expuestas a ser vulnerados o falsificados. Es necesario que fijemos nuestra atención en las diferencias, a veces abismales, existentes entre los ideales democráticos y la democracia real, porque serán la manera de cotejar si los principios y valores de la ética civil que debe inspirar la organización y la actividad política se configuran como mero discurso retórico, tras el cual pueden ocultarse las violaciones más flagrantes contra los principios y valores que se proclaman, o existe una relación coherente entre los principios y valores éticos y políticos que se proclaman y el desarrollo práctico de la convivencia social y las decisiones políticas o de gobierno.



# *Reflexiones sobre ética en el sector público*

VICENTE M.<sup>a</sup> GONZALEZ-HABA GUISADO y MANUEL ALVAREZ RICO

## I. INTRODUCCION

El problema de la ética en el sector público ha adquirido, en los últimos tiempos, una creciente importancia en nuestro país. Diversidad de acontecimientos han sensibilizado a la opinión pública hacia el rechazo de determinados comportamientos que, aireados fundamentalmente por los medios de comunicación social, han demostrado determinadas quebras y determinados fallos en el funcionamiento y organización del sector público español.

Lo primero que hay que decir es que no debe extrañar que estas cuestiones relativas a la corrupción, palabra hoy de moda entre nosotros, hayan saltado a la luz pública. Si para algo sirve la democracia, es para revelar, publicar y dar a conocer cosas y hechos que, desde otra óptica política, se tratarían de ocultar. En todo sistema democrático los ciudadanos tienen derecho a conocer, y valorar, la actuación de los gestores de la cosa pública; y si no están conformes con dicha actuación, a través de las urnas deben manifestárselo negándoles el voto. Esto es así de claro y de sencillo. Tal vez los españoles aún no tenemos el suficiente rodaje político para asumir este planteamiento, pero hacia su logro debemos tender, ya que la democracia consiste en eso, en dar la confianza popular a los que gobiernan bien y negársela a los que gobiernan mal.

En segundo lugar, hay que llamar la atención sobre el papel que, en todo este panorama nacional, están jugando los medios de comunicación social, de manera muy singular la radio y la prensa. No se puede decir que nuestro Parlamento esté desempeñando un protagonismo eficaz y brillante en la actual situación de nuestro país. En lugar de ser, como debiera, la punta de lanza de la lucha contra todo tipo de abusos, arbitrariedades y excesos del sector público, las Cortes dan la impresión de ir a remolque de los acontecimientos y de inventar obstáculos y dificultades para cumplir su misión esencial de controlar al Gobierno y, por supuesto, a la Administración. Los ciudadanos no se sienten verdaderamente «representados» en el Parlamento nacional y tampoco en los respectivos Parlamentos autonómicos. Y, a la inversa, tampoco se puede decir que nuestros parlamentos, cuando discuten, cuando pugnan entre sí, cuando lanzan sus discursos, estén «representando» al pueblo y planteando los problemas que a éste directamente le afectan. Parece como si las instancias parlamentarias vivieran en otro mundo y no fueran capaces de descender a la tierra para conocer y diagnosticar las grandes cuestiones que hoy desazonan, y preocupan, al español normal y corriente.

Así las cosas, no nos puede ni debe sorprender que los medios de comunicación social hayan sido los que, reemplazando al Parlamento, se hayan erigido en los grandes

portavoces denunciadore de los temas de la corrupción en el campo público. De no ser por ello, muchas de las fechorías que últimamente han salido a la luz pública hubieran quedado en la penumbra y no hubieran llegado al conocimiento de la ciudadanía. Al estar el Parlamento dominado por los intereses partidistas, más que por los intereses generales, al predominar en aquél una visión sesgada de la realidad en función de lo que a cada grupo le conviene, han tenido que venir a llenar el gran vacío producido los medios de comunicación social que, con sus posibles errores, sin duda han prestado un gran servicio al país y a los ideales de libertad, justicia y solidaridad.

Y en tercer lugar, hemos de subrayar que el análisis de la ética que estamos haciendo aquí va referido al sector público por nuestra condición de estudios de la ciencia de la Administración y del Derecho administrativo en general. Pero ello no quiere decir que caigamos en el error, por lo demás frecuente entre nosotros, de separar tajantemente lo público y lo privado. Sociedad y Estado, sociedad y Administración, viven interrelacionados entre sí y no pueden contemplarse como compartimentos estancos. Con ello queremos decir, en el marco de estas reflexiones sobre la ética pública, que el que ahora analicemos la corrupción en el sector público no quiere significar que la corrupción esté ausente del sector privado de nuestro país. Lo que, en todo caso, a nosotros nos interesa resaltar es que, aun existiendo como existe la corrupción en el mundo privado, la trascendencia que tiene el sector público en cuanto gestor y conductor de los asuntos colectivos obliga a prestarle una especial atención en estos momentos.

## 2. REFERENCIAS A LA ETICA PUBLICA

De un tiempo a esta parte, va creciendo la sensibilización hacia las cuestiones éticas en el sector público. Hace años, este planteamiento no atraía la atención de los estudiosos de la vida pública española; se daba por hecho, erróneamente sin duda, que el enfoque ético de los comportamientos tan sólo afectaba al ámbito privado de los individuos y de los ciudadanos. La situación, por fortuna, está cambiando tanto porque la propia dinámica social obliga a ello como porque la degradación, últimamente producida en el ámbito público merced a los hechos irregulares y condenables de todos conocidos, ha traído a la superficie la actualización de un tema tan importante como es la presencia de los valores éticos en la actuación de funcionarios, políticos y gobernantes.

El profesor y catedrático de Derecho Administrativo, y director de la Escuela Gallega de Administración Pública, Jaime Rodríguez-Arana, ha escrito un libro titulado *Principios de ética pública*, en el que afronta esta problemática. Para el autor, «hoy nos encontramos en una sociedad que “premia” la cultura del éxito, que “alaba” los aspectos crematísticos y que predica un individualismo feroz para el que la ética o la moral ya no son más que el camino que lleva a la finalidad deseada. En la vida pública, desgraciadamente, ya no es excepcional el tráfico de influencias, la venta de información confidencial, la discriminación por razones ideológicas o algunos supuestos de auténtica corrupción. En realidad, no es más que la consecuencia de la transferencia al sector público de los “logros” del ambiente mercantilista que rodea la negociación privada». Por ello, a su

juicio, «la ética pública como ciencia de lo moralmente adecuado al servicio público debe explicarse a todos los funcionarios públicos».1

Para el profesor gallego, la nueva ética que reclama nuestra sociedad en el campo de lo público no debe limitarse tan sólo a la evitación de la corrupción, a la supresión de los muchos abusos que se dan en la gestión de los negocios públicos, a la desaparición de las corruptelas y disfuncionalidades que frecuentemente salpican la vida administrativa del país, sino que hay que darle también un sentido positivo y alrayente. «Las noticias relativas a casos de corrupción, no pocas —escribe—, no deben, sin embargo, otorgar a la ética un carácter defensivo», porque de lo que se trata más bien es de darle un carácter positivo, constructivo y afirmativo. Así, según Rodríguez-Arana, la ética que defiende debe asentarse en la idea de *servicio* entendido como actitud del agente público para la realización de los ideales propios de un Estado social y democrático de Derecho. Recordando al profesor Stahl, la verdadera actuación ética no consiste solamente en evitar la corrupción, sino que se trata de servir honestamente a la sociedad y de contribuir a la consecución de las finalidades que satisfagan las aspiraciones de los ciudadanos, potenciando al máximo los valores de la solidaridad, la justicia y la libertad. Estas palabras que se transcriben a continuación sintetizan correctamente cuanto se acaba de exponer: «Es más, me atrevería a decir que las consideraciones éticas en la función pública tienen una importancia creciente, pues no se puede olvidar que el oficio público supone una tarea de servicio a los demás. Cuando se plantea exclusivamente como una ocasión, como una oportunidad o como una forma de enriquecimiento sin freno, se produce una desnaturalización del servicio público.»2

### 3. LA FALSA CONCEPCION DEL PODER

Un aspecto a reconsiderar, con carácter previo, es el relativo a la concepción que se tenga, por parte de políticos y gestores, acerca del poder y de la autoridad.

Entre nosotros, en efecto, poder, autoridad, dominio, son para muchos sinónimo de hegemonía incontrolada e incontrolable, de prepotencia incondicional e ilimitada, de liberación de ataduras no sólo morales, sino también jurídicas y legales. En España se concibe la vida política como una permanente batalla y como una pugna continuada y quien la gana se considera ya con justificación suficiente para hacer lo que quiera y como quiera. En el último debate del estado de la nación, celebrado en el Congreso de los Diputados, lo que, en realidad, se estaba dilucidando a los ojos de los ciudadanos no eran los grandes temas nacionales (el paro, la modernización administrativa, el terrorismo, las disparidades regionales, etc.), sino el saber si «ganaría» el presidente del Gobierno o el jefe de la oposición. Esta es la razón de que, en los días posteriores, las encuestas se orientaran no a conocer si, en efecto, los ciudadanos estaban conformes con la forma en que se habían discutido sus asuntos en el Parlamento, sino a comprobar si, para el español de a pie, el «triumfador» del debate había sido este o aquel personaje político.

- 
- 1 RODRIGUEZ-ARANA MUÑOZ, Jaime: *Principios de ética pública. ¿Corrupción o servicio?*, Editorial Montecorvo, S. A., Madrid, 1993.
  - 2 RODRIGUEZ-ARANA MUÑOZ, Jaime: «Reflexiones sobre la reforma y modernización de la Administración Pública», *Revista Actualidad Administrativa*, núms. 1/2, 8 de febrero de 1995.

Esta mentalidad, tan nuestra, de contemplar la política como una pugna de manera casi unidimensional o exclusiva tiene sus consecuencias, algunas de ellas muy negativas para el funcionamiento del aparato del Estado y de las instituciones. Por una parte, como nuestros políticos y nuestros gestores como lo que, en definitiva, quieren es «ganar» como sea y a costa de lo que sea, apelan a toda clase de medios, lícitos o no, para conseguirlo. Y por otra, una vez que han ganado la batalla de que se trate, entonces se creen ya como dueños y señores de la situación y se muestran dispuestos a actuar con la impunidad que todos conocemos. Esta es la razón de que el político de nuestros días, cuando gana algo o en algún sitio derrota a su contrario, apelando a los resultados de las urnas, se crea en posesión plena de la verdad y renuncie a la colaboración del adversario.

Por este camino, el poder es visto por muchos de nuestros políticos estatales, autonómicos y locales como el dispositivo ideal para desvincularse de la ley, del control de los jueces y de la fiscalización de las Cámaras. Todos estos factores son vistos como «estorbos» que obstaculizan el camino del político; y, por ello, éste trata de eliminarlos en cuanto puede bien de manera rotunda bien a través de subterfugios más o menos disimulados hasta lograr neutralizarlos. Aquí radica, sin duda, una de las manifestaciones más perversas de nuestra actual situación política y social, como es la falta o carencia de auténticos controles que frenen las tendencias expansivas del poder. La democracia no es, como piensan algunos, la renuncia a los controles y fiscalizaciones por parte de las instancias que estén llamadas a ejercer unas y otros. La democracia, por el contrario, reclama controles eficientes, enérgicos y reales.

Se advierte fácilmente que esta concepción del poder, imperante en amplios sectores de nuestra sociedad, se aproxima claramente a la tesis de Maquiavelo. Si se acepta que el político de turno o que el gestor público en funciones tienen plena libertad para conseguir sus objetivos (que, por lo demás, muchas veces no son los de todos, sino que tienen un contorno partidista, clientelar o sectario), se está desfigurando el sentido más noble de la política; tarea que, entre nosotros, es valorada muy negativamente sin duda porque va acompañada demasiadas veces de actitudes poco limpias y que los ciudadanos rechazan en su fuero interno.

Los ejemplos que, en el sector público, se pueden citar para demostrar que no estamos hablando en el terreno de lo irrealizable son muy numerosos y muy significativos. El ascenso del funcionario incompetente tan sólo porque participa de una determinada ideología, la concesión de un servicio público por razones de amistad o parentesco más que por razones de productividad y eficiencia, la aceptación de prebendas por la prestación de determinados servicios a unos empresarios en detrimento de otros, la tergiversación de acontecimientos en una dirección interesada, etc., son buenas pruebas de un modo de comportarse en lo político y en lo administrativo que debieran merecer la repulsa generalizada y la más unánime condena.

#### **4. EL BINOMIO LEGALIDAD-EFICACIA**

Lo expuesto con anterioridad nos conduce directamente a un planteamiento que está vivo en el seno de las Administraciones Públicas de nuestro país. Nos estamos refiriendo a la equivocada contradicción que algunos pretenden montar entre legalidad y efica-

cia, como los dos parámetros fundamentales de la acción administrativa. Según esta apreciación, lo legal y lo eficaz, lo normativo y lo efectivo están enfrentados entre sí en nuestro Estado del Bienestar y se hace preciso optar por lo uno o por lo otro.

Con asiduidad hoy se cuestiona el principio de legalidad, por entenderse que está reñido con el de eficacia que, de un tiempo a esta parte, se ha convertido en el dogma supremo y soberano del aparato administrativo. Lo importante, se dice, es que la Administración sea eficaz, que los funcionarios sean eficaces, que los servicios públicos sean eficaces, que los organismos e instituciones sean eficaces. No es de extrañar que Don Bereton, experto inglés en organización administrativa, al referir las experiencias de su país en esta materia aluda, con detalle, al cargo de asesor de eficacia del primer ministro.<sup>3</sup>

La plasmación de toda esta corriente actual, y muy pujante en España, la tenemos en la expresión «cultura de la eficacia» y que se repite en todos los manuales de reciente aparición al tiempo que se pregona en coloquios, conferencias y jornadas. Es como el grito de guerra de las reformas administrativas, ahora en terminología más actualizada de los procesos de modernización administrativa. Hay que ser eficaces, como en la empresa privada, y al logro de esta eficacia se supeditan todos los esfuerzos y todas las estrategias de políticos y administradores de lo público.

Así acotado y delimitado el problema, es evidente que resulta para todos de gran trascendencia. El Estado contemporáneo, dotado de grandes medios, presionado por las demandas de los ciudadanos, presente en todos los rincones de la geografía nacional, sólo se justifica, desde esta óptica, si obtiene resultados y si sus prestaciones son satisfactorias para la generalidad de los ciudadanos. Todo esto, pensamos, está muy bien y nadie puede discutirlo ni en el terreno doctrinal ni en el práctico o real; sería ingenuo, por no decir necio, ir contracorriente en esta materia que nos ocupa y querer de nuestra parte poner puertas al campo. Ahora bien, es preciso en nuestra opinión introducir algunas precisiones y hacer diversas matizaciones a este conjunto de premisas, que acabamos de desarrollar, ya que, de no hacerlo así, acabaríamos cayendo en una peligrosa trampa dialéctica y argumental.

Desde nuestro punto de vista, la eficacia sólo debe ser predicada y aplicada dentro del marco de la legalidad. No son, pues, términos antitéticos como, interesadamente, se afirma con reiteración en ambientes políticos y administrativos para justificar comportamientos abusivos o simplemente irregulares. La ley no debe estar nunca en contra de la eficacia; y si lo está, sucede que ha sido mal elaborada y, en consecuencia, debe ser sustituida por otra. Parejo Alfonso lo explica con claridad en los siguientes términos: «La eficacia es, pues, una carga para la Administración en cuanto instrumento servicial del interés general y, en modo alguno, un simple atributo más de su condición de poder público en el que justificar la aplicación, en sus relaciones con el ciudadano, de los contenidos de su estatuto exorbitante. Y, obviamente, se trata de una carga a levantar en el marco del Derecho, pues, en otro caso, se estaría afirmando un poder público administrativo ilimitado y justificado sólo por un valor radicalmente neutro respecto al de la justicia (condensación, en nuestra Constitución, de la libertad y la igualdad referidos a la

---

3 BERETON, DON: *La experiencia de la Efficiency Unit*, en Jornadas para la Modernización de las Administraciones Públicas, Ministerio para las Administraciones Públicas, Madrid, 1991.

dignidad integral de la persona humana), con los peligros evidentes que ello conllevaría.»<sup>4</sup>

La eficacia, en definitiva, no debe ser el valor último de la actuación administrativa. De ser así, estaríamos abriendo el camino a multitud de excesos y veleidades en el sector público, justificados por el hecho de que el gestor lo que tiene que hacer es conseguir «cosas» al precio que sea, vulnerando si es preciso la norma y desbordando si es necesario los límites garantizadores y protectores del Derecho. Sin duda, esta filosofía de la eficacia, desnuda de todo respaldo legal, es fuente propicia de una serie interminable de actos y resoluciones administrativos que inciden en ilegalidad y merecen la repulsa de la colectividad. Y de ella emanan, con lógica naturalidad, un repertorio variado y nutrido de corrupciones que están en la mente de todos.

Precisamente toda la construcción, paciente y minuciosa, del Derecho administrativo se ha llevado a cabo, como señalan los profesores García de Enterría y Tomás Ramón Fernández, con el fin «de asegurar la sumisión de la Administración del Derecho, de hacer efectivo y operante el principio de legalidad y su sanción». Para que esta «idea central» sea realidad y no se quede en el terreno de los principios, según los autores citados, actúan «una serie de técnicas cuya existencia y correcto funcionamiento constituyen otras garantías de la posición jurídica del administrado».<sup>5</sup> En primer lugar, figura el procedimiento administrativo entendido como cauce de la actividad de los entes públicos, y como garantía de los derechos de los administrados, ya que éstos se sienten más seguros en sus relaciones con las diferentes Administraciones Públicas si éstas se ven obligadas a atenerse a unos trámites y a unas formalidades y no se comportan de forma arbitraria y sin sumisión a formalidad alguna. Es, desde esta óptica, desde la que debe contemplarse el procedimiento administrativo y no desde la óptica, tan de moda ahora en algunos sectores, de que aquél no supone más que una cadena de dificultades y de entorpecimientos que todo «buen» gestor debe marginar para actuar «eficazmente». No hay duda, en este sentido, que, por ejemplo, los intereses generales e individuales se garantizan mucho mejor si la Administración, cualquiera que sea, para seleccionar a un contratista que debe realizar una obra pública lo hace a través de un procedimiento previamente establecido, rodeado de las suficientes cautelas legales y reglamentarias, y no mediante mecanismos espúreos que suenan a amiguismo, parcialidad o, por qué no decirlo, a simple y pura corrupción. Cuando esto sucede, la Administración no sólo defrauda a unos contratistas que quedan injustamente marginados frente a otro, el elegido, que no era ni el más capaz y el más competente, sino que, también, defrauda al interés general, ya que éste es gravemente lesionado por cuanto la obra puede ser mal realizada, costar más de lo inicialmente previsto, no responder a las verdaderas expectativas de los ciudadanos, etc. En este caso, al igual que otros muchos que, por desgracia, se dan en nuestra vida pública a nivel estatal, autonómico o local, se olvida el importante mandato constitucional de que «la Administración Pública sirve con objetividad los intereses generales» y ha de actuar «con sometimiento pleno a la ley y al Derecho» (art. 103.1 CE).

4 PAREJO ALFONSO, Luciano: *Estado social y Administración Pública. Los postulados constitucionales de la reforma administrativa*, Editorial Civitas, S. A., Madrid, 1983.

5 GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo, y FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Tomás Ramón: *Curso de Derecho Administrativo*, tomo II, Editorial Civitas, Madrid, 1994, 4.ª edición.

La segunda técnica que García de Enterría y Tomás Ramón Fernández consideran, a la hora de intentar la sumisión de la Administración a la legalidad, es la de los recursos administrativos «que permite a los administrados reaccionar frente a los actos y disposiciones lesivos a sus intereses y obtener, eventualmente, su anulación, modificación o reforma». Estamos ante un tema que, en su planteamiento teórico o abstracto, resulta válido pero que, luego, en su aplicación práctica ya se hace más cuestionable tanto para la doctrina como para los propios ciudadanos. ¿Realmente los recursos administrativos, tal como se estructuran en nuestra legislación actual, constituyen un auténtico medio de defensa de los derechos y de los intereses de los administrados? ¿Puede afirmarse, con convicción plena, que el recurso ordinario (antes dealzada) que ha diseñado la Ley de Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y del Procedimiento Administrativo Común es un dispositivo que resulta operativo y es útil a la hora de recurrir contra una decisión administrativa? Las estadísticas que, en algunas ocasiones, se han divulgado acerca del número de recursos administrativos que son aceptados por la entidad recurrida no invitan precisamente al optimismo ya que, según dichos datos, sólo un porcentaje muy pequeño de recursos (antes de reposición y alzada; ahora ordinario) alcanzan el objetivo propuesto por el recurrente. La Administración, en general, es poco proclive a enmendar sus errores y a rectificar sus resoluciones, prefiriendo, por decirlo de manera suave, que el recurrente tenga que acudir a la vía contencioso-administrativa gastándose el dinero correspondiente o, lo que es más grave, tenga que desistir de sus propósitos de defensa ante la inminencia de un gasto que o bien no puede soportar o que va a ser mayor que el beneficio que se pudiera obtener en el supuesto de ganar el pleito a la Administración recurrida.

Y, en tercer lugar, como nuevo «círculo de garantía», nos encontramos con la posibilidad de llevar el asunto ante los Tribunales de Justicia, inardinados en el orden contencioso-administrativo. Esta es, ciertamente, la opción más segura y al mismo tiempo más importante que tiene ante sí el ciudadano porque los jueces y tribunales que conforman el Poder Judicial, como establece el artículo 117.1 de la Constitución, son «independientes, inamovibles, responsables y sometidos únicamente al imperio de la ley». Esta es la razón de que el ciudadano, en sus contiendas y enfrentamientos de carácter administrativo, trate por todos los medios, si es que cuenta con solvencia económica suficiente, de llevar sus reivindicaciones ante los representantes del Poder Judicial por creer que éstos obrarán con un sentido de imparcialidad y de independencia que es más difícil de encontrar en los órganos administrativos que, en definitiva, son «juez y parte» a la hora de resolver un recurso.

Expuestos los mecanismos que utiliza el ciudadano para defender sus derechos e intereses y para perseguir los excesos y extralimitaciones del poder público, es claro que su funcionamiento en nuestro país no contribuye satisfactoriamente a la consagración deseada del principio de legalidad. Si esto es así, como nosotros creemos que lo es, hay que concluir que existe en nuestra sociedad un déficit preocupante de instrumentos ágiles, eficaces y contundentes con los que luchar contra la falta de ética en el sector público. No es ya sólo que, en ocasiones, se omita un determinado procedimiento para llevar a cabo una actuación administrativa, lo cual es ético y jurídicamente reprochable, sino que la vía de los recursos cuando no está obturada definitivamente (piénsese en la discutible supresión del recurso previo de reposición) al menos se torna de dudosa garantía para el

ciudadano que recurre. Y si del área administrativa nos pasamos ahora a la puramente judicial, el panorama resulta preocupante ante la lentitud de los tribunales y la demora, a veces interminable, en la emisión de sus sentencias. Toda una situación compleja, pues, y que en nuestra apreciación merece una meditación seria y profunda en orden a conseguir que la legalidad y los valores jurídicos, propios de todo Estado de Derecho, imperen en las relaciones sociales y sirvan de freno a toda suerte de comportamientos ilegales, los cuales, bajo la apariencia perversa de su eficacia y utilidad, suponen un atentado frontal a las leyes y al ordenamiento jurídico en general.

## 5. EL RETO DE LA DISCRECIONALIDAD

Siempre, pero más en los momentos actuales, las diversas Administraciones Públicas han gozado de una cierta capacidad de maniobra a la hora de tomar decisiones y de enfrentarse a la resolución de los problemas colectivos. «Hoy el poder Ejecutivo —dice Parejo Alfonso— tiene y debe tener (y no como excepción o fenómeno atípico o más o menos general, sino como atributo cada vez más ordinario o normal) un espacio o ámbito de decisión y acción propio, expresado incluso en términos de estricta discrecionalidad. Esta no puede continuar considerándose, pues, ni como una pervivencia de “libre ejecución-administración” a la que no ha llegado aún la conquista por el Derecho, ni tampoco como una nueva patología del sistema, como un mal cuyo rebrote hay que extirpar. Ha de contemplarse como lo que es: una necesidad y, por tanto, un componente más del sistema estatal.»<sup>6</sup>

Estas palabras del profesor Parejo Alfonso centran la cuestión que ahora queremos analizar siquiera sea con brevedad. En su criterio, la discrecionalidad administrativa es, en los tiempos actuales, una verdadera necesidad y no una mera reminiscencia procedente del pasado que hay que tolerar y asumir sin más. Ante coyunturas cambiantes de todo género, como son las que actualmente dimensionan la vida del hombre individual o grupalmente tratado, las normas que regulan su convivencia no están en condiciones de abarcar todas las hipótesis ni de predecir todas las futuras modificaciones del entorno social en que vive. La ley de nuestros días no puede ser igual que la del siglo XIX, sencillamente porque los condicionamientos fácticos en una época y otra son diferentes. En consecuencia, la norma contemporánea presenta unos caracteres y se adorna con unos rasgos que difieren en gran medida de las decimonónicas e incluso de las de principios del presente siglo. Y entre dichos caracteres y rasgos, sin duda, se encuentra el de no pretender regularlo todo de manera milimétrica y exhaustiva, por cuanto que, de una parte, la realidad sobre la que debe aplicarse es movедiza y cambiante; y, de otra, presenta tal grado de complejidad que se hace imposible normativizarlo en su totalidad. Es aquí, y en virtud de estas causas, donde debe entrar en juego la discrecionalidad de las Administraciones Públicas como medio idóneo para la configuración del interés público en una dirección u otra, según las valoraciones previamente verificadas por el órgano llamado a tomar la decisión.

6 MARTIN MATEO, Ramón: *Manual de Derecho administrativo*, Madrid, 1979.

Como dice Martín Mateo, «los actos discrecionales deben ser legítimos, actos legales».<sup>7</sup> Conviene insistir en este punto por cuanto, a veces, cuando se hace referencia a las potestades discrecionales de la Administración hay el riesgo de confundir discrecionalidad con arbitrariedad. Y no es así. El acto discrecional es siempre, o debe ser, legal y lo que sucede es que la instancia pública que lo efectúa goza de un margen de apreciación, mayor o menor, para su adopción. Como dice el profesor acabado de citar, cuando el guardia de circulación tiene libertad para imponer una multa entre una cantidad y otra, que le vienen marcadas por la norma que aplica, su margen de actuación no puede desbordar dichos límites máximo —500 pesetas— y mínimo —250 pesetas—; y, entre dichos límites, ha de moverse necesariamente, teniendo en cuenta para modular la cuantía de la sanción las circunstancias que concurren en el caso y que son las que deben inducirle a imponer una multa de mayor o menor cuantía. Sin embargo, y es el supuesto que más nos interesa reflejar, hay otras posibilidades de actuación de la Administración en las que ésta se puede mover con un margen muy superior de maniobra ya que, en principio, no tiene límites ante sí. Pensemos, por ejemplo, en la construcción de una carretera cuyo trazado admite posibilidades múltiples o en la aprobación de un plan de urbanismo cuyas determinaciones básicas igualmente admiten variaciones casi infinitas. Aquí estamos ante planteamientos de una «discrecionalidad extrema», desde el momento en que la Administración actuante tiene ante sí una opción muy nutrida de alternativas o soluciones.

En este tipo de acciones administrativas, en los que cada Administración puede obrar con un dilatado margen de libertad y en los que, muchas veces, están en juego grandes intereses públicos y privados, es donde el tema de la ética y la legalidad deben estar muy presentes. Es grave, por poner un ejemplo muy significativo aunque no de gran trascendencia social, nombrar por libre designación a un funcionario no capacitado para el desempeño del puesto, marginando o rechazando a otros mejor preparados, en base a razones partidistas, amistosas o incluso ideológicas y sectarias. Pero es mucho más grave, y de trascendencia social máxima, que por favorecer los intereses de una persona se cambie el trazado de una vía pública ya que los terrenos de aquella se verán revalorizados, aun sabiendo que dicho trazado es menos beneficioso para la colectividad, que el presupuesto será mucho más costoso y que se perjudicarán gravemente los intereses de otros propietarios afectados. El comportamiento de la Administración responsable es aquí claramente rechazable, por cuanto ha hecho uso de su discrecionalidad de manera no correcta; y eso aun en la hipótesis de que dicho uso se haya llevado a cabo sin la «presión» del pago de comisiones, prebendas u otras ventajas en favor de los funcionarios directamente afectados, en cuyo caso estaríamos no sólo ante el deficiente uso de la discrecionalidad, sino ante la comisión de actos claramente delictivos y recogidos en el Código Penal.

Sería vano de todo punto, al mismo tiempo que contrario a las exigencias de las Administraciones contemporáneas, pretender «atar» al máximo la discrecionalidad de que éstas, como ya hemos indicado, deben disponer para la realización de los objetivos que tienen encomendados. Pero no es vano, sino por el contrario necesario y urgente, arbitrar los mecanismos precisos para que la discrecionalidad administrativa no desborde sus lí-

---

7 GONZALEZ-HABA GUIASADO, Vicente M.<sup>a</sup>: «La desviación de poder», Revista *Certamen*, febrero 1995.

gicos límites y fronteras. En este sentido, no sabemos hasta qué punto la figura de la «desviación de poder», creación magistral en otros tiempos del Derecho administrativo francés, se adapta a las circunstancias de los tiempos actuales, sobre todo cuando leemos algunas sentencias de nuestros Tribunales de Justicia en las que de tal manera se aquilatan las exigencias para aceptar la existencia de dicha desviación que parece como si estuviéramos ante la comprobación de un imposible.<sup>8</sup>

Resumiendo, podemos decir que, en nuestros días, las potestades discrecionales de las Administraciones Públicas son imprescindibles y necesarias; y entendemos que lo serán todavía más en el futuro, si queremos que aquéllas realicen su protagonismo conformador de la vida social y encabezen todos los intentos de reforma y mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos. Pero, al mismo tiempo, para evitar la caída en arbitrariedades y abusos tanto más graves cuanto más cuantiosos sean los intereses en juego (pensemos en grandes operaciones urbanísticas, en grandes contratos de obras públicas, en grandes subvenciones para estimular al sector privado, etc.) se hace preciso que la discrecionalidad administrativa se sujete tanto a mandatos jurídicos como éticos, sin los cuales se convierte en un foco creciente de corrupción en todas las direcciones.

## 6. EL CONTROL COMO PREMISA

El control es un problema de todas las organizaciones, sean públicas o privadas, si bien adquiere una mayor importancia, aunque ello pueda parecernos paradójico, en las organizaciones públicas.

Estas últimas organizaciones, y de manera más expresa el Estado en su globalidad, gestionan intereses vitales para el individuo y para los grupos y asociaciones en los que aquél se inserta. La vida de cada uno de nosotros se juega a diario en la telaraña densa y múltiple que forman las instituciones a las que nos dirigimos para todo. Estas organizaciones se sostienen con el dinero que detraen del bolsillo de los contribuyentes, al tiempo que están dotadas de unos poderes y privilegios especiales que les permiten colocarse en situación de superioridad ante los ciudadanos, usuarios y administrados. Por ello, como ha afirmado Álvarez Rico, «el control de la actividad administrativa, en general, es una de las cuestiones clave en el estudio de la Administración Pública cuya importancia nunca será suficientemente destacada.»<sup>9</sup>

Por lo que se refiere al tema que nos viene ocupando, como ya hemos señalado, el control es un punto de apoyo básico de todo régimen democrático; y también, como hemos indicado en el párrafo anterior, es un presupuesto esencial de toda organización pública. La prueba de ello está en que, llevados de una concepción errónea, ha habido en estos años en nuestro país quienes han apostado por la supresión creciente de los controles en las diferentes esferas de la Administración, sea la financiera, la contractual, la burocrática, la organizativa, la presupuestaria, en un intento tan temerario como ingenuo de «liberar» a las Administraciones Públicas de lo que, para estos políticos y gestores, no

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> ALVÁREZ RICO, Manuel: *Principios constitucionales de organización de las Administraciones Públicas*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1986.

eran más que barreras y obstáculos artificiales que se hacía preciso erradicar para poder gobernar con mayor libertad.

Los resultados están a la vista de todos y no admiten una tergiversación de los mismos si nos aproximamos a ellos con objetividad. Se han cometido muchos errores, se han conculcado muchas normas, se han lesionado muchos derechos e intereses de terceros, se han distorsionado muchos mecanismos previstos por el legislador para moderar los privilegios del poder, se han cometido verdaderos atentados contra el bien común y se han protagonizado conductas nada ejemplares por parte de quienes, instalados en las cimas del poder, mejor comportamiento debieran tener. Todo un cúmulo de situaciones irregulares, injustas, cuando no claramente delictivas, que, con las lógicas excepciones de actitudes honestas y limpias, han proporcionado al ciudadano medio una imagen nada satisfactoria de nuestro sector público. Y para ello no hay más que asomarse a los medios de comunicación social para cerciorarse y constatar cuanto se acaba de escribir.

En el fondo de toda esta panorámica, en la que se mezclan e interfieren la corrupción más flagrante, el hábito más sutil de «aprovecharse» de lo público y el permanente asalto a la fortaleza de lo público por parte de quienes aspiran a beneficiarse de ella sin escrúpulos de ningún tipo, late como problema capital, si no la carencia de mecanismos de control, sí al menos su escasa cuando no nula operatividad. Porque no es que se pueda afirmar, sin faltar en la verdad, que nuestro país esté carente de instituciones dedicadas al control (el Tribunal de Cuentas del Reino, el Defensor del Pueblo, la Intervención General de la Administración del Estado, etc., con sus homónimos de las Comunidades Autónomas, por citar tan sólo algunos ejemplos), sino que lo que sucede es que todo este cuadro de instituciones fiscalizadoras de control o ha sido «neutralizado» desde el poder o ha quedado vacío de verdaderas competencias para el cumplimiento de sus respectivas funciones. Cualquiera de las dos alternativas nos parece criticable, ya que, sin control real, efectivo y completo, una Administración está en riesgo permanente de entregarse a la degradación y de aceptar toda clase de presiones en beneficio de personas o colectivos determinados. Un Estado de Derecho, y el nuestro lo es con el añadido de «social y democrático» según reza el artículo 1 de la Constitución de 1978, es aquél en el que funcionan con normalidad los diversos resortes creados para el control del poder político, económico y administrativo. Sin dichos resortes, dicho Estado se resquebraja en sus mismos cimientos y no sólo funciona mal, sino que, además, traslada a los ciudadanos una sensación creciente de impotencia y desmoralización.

Como ha recordado Sánchez Morón, una organización tan vasta y tan diversificada como la Administración Pública «no se halla libre de disfunciones, abusos, influencias partidistas y de intereses privados, corruptelas y otras formas de actuación ilegal o simplemente incorrecta o desacertada»; pero, añade este autor, aunque este tipo de desviaciones varía de unos países a otros en intensidad y modalidades, «en todo caso es necesario establecer y perfeccionar un sistema de controles que eviten o reduzcan el riesgo de mal funcionamiento de la Administración y de violación de los derechos individuales por sus autoridades y agentes».<sup>10</sup> Y este autor, tras analizar críticamente los diferentes mo-

10 SANCHEZ MORON, Miguel: *El control de las Administraciones Públicas y sus problemas*, Instituto de España, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

delos de control tanto judicial como no judicial en España, formula algunas conclusiones de interés, destacando la relativa a la necesidad de que la propia Administración sea la que se estructure adecuadamente, desde dentro de sí misma, montando su control interno o autocontrol para evitar «la saturación de los controles judiciales». Y es que, para Sánchez Morón, las Administraciones europeas más eficaces y objetivas pertenecen a aquellos países que justamente «han estructurado un sistema más perfecto de controles internos. Este es hoy el problema número uno», añadiendo lo siguiente que suena a verdad indiscutida e indiscutible: «Y si alguna explicación hay que encontrar al relativo descontrol de nuestras Administraciones Públicas, hay que buscarla sobre todo en las imperfecciones del control interno.»

Hay que aceptar, en principio, como válida esta postura de Sánchez Morón, si bien, a nuestro juicio, conviene matizarla ya que, en definitiva, detrás de los controles internos por muy efectivos que resulten, debe estar el control judicial que es la gran garantía del administrado. Y que, por lo demás, atraviesa una grave crisis en nuestro país y está reclamando una transformación a fondo que dote a los jueces y tribunales de medios suficientes para actuar con rapidez e independencia a la hora de los juicios entre Administración-ciudadanos.

Como un aspecto colateral, y no exento de trascendencia política y administrativa, debemos referirnos sucintamente al problema surgido, a raíz de la entrada en vigor de la Constitución de 1978, de la creación de las Comunidades Autónomas y del reconocimiento del principio de autonomía a las Corporaciones Locales. Dicha autonomía, especialmente por lo que se refiere a estas últimas, no supone que sus autoridades y gestores se encuentren libres de toda clase de controles y fiscalizaciones. Según apunta Sánchez Morón, «es preciso desterrar la idea de que la autonomía local es incompatible con todo tipo de control o tutela sobre los entes locales»,<sup>11</sup> ya que, como el Tribunal Constitucional ha sostenido, si bien cabe considerar como inconstitucionales los controles de oportunidad no lo son, por el contrario, los controles de legalidad que sean concretos. Es decir, son válidos los controles de esta naturaleza, pero no lo son los «genéricos e indeterminados que sitúan a las entidades locales en una posición de subordinación o dependencia cuasi jerárquica respecto a la Administración estatal o autonómica» (Sentencias de 2 de febrero de 1981 y de 27 de febrero de 1987). Precisamente el desconocimiento de estas tesis, por lo demás tan elementales como comprensibles, es lo que conduce muchas veces a que nuestras Corporaciones Locales adopten resoluciones y tomen acuerdos que vulneran la legalidad, guiadas por la falsa creencia de que, como son «autónomas», pueden desligarse de las normas y actuar al margen de éstas. Si a ello le añadimos que, en la vida local, no se admiten recursos administrativos porque los actos de autoridades y órganos colegiados de Ayuntamientos y Diputaciones agotan la vía administrativa, y tenemos en cuenta que ni los órganos correspondientes de las Comunidades Autónomas ni los delegados del Gobierno y gobernadores civiles muestran un especial celo para controlar la actuación municipal, llegaremos a la fácil conclusión de que, en la Administra-

---

11 SANCHEZ MORON, Miguel: *La autonomía local. Antecedentes históricos y significado constitucional*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Editorial Civitas, S. A., Madrid, 1990.

ción Local española, la legalidad es atacada con frecuencia y la ética es marginada con asiduidad sin que se advierta capacidad de respuesta contra tales anomalías por parte de los vecinos o de las instancias de otras Administraciones Públicas.

## 7. CONTRATACION Y PRUEBAS SELECTIVAS

Para completar el desarrollo de esta exposición, queremos centrar la atención en dos campos en los que, en la actualidad, se detecta un mayor nivel de corrupción y que, dada su respectiva importancia, inciden más directamente sobre la sensibilidad de los ciudadanos. De un lado, la contratación es un campo determinante de la acción administrativa ya que, a través de ella, el Estado y las demás organizaciones públicas llevan a cabo la realización de obras, la gestión de servicios públicos y la verificación de suministros; y de otro, la selección del personal en las diferentes Administraciones Públicas es una actividad que permite el acceso de los jóvenes a los Cuerpos y Escalas de funcionarios o, en su caso, a los puestos de trabajo que son propios del personal laboral no funcionario. El mero enunciado de estas dos parcelas es lo suficientemente indicativo de que nos adentramos en unos ámbitos de evidente relieve administrativo y que, por lo mismo, deben merecer una breve pero sincera reflexión.

Nadie puede poner en duda, a estas alturas, que la contratación administrativa ha estado sometida en nuestro país en estos últimos años a una crítica implacable de los medios de comunicación social, con graves repercusiones políticas incluso, debido al ambiente de corrupción que en ella ha imperado. Toda una gama de ilegalidades que van desde la adjudicación de obras a empresas o contratistas que no eran los adjudicatarios más idóneos, hasta la percepción de comisiones por parte de determinadas autoridades o funcionarios (la teoría detestable del maletín con un montón de billetes dentro) son la mejor prueba de lo que venimos diciendo. Ante tanto abuso y tanta arbitrariedad, el Gobierno se vio en la necesidad de remitir a las Cortes un Proyecto de Ley de Contratos de las Administraciones Públicas, ahora tramitándose en el Senado, con el fin de dictar una nueva legislación que fortalezca los principios de publicidad y transparencia, de igualdad y libre concurrencia, que limite los supuestos de contratación directa y que dé una nueva configuración al Registro de Contratistas, entre otras medidas incluidas en la nueva normativa todavía en elaboración. Dichas medidas, y otras que el proyecto de ley recoge, podrán contribuir a clarificar una situación ahora ciertamente enrarecida y confusa, pero que, en nuestra opinión, serán a la corta o a la larga insuficientes si no van acompañadas de otras medidas en materia de control presupuestario y financiero.

Por lo que se refiere a las pruebas selectivas, raro es el día en que la prensa no nos obsequia con algún escándalo, de diversa naturaleza, en torno a la celebración de aquéllas. La congelación del gasto público con la consiguiente reducción en la convocatoria de oposiciones, la intención de los gestores de personal de «regularizar» la situación de quienes han sido contratados temporalmente o llevan años en situación de interinidad, la pugna de los funcionarios por acceder a puestos de trabajo o plazas del Grupo superior por promoción interna frente a la necesidad de convocar plazas por oposición libre, la llamada «funcionarización» de los laborales, son otros tantos motivos para que las pruebas selectivas estén hoy en candelero y sometidas a fuertes presiones por parte de los

afectados. No es de extrañar, por ello, que nos enteremos y conozcamos abusos intolerables como la filtración de exámenes, la manipulación de las correcciones y puntuaciones, el nombramiento de tribunales comprometidos y no imparciales, la redacción amañada de programas y el diseño de ejercicios adecuados a la personalidad de candidatos determinados, prácticas todas las cuales atentan directamente contra los principios constitucionales de la igualdad, mérito y capacidad de los artículos 23.2 y 103.3 de nuestra Constitución. Este problema que, de por sí, es grave socialmente hablando ya que se beneficia a unos cuantos a costa de la mayoría, acudiendo a todo tipo de artilugios y maniobras, lo es todavía más si pensamos que el número de oposiciones se ha reducido y que el número de jóvenes en paro y en busca de trabajo crece incesantemente. Sucede entonces que las Administraciones Públicas, que debieran ser escrupulosas al máximo a la hora de seleccionar a sus funcionarios o trabajadores, por cuanto que los aspirantes son muchos y las plazas pocas, se dejan llevar de la presión de colectivos determinados (sean sindicatos, partidos, grupos corporativos concretos, etc.) y claudican ante ellos hasta el extremo de cometer claras injusticias que benefician a unos cuantos privilegiados.

Y esto que sucede lamentablemente en las pruebas selectivas para acceder a la Función Pública, mediante oposición, concurso o concurso-oposición, sucede en igual medida, por no decir mayor, cuando se trata de la provisión de puestos de trabajo por libre designación o concurso de méritos. Dicha provisión, que es el cauce lógico para que el funcionario haga, por decirlo de alguna manera, la «carrera administrativa» en su respectiva Administración, está hoy seriamente cuestionada en todos los ámbitos administrativos ya que, en ella, se dan los mismos defectos que hemos apuntado al criticar las pruebas selectivas por no decir que los vicios y los defectos son todavía más acusados.

Tras estas actuaciones administrativas, que desvirtúan los procesos de selección y provisión de puestos de trabajo, late en definitiva la convicción generalizada de que «los circuitos políticos han funcionado en ocasiones como una estructura paralela de colocación, basada más en el amiguismo y en la fidelidad político-personal que en los principios objetivos del mérito y la capacidad».<sup>12</sup> En otras palabras, estamos ante el fenómeno de la politización de la Administración Pública que nos retrotrae a tiempos que ya debiéramos haber superado y en los que primaba la concepción de la Administración como «botín del vencedor». Es decir, puesto que regresamos a épocas ya pasadas, quiere decirse que no estamos llevando a cabo la modernización de las Administraciones Públicas, la palabra de moda hoy, porque el proceso modernizador y renovador que éstas reclaman pasa inexorablemente por la profesionalización, exigente y rigurosa, de los empleados públicos.

## 8. APOSTILLAS FINALES

Raymond Aron, en uno de sus cursos a los alumnos de la Escuela Nacional de Administración de París, conocida por las siglas ENA, decía ya en 1952 que una de las ma-

---

12 «Modernización de la administración y función pública», editorial de la Revista *Fomento Social*, julio-septiembre 1994.

nifestaciones de corrupción consistía en que los partidos políticos trataran de colocar a sus miembros en los Gabinetes a fin de que, desde éstos, pudieran hacer mejor carrera política.<sup>13</sup> Ciertamente esta muestra de corrupción, para el sociólogo francés, cabría considerarla como «insignificante» comparada con las manifestaciones de corrupción que se dan hoy en la sociedad española y algunas de las cuales hemos descrito en estas líneas. Otras muchas se han quedado en el tintero por falta de espacio y, también, porque nos hemos centrado en aquellas actuaciones reprobables que mejor conocemos por nuestra experiencia como funcionarios y como estudiosos del Derecho administrativo y de la ciencia de la Administración. Tan sólo hemos pretendido hacer en alta voz algunas reflexiones sobre un tema capital de las Administraciones Públicas, como es el de la corrupción ante la falta de ética en el sector público. Quizá en ocasión venidera podamos volver sobre el tema con mayor alcance y profundidad, ya que, en esta ocasión, nos hemos limitado a trazar algunas pinceladas básicas que ayuden al lector a pensar, y valorar por sí mismo, lo que vea directamente a su alrededor o le descubran los medios de comunicación social.

---

13 ARON, Raymond: *Cours à l'ENA*, París, 1952.



# Para mejor conocer el fraude en España

JOSE ANTONIO ARNAL TORRES

El Consejo de Ministros del día 4 de agosto de 1993 creó la Unidad Especial para el Estudio y Propuesta de Medidas para la Prevención y Corrección del Fraude. Esta Unidad Especial tenía como objetivo principal analizar los actos que pueden ocasionar daños a la Hacienda Pública y a la Tesorería de la Seguridad Social, en la vertiente de ingresos y en la de gastos, así como la elaboración de propuestas de medidas correctoras que permitan mejorar la prevención y corrección del fraude.

La Unidad, constituida bajo la fórmula de Comisión, incluía a dos representantes de los Ministerios de Economía y Hacienda, Trabajo y Seguridad Social, Sanidad y Consumo y Administraciones Públicas, figurando al frente de ella un presidente, designado por el Ministerio de Economía y Hacienda.

Casi un año después, julio de 1994, la Unidad Especial presentaba las conclusiones de sus trabajos bajo la denominación de INFORME SOBRE EL FRAUDE EN ESPAÑA. El Informe ha sido publicado por el Instituto de Estudios Fiscales en los últimos días del mes de febrero de 1995. Atendiendo a su actualidad y al carácter monográfico de este número de la revista SOCIEDAD Y UTOPIA ha parecido oportuno dedicar un comentario a su contenido, que puede abrir nuevos cauces para mejor conocer y combatir el problema del fraude en España.

## 1. METODOLOGIA EMPLEADA

El campo de estudio delimitado por la Unidad es el del fraude, entendiéndolo éste no sólo como lo define el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, «acto tendente a eludir una disposición legal en perjuicio del Estado o de terceros», sino en su sentido más genérico de incumplimiento intencionado o no. Si bien el incumplimiento no intencional no puede ser considerado, en estricto sentido, como fraude, sin embargo ha sido tenido en cuenta por la Unidad dadas las consecuencias que produce: disminución de los ingresos tributarios y de las cotizaciones sociales, e incremento de los gastos asistenciales.

Las técnicas utilizadas en el estudio han sido de índole cuantitativa y cualitativa: a) *análisis documental* de estudios e investigaciones realizadas en España y países de la Unión Europea sobre el fraude; b) *estudio de sistemas* actuales de prevención, detección y corrección del fraude existentes en la Administración española; c) *técnica DELPHI* aplicada a 111 técnicos y expertos con el fin de integrar sus conocimientos y experiencias sobre

---

\* Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII».

la tipificación del fraude, causas fundamentales de cada una de las prácticas fraudulentas y valoración de los medios existentes para su corrección; d) *encuesta sobre percepción social del fraude*, realizada por el Centro de Investigaciones Sociológicas entre el 31 de enero y el 8 de febrero de 1994, a una muestra de 2.500 personas mayores de dieciocho años con residencia en el territorio nacional; e) *grupos de discusión* para conocer la opinión de colectivos y agentes sociales representativos, tales como colegios profesionales, sindicatos, organizaciones empresariales, Magistratura, etc.; y f) *entrevistas y reuniones con expertos* pertenecientes a órganos e instituciones de la Administración Central y Autonómica: Direcciones Generales y Organismos Autónomos.

El anexo, no publicado, del Informe incluye un total de 17 documentos agrupados en 12 volúmenes. En distintos momentos del Informe se hace referencia a los documentos del anexo, cuya consulta no ha sido posible realizar al no encontrarse publicados.

## 2. ANALISIS CUANTITATIVO DEL FRAUDE EN ESPAÑA

El análisis de trabajos y estudios relativos a la cuantificación del fraude en España, ha llevado a la Unidad a tipificar los procedimientos de cuantificación en: a) *métodos de contraste o contables*, que pretenden cuantificar el fraude mediante la comparación de magnitudes tributarias y macroeconómicas estimadas por la estadística pública, como la Contabilidad Nacional o las estadísticas básicas, y b) *métodos directos*, que incluyen los métodos de encuesta y los métodos de comprobación utilizados en las actuaciones de inspección.

En la aproximación a la cuantificación del fraude a través de unos y otros métodos, la Unidad destaca la *acusada relatividad y escasa fiabilidad* de los trabajos hasta ahora realizados, en nuestro país, en materia de cuantificación del fraude. Señala, igualmente, las graves contradicciones existentes entre sus resultados y advierte de los riesgos de su utilización y difusión sin advertir seriamente de las limitaciones a que están sujetos. Teniendo en cuenta las limitaciones apuntadas, un esbozo de cuantificación del fraude, mediante los métodos de contraste, presenta los siguientes indicadores:

- a) *Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas (IRPF)*, y en particular *rentas del trabajo*. Los trabajos de la Comisión del Fraude Fiscal promovida por el Instituto de Estudios Fiscales apuntan que el índice de ocultación en rentas del trabajo, que se situaban en el año 1979 en el 87 por ciento, han descendido hasta el 38 por ciento en 1987. Posteriores trabajos del Instituto de Estudios Fiscales señalan para el año 1989 un índice de ocultación en las rentas del trabajo en torno al 20 por ciento, correspondiendo un 10 por ciento a los salarios y un 60 por ciento a las pensiones.
- b) *Impuesto sobre el Valor Añadido (IVA)*. Como señala el Informe, en las estimaciones de fraude en el IVA iniciadas también por el Instituto de Estudios Fiscales, la única información tributaria utilizada es la recaudación obtenida, que se compara con una recaudación teórica calculada a partir de las estimaciones de gasto final sujeto a IVA y de tipos medios de IVA proporcionados por la Contabilidad Nacional. De acuerdo con esta metodología, los índices de fraude, expresados en porcentaje de la recaudación efectiva, son del 30 por ciento para el total de IVA y del 50 por ciento para el IVA por operaciones posteriores. Otro análi-

sis del Instituto de Estudios Fiscales efectúa la comparación de la tasa de valor añadido de las empresas sujetas a IVA de la industria y de la construcción, calculada a partir de las ventas y los valores añadidos publicados en «Las empresas españolas en las fuentes tributarias», con la tasa de valor añadido deducida de las correspondientes estadísticas básicas. El índice global de ocultación obtenido por el fraude en IVA por operaciones interiores es del 28 por ciento (20 por ciento en la industria y 78 por ciento en la construcción).

- c) *Impuesto de Sociedades*. Para este impuesto, la comparación realizada entre el resultado económico bruto de la explotación y el estimado por el sector Sociedades por la Contabilidad Nacional arroja un índice de ocultación del 36 por ciento en 1989.

Los métodos de encuesta y comprobación, o métodos directos, empleados por la inspección tributaria presentan también notables limitaciones para la generalización de los índices de fraudes obtenidos. Dado que la actuación inspectora de la Administración Tributaria responde a planes específicos de inspección, los resultados no pueden generalizarse. Como señala el Informe que comentamos, si la inspección respondiera a un muestreo estratificado de una población definida de contribuyentes, los resultados podrían generalizarse al total de contribuyentes. Pero no es el caso. Con estas limitaciones, no obstante, los datos presentados en la Memoria de Actividades del Departamento de Inspección Financiera y Tributaria de la Agencia Estatal de Administración Tributaria, referida al año 1992 sobre fraude derivado de las Actas de inspección son los siguientes:

CONCEPTOS	UPI %	URI %	ONI %
<i>I. Índices generales</i>			
1. Índices generales de fraude en términos de Base Imponible.....	16,13	2,02	3,03
2. Índices generales de fraude en términos de cuota.....	67,72	6,41	4,21
<i>II. Índices específicos</i>			
1. Índices de fraude en Base Imponible: IRPF.....	68,63	58,68	s/d
2. Índices en cuota: IRPF.....	93,96	87,99	s/d
3. Índices de fraude en Base Imponible: IEPPF.....	25,28	10,37	s/d
4. Índices en cuota: IEPPF.....	39,12	29,09	s/d
5. Índices de fraude en Base Imponible: IS.....	34,75	6,62	s/d
6. Índices en cuota: IS.....	53,02	8,47	s/d
7. Índices de fraude en Base Imponible: IVA.....	7,35	s/d	s/d
8. Índices en cuota: IVA.....	46,79	s/d	s/d

SIGLAS UTILIZADAS:

- UPI: Unidades Provinciales de Inspección.  
 URI: Unidades Regionales de Inspección.  
 ONI: Oficina Nacional de Inspección.  
 IRPF: Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas.  
 IEPPF: Impuesto Extraordinario sobre el Patrimonio de las Personas Físicas.  
 IS: Impuesto sobre Sociedades.  
 IVA: Impuesto sobre el Valor Añadido.

Ante la insuficiencia de estudios sobre la cuantificación del fraude, el Informe sugiere fomentar desde los ámbitos públicos, administrativos y académicos, el futuro desarrollo de estudios sobre los diversos aspectos del fraude, especialmente en las áreas hasta ahora menos analizadas. De la misma forma, y dadas las peculiares y controvertidas características de los estudios sobre cuantificación, la Unidad recomienda la conveniencia de que la comunicación social sobre el fraude vaya siempre acompañada de las explicaciones y precisiones oportunas que eviten la generación de imágenes erróneas o exageradas, que contribuyen a acallar las inquietudes éticas de los defraudadores.

### 3. LA PERCEPCION SOCIAL DEL FRAUDE

La encuesta realizada por el Centro de Investigaciones Sociológicas para la Unidad, incluye un total de 47 preguntas, con las que se pretende conocer las opiniones y actitudes de los ciudadanos ante el fraude, así como el grado de conocimiento que tienen sobre las distintas modalidades de fraude y la valoración que hacen de ellas.

Las diversas modalidades de fraude son ampliamente conocidas por los ciudadanos. Los comportamientos fraudulentos más conocidos son los más cercanos a la vida laboral y familiar de los entrevistados, ya que casi la totalidad de entrevistados dice conocer a alguien que ha realizado alguna de las siguientes acciones:

- Está trabajando y al mismo tiempo está cobrando el paro (97 por ciento).
- Ha utilizado recetas de un familiar pensionista para conseguir medicamentos gratis (96 por ciento).
- Ha fingido una enfermedad para conseguir una baja temporal en el trabajo por incapacidad laboral transitoria (96 por ciento).
- No ha declarado todos los ingresos en el Impuesto sobre la Renta (95 por ciento).
- Ha acordado con un comerciante o profesional que no le cobre el IVA para pagar menos por un producto o servicio (95 por ciento).

Las modalidades de fraude vinculadas a la actividad empresarial son menos conocidas por la población general:

#### *Grado de conocimiento de:*

- Empresarios o profesionales que pagan a Hacienda por sus beneficios menos de lo que les corresponde (64 por ciento).
- Empresarios que no cotizan o cotizan a la Seguridad Social por sus empleados menos de lo que deberían cotizar (64 por ciento).
- Empresas que presentan a Hacienda facturas falsas en la declaración del IVA ( 55 por ciento).
- Personas que cobran el IVA y luego no lo ingresan a Hacienda (52 por ciento).
- Empresarios que descuentan o deducen el IRPF de las nóminas de sus empleados y no lo ingresan a Hacienda (50 por ciento).
- Inversión de dinero en determinados productos financieros o cuentas bancarias para defraudar a Hacienda (49 por ciento).

Paradójicamente, los tipos de fraude social, que son los más conocidos, se consideran menos extendidos que los tipos de fraude empresarial. El 75 por ciento de la población opina que el fraude en declaración de beneficios y en cotizaciones a la Seguridad Social está muy extendido, mientras que desciende al 50 por ciento la proporción de quienes piensan que está bastante extendido el fraude en la utilización de recetas, en la consecución de incapacidad laboral transitoria o en el fingimiento de invalidez para conseguir la jubilación anticipada.

La población española identifica a los grandes y medianos empresarios como el grupo en que es más habitual el fraude (76 por ciento), seguido a continuación por los banqueros (55 por ciento) y los profesionales liberales (49 por ciento). Sólo el 20 por ciento identifica a los pequeños empresarios y a los trabajadores autónomos como habitualmente defraudadores. Parece darse, en consecuencia, una imagen social del fraude polarizada en los grupos de mayor poder económico.

Las causas generales del fraude se agrupanadas en el Informe, en función de la multi-respuesta dada a la correspondiente pregunta, en tres bloques:

- a) Causas imputables a la Administración:
  - Porque no controla lo suficiente (35 por ciento).
  - Porque exige más de lo que da (19 por ciento).
  - Porque carece de una norma suficiente para evitar el fraude (13 por ciento).
- b) Causas imputables a los propios ciudadanos porque:
  - Existe falta de honradez personal (38 por ciento).
  - Existe falta de educación y conciencia ciudadana (31 por ciento).
  - Hay gente que piensa que mientras haya alguien que engañe o no cumpla con sus obligaciones, ellos también tienen derecho a hacerlo (18 por ciento).
  - Piensan que sólo perjudican a la Administración (13 por ciento).
- c) Causas económicas:
  - No hay más remedio que hacer trampas para poder salir adelante (38 por ciento).
  - Los impuestos y las obligaciones son excesivas (17 por ciento).
  - Quienes se comportan fraudulentamente tienen el conocimiento y posibilidades para hacerlo (9 por ciento).

A modo de conclusión, el Informe destaca como notas más interesantes, por su particular repercusión en la articulación de políticas de prevención y corrección del fraude, las siguientes actitudes y opiniones de los ciudadanos:

- a) Existencia de una concepción utilitarista de la fiscalidad, como contraprestación para recibir servicios públicos, frente a la opción solidaria de considerar los impuestos como medio de redistribución de la riqueza.
- b) Existencia de un juicio negativo respecto a la relación de intercambio entre los ingresos y los gastos públicos.
- c) Existencia de un cierto antagonismo social que considera más habituales los comportamientos fraudulentos de los empresarios que los de los ciudadanos.

- d) Percepción de que el fraude está muy extendido y en proceso de crecimiento, lo que plantea la necesidad de su corrección.
- e) Percepción de ineficacia de la Administración en la corrección del fraude, pues si bien dispone de medios suficientes para luchar contra él, sin embargo no dedica suficientes esfuerzos a esta tarea.
- f) Existencia de un alto grado de receptividad ante la instrumentación de medidas correctoras especiales que podrían reducir significativamente los comportamientos fraudulentos.

#### 4. PERCEPCION DEL FRAUDE POR GRUPOS DE EXPERTOS

La percepción social de los ciudadanos ha sido completada, de forma muy adecuada por el Informe, con la opinión de diversos colectivos cualificados, relacionados con el objetivo del estudio. Ante la riqueza cualitativa de las opiniones expuestas, parece interesante transcribir algunos fragmentos de los textos de las reuniones de grupo celebradas.

Las percepciones fundamentales obtenidas a través de las reuniones o discusiones de grupo pueden resumirse en:

##### a) Existencia de escasa conciencia cívica

«La gravedad y la extensión del fraude en nuestro país se cree que es debida a la carencia de valores morales de referencia para la sociedad, lo que lleva a una general desmotivación, tendente a justificar actitudes más o menos sistemáticas y deliberadas de fraude» (ATS).

«El fraude en un problema de gran calado que enlaza con la tradición española del pícaro, forma parte de nuestra cultura social y determina que seamos todos cómplices» (graduados sociales).

##### b) Falta de ejemplaridad de las élites sociales

«La existencia de una cierta desmoralización colectiva ante la permanente presencia de noticias sobre fraude, corrupción, etc., en los medios de comunicación» (fedatarios públicos).

«Entre los factores que serán aducidos por el evasor para legitimar su conducta se encuentran: el grado de defraudación fiscal conocido o sospechado en los demás ciudadanos, la honestidad en la administración de los caudales públicos y la ejemplaridad demostrada por quienes desempeñan tareas de liderazgo político o de referencia social» (CECA).

##### c) Desarrollo del Estado de Bienestar o prevalencia de los criterios utilitaristas frente al principio de solidaridad

«En España, además, existe la percepción de que el Estado debe proteger a los ciudadanos de todos los riesgos y a la vez es culpable de todos los errores y desgracias» (Mutuas de Accidentes de Trabajo).

«Percepción social de que el Estado cuenta con fondos ilimitados, lo que puede explicar el proceso de demandas crecientes de servicios sin la contrapartida de una corrección de las posturas individuales de fraude» (CECA).

#### **d) Jerarquización social del fraude**

«La opinión pública se siente más molesta por las actitudes de fraude que suponen percibir ayudas, subvenciones o prestaciones a las que no se tiene derecho (...) y es más benévola con los incumplimientos que suponen pagos» (abogados).

«La sociedad es permisiva con el fraude por omisión (el de aquél que no entrega al Estado) y sin embargo, más sensible al fraude por comisión, porque el ciudadano siente que en él se llevan algo suyo. El fraude por omisión es más frecuente pero tiene menor impacto ético» (médicos).

«Desde el punto de vista de su valoración social, se considera que la sociedad española es más tolerante con el fraude fiscal que con el fraude en la percepción de prestaciones por desempleo, seguramente porque se considera que en este último caso se defrauda a otras personas o trabajadores concretos, próximos, mientras que el fraude fiscal es al Estado» (consumidores).

#### **e) Imagen de ineficacia del gasto público**

«En ocasiones el origen del fraude viene dado por el deseo de manifestar su rechazo a la Administración en general que gestiona inadecuadamente los fondos propiciando el crecimiento del déficit público» (Cámaras de Comercio).

«Percepción social de la existencia de derroches y mala administración en la gestión de los caudales públicos» (gestores administrativos).

#### **f) Aumento de la presión fiscal**

«Desde el sistema bancario se percibe un rechazo creciente a pagar impuestos, se aducen los altos tipos de inflación, la doble imposición sobre el ahorro» (Asociación Española de la Banca y CECA).

«La existencia de una presión fiscal excesiva que llega a plantear, en ocasiones, la necesidad de optar entre pagar impuestos y el mantenimiento de la empresa» (Gestores Administrativos).

#### **g) Complejidad y variabilidad de las normas y dificultad del proceso para acceder a algunos beneficios**

«La legislación fiscal que, con su carácter confuso, complejo y variable a lo largo del tiempo, favorece situaciones propiamente defraudadoras, la utilización de la legislación con fines contrarios a los previstos, o incluso, casos de fraude no intencionados (...). Gran complejidad de la normativa sobre cotizaciones sociales. Su publicación, a través de normas de rango peculiar, exige ser abordada por especialistas» (Cámaras de Comercio).

## **h) Carencias o defectos del modelo administrativo de control**

«Mal dimensionamiento de la Administración Pública, por cuanto no se han incrementado los efectivos de los cuerpos con más incidencia en atajar el fraude que siguen infradimensionados, como los Inspectores de Trabajo, existiendo un desajuste entre el crecimiento de las prestaciones y su control» (Mutuas de Accidentes de Trabajo).

«Las sucesivas reformas iniciadas en el año 1978 no se han visto suficientemente acompañadas de la adecuada preparación de la Administración para hacer frente a las exigencias que planteaba el control de una gestión masificada» (gestores administrativos).

## **i) Escasa eficacia del régimen sancionador**

«La existencia de determinados sectores, donde se reconoce un importante volumen de fraude, en los que se siente una negativa a pagar, no por presión fiscal sino por la falta de percepción del riesgo a ser controlados» (economistas).

«Las sanciones contra el fraude son excesivamente graves y aparatosas, pero escasamente frecuentes o extendidas, por lo que el defraudador potencial puede sentirse motivado ante la baja probabilidad de ser sancionado» (pensionistas).

## **j) Responsables del fraude. En este punto los grupos consultados se consideran exentos de culpa, considerando que son otros los posibles responsables de la existencia de fraude**

«La organización colegial manifiesta que no da carta de naturaleza al fraude sanitario y rechaza categóricamente la culpabilidad o participación del médico en él» (médicos).

«El diseño de productos financieros que, amparándose en el marco normativo vigente en cada momento, palfe la fiscalidad de los clientes a los que van destinados es absolutamente legítima, rechazando toda sombra de duda a que tal actividad sea conductora o incitadora del fraude fiscal» (AEB y CECA).

«Respecto a los fraudes existentes (fiscales, laborales) son los propios empresarios sus principales beneficiarios arrastrando al Estado a pagar sus problemas de gestión y conflictos con los trabajadores» (sindicatos).

\* \* \*

Cuantitativa y cualitativamente el Informe intenta conocer la incidencia del fraude y su extensión, lo que queda patente en lo expuesto en esta primera parte del análisis. El estudio concreto de las áreas de fraude tales como: economía sumergida, fraude fiscal y aduanero, fraude en los ingresos y prestaciones de la Seguridad Social en el desempleo, en las prestaciones farmacéuticas y en las subvenciones y ayudas públicas, así como las Recomendaciones que la Unidad propone, forman la segunda parte del Informe que se incluirán en el próximo número de nuestra revista.

# *La filosofía social como fundamento de la ética social: el modelo «utópico» de George Herbert Mead*

MARIA JESUS URIZ PEMAN

## 1. EL PRAGMATISMO COMO FILOSOFÍA SOCIAL DE LA DEMOCRACIA Y COMO FILOSOFÍA MORAL

George Herbert Mead y John Dewey suelen ser considerados como los pensadores que, con posterioridad a Peirce, más contribuyeron a difundir las ideas pragmatistas —principalmente en Estados Unidos— desde principios del siglo xx. El Pragmatismo trata de explicar el comportamiento humano pero, sobre todo, trata de verificar las ideas por medio de la experiencia, entendiendo como tal no sólo lo que hacemos como organismos activos, sino también considerando la experiencia como un proceso social.<sup>1</sup>

Mead y Dewey, junto con Charles Horton Cooley, fundaron el llamado «Interaccionismo Simbólico Clásico», corriente de pensamiento que ha tenido gran influencia en la Psicología Social y en la Sociología. Actualmente Dewey suele ser más conocido por sus ideas acerca de la educación, mientras que los planteamientos de Mead se centran más en la filosofía social y en la psicología social.

Mead, Dewey y Cooley querían convertir el Pragmatismo en «la filosofía social de la democracia», buscando la reforma social y la aplicación del método científico a los problemas morales, de forma que se lograra la justicia social y un gobierno mejor. Pero además, como los pragmatistas otorgan a la conducta y a las acciones humanas un papel primordial, puede decirse que «el Pragmatismo es intrínsecamente una filosofía moral, ya que la moralidad es el estudio de la conducta humana que se cuestiona los modelos para criticarlos y dirigirlos. Tal y como sugiere Mead,<sup>2</sup> la moralidad del individuo existe y se desarrolla dentro de una evolución social. Así, la filosofía moral está indisolublemente unida a la filosofía social y el Pragmatismo se convierte en una filosofía social por excelencia».<sup>3</sup>

La influencia moral del Pragmatismo se extiende a ámbitos tan importantes como la educación, la búsqueda de un buen gobierno, la justicia social o la paz internacional (no

---

1 Cfr. RECK, Andrew J. (ed.): Introduction to MEAD, G. H.: *Selected Writings*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, pág. XVI. (Todas las traducciones del inglés son nuestras.)

2 MEAD, G. H.: «The Philosophical Basis of Ethics», *International Journal of Ethics*, 18, 1908, págs. 312-313.

3 RECK, Andrew J. (ed.): Introduction to MEAD, G. H.: *Selected Writings*, págs. XXXIII.

olvidemos el desgraciado acontecimiento de la Primera Guerra Mundial). La participación de los pragmatistas en la asociación «The City Club of Chicago» nos ofrece una muestra de su interés por los problemas prácticos de su comunidad y de su gobierno municipal. Mead propone una política pública en consonancia con los intereses de los ciudadanos y para ello subraya el papel que ha de jugar la educación en la formación de la conciencia cívica, así como los comités independientes que habrán de estudiar los asuntos de la ciudadanía.<sup>4</sup>

Mead es contrario al individualismo que había caracterizado durante algunos años a la sociedad norteamericana y que había ocasionado variados conflictos entre diversos grupos. Al contrario que el individualismo, cree necesario lograr ciertas condiciones indispensables para organizar la sociedad y para conseguir una moral social. Si somos capaces de conseguir una buena organización social, también podremos lograr el «bien social» y además lograremos esa sociedad ideal en la que las acciones morales llegarían a ser nuestros modos habituales de comportamiento. «Mead desarrolló una filosofía social basada en la concepción rousseauiana de la sociedad y en la noción kantiana de los imperativos éticos. Su más profunda incursión en el área de la psicología social fue el intento de explicar las motivaciones de los individuos que podrían vivir en la sociedad ideal que él concebía.»<sup>5</sup>

Podemos afirmar que la ética social de Mead está fundamentada en su filosofía social.<sup>6</sup> Al referirse a su modelo ideal de sociedad —más desarrollada y más organizada— considera que es muy importante que los sujetos tengan intereses sociales y fines comunes que posibiliten la mejora de la propia sociedad. Se trata de encontrar el modo de resolver los posibles conflictos entre los individuos sin tener necesidad de recurrir a fuertes luchas por el poder o, en peores ocasiones, a la guerra. «De modo similar a William James antes que él, Mead subraya la importancia de encontrar “un equivalente moral para la guerra”. La sugerencia enraizada en la filosofía social de Mead es que este equivalente se encuentra en la aplicación a los conflictos sociales de la capacidad humana para la inteligencia reflexiva.»<sup>7</sup>

Mead supone que existen esos intereses y esos fines comunes que es necesario encontrar. Y ello, no sólo dentro de nuestro propio país, sino también internacionalmente. No olvidemos que, además de plantear una sociedad en la que los sujetos tengan en cuenta las opiniones y evaluaciones de todos los demás, Mead también plantea la posibilidad de una «Liga de Naciones» en la que los intereses compartidos tendrían su origen en un nivel aún más extenso: el de varios países. Posibles ejemplos de esos intereses comunes son: el deseo de terminar con el hambre y la pobreza, conseguir seguridad y salud, o repartir bienes entre los sujetos más necesitados.<sup>8</sup> Si logramos que esos fines co-

4 Cfr. RECK, Andrew J. (ed.): Introduction to MEAD, G. H.: *Selected Writings*, pág. XXXVI.

5 CHASIN, Gerald: «George Herbert Mead: Social Psychologist of the Moral Society», *Berkeley Journal of Sociology*, 9, 1964, págs. 95-96.

6 URIZ PEMAN, María Jesús: *Personalidad, Socialización y Comunicación* (El pensamiento de George Herbert Mead), Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993, págs. 369-392.

7 COOK, Gary A.: *The Self as Moral Agent: A Study in the Philosophy of George Herbert Mead*, Yale: Yale University (tesis doctoral), 1966, pág. 118.

8 Cfr. COOK, Gary A.: *The Self as Moral Agent: A Study in the Philosophy of George Herbert Mead*, pág. 120.

munes sean realmente efectivos en la vida de cada individuo habremos conseguido también una mayor organización social.

Entre los hábitos sociales que sería deseable conseguir entre los sujetos que forman parte de una sociedad también se encuentran los códigos morales. Hay que tener en cuenta que los problemas morales suelen surgir en las relaciones del individuo con su entorno social, de modo que, por ejemplo, un sujeto puede inhibir un comportamiento determinado porque en su entorno se estén planteando diversos valores en conflicto.

La estrecha relación entre ética y filosofía social aparece aún más clara si tenemos en cuenta que el crecimiento moral de cada sujeto tiene lugar siempre dentro de un proceso social de evolución en el que la propia sociedad se desarrolla como un todo: «...la reconstrucción moral creativa no puede suceder independientemente del desarrollo de la sociedad en conjunto.»<sup>9</sup> Un ejemplo de esto es el caso de Sócrates, cuyas ideas morales están indisolublemente ligadas a unos valores y unos ideales sociales muy concretos.

## 2. TEORÍA DE LOS VALORES, SOCIABILIDAD Y MORALIDAD

Si tenemos en cuenta que Mead subdivide la teoría de los valores en tres disciplinas: la lógica, la estética y la ética, será fácil comprender que para entender la ética es preciso estudiar primero su teoría de los valores, para analizar después los valores éticos como un subgrupo de la teoría de los valores. Por ello vamos a ver brevemente qué entiende Mead por «valor». Este se define como «el carácter futuro de un objeto en cuanto que este determina nuestra acción hacia él. El valor es la capacidad de un objeto para satisfacer un interés o impulso de un sujeto. Los valores relacionan el objeto y el sujeto. Además, los valores nunca se encuentran sólo en el objeto y nunca se encuentran sólo en el sujeto. Los valores emergen en la transacción de actos».<sup>10</sup>

Al hablar de los valores no nos referimos a ellos en general o de forma abstracta, sino a valores específicos que surgen en la relación concreta entre un individuo y un objeto dentro de un acto específico. Son así esencialmente sociales y van cambiando conforme cambian los individuos y las situaciones en que se encuentran esos individuos.

En el nivel humano, a diferencia del nivel físico y el biológico, los valores son simbólicos. Y de esta simbolización se siguen varias consecuencias: una de ellas es que «el hombre puede asignar arbitrariamente un valor a los objetos naturales y a otros símbolos; por ejemplo, una rosa roja puede simbolizar el valor del amor o, por ejemplo, el símbolo político de la democracia representa otros valores como la justicia. Además, la simbolización de los valores posibilita que los hombres compartan esos significados con otros individuos. Al alcanzar las perspectivas que tienen otras personas sobre los valores, uno es capaz de llegar a ser autoconsciente y reflexivo sobre sus propios valores».<sup>11</sup>

9 COOK, Gary A.: *The Self as Moral Agent: A Study in the Philosophy of George Herbert Mead*, pág. 148.

10 MEAD, G. H.: *Mind, Self and Society*, pág. 5, núm. 4, en BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, Southern Illinois University (tesis doctoral), 1967, pág. 76.

11 BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, Southern Illinois University (tesis doctoral), 1967, pág. 80.

Si hacemos un análisis histórico de las teorías de los valores podremos distinguir tres: la agustiniana, la emotiva y la evolutiva. Mead está de acuerdo con la última porque no define los valores ni como esencias eternas (como hace la teoría agustiniana) ni como sensaciones subjetivas (como hace la teoría emotiva). Se trata, en cambio, de realizar una continua reconstrucción de los valores y de armonizar el mayor número posible de los mismos. Mediante esta continua transacción de valores y esta reconstrucción de las situaciones (teniendo en cuenta también la perspectiva de otros sujetos), el individuo puede adquirir una perspectiva más amplia y eso es precisamente lo que Mead llama «sociabilidad».<sup>12</sup>

La importancia que Mead concede a la sociabilidad se evidencia, entre otros muchos momentos, cuando hace referencia a la racionalidad humana. Es entonces cuando Mead invierte la tesis kantiana de que el hombre es un ser racional y, por tanto, un ser social, postulando que, al contrario, el hombre es un ser racional porque es un ser social.

Pero, además, la sociabilidad desempeña otra importante función: hace posible la universalidad de los juicios éticos, puesto que si los individuos son capaces de analizar racionalmente una situación y de tener en cuenta los intereses de todos los sujetos implicados en la misma, entonces será mucho más probable que coincidan en formular algunos juicios éticos. «La socialidad proporciona la universalidad de los juicios éticos y compone el fondo de la afirmación popular de que la voz de todos es la voz universal; es decir, todos los que pueden apreciar racionalmente la situación, están de acuerdo. La forma misma de nuestro juicio es, pues, social, de modo que la meta, tanto en contenido como en forma, es una meta social.»<sup>13</sup>

Sólo un ser racional será capaz de generalizar sus actos y sus juicios éticos, de modo que sea capaz de hacer con el prójimo lo mismo que quiera que le hagan a él. De aquí surge uno de los imperativos de la ética de Mead que es tan universal como puedan serlo los imperativos kantianos: «Haz al prójimo lo que quisieras que te hagan a ti; es decir, actúa hacia otras personas como quisieras que actuaran con respecto a ti en las mismas condiciones.»<sup>14</sup>

El supuesto meadiano de la sociabilidad de la naturaleza humana aparece como fundamento, no sólo de la capacidad racional del hombre, sino también de la definición de los «fines buenos» en el terreno moral. La relación entre moralidad y sociabilidad es tan estrecha que podemos definir como buenos aquellos fines «... que conducen a la realización de la persona en cuanto ser social. Nuestra moralidad se concentra en torno a nuestra conducta social. Somos seres morales en cuanto seres sociales».<sup>15</sup> Así, del mismo modo como nuestra naturaleza humana es social, así también los fines morales deben ser fines sociales para que podamos definirlos como «fines buenos».

Pero, ¿qué significa que los fines morales deban ser también sociales? Pues, principalmente, que cada individuo esté dispuesto a reconocer, no sólo sus propios intereses,

12 Cfr. BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, pág. 87.

13 MEAD, G. H.: «Fragmentos sobre Ética», en *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del Conductismo Social*, Buenos Aires, Paidós, 1990, pág. 381.

14 MEAD, G. H.: «Fragmentos sobre Ética», pág. 382.

15 MEAD, G. H.: «Fragmentos sobre Ética», pág. 387.

sino también los intereses de los demás, incluso aunque éstos se opongan a los suyos propios. Esta tesis lleva a formular a Mead otro «imperativo categórico»: el de actuar con referencia a todos los intereses involucrados.<sup>16</sup> Podría decirse entonces que para comprobar o definir si un determinado comportamiento es o no bueno (o si un fin que nos hemos planteado conseguir es o no bueno), tendremos que averiguar si hemos tenido en cuenta todos los intereses involucrados en esa situación o en ese conflicto. Cuando define el «acto moral» se refiere a dos características fundamentales: que sea racional y que tenga en cuenta todos los intereses relacionados con dicho acto (incluidos, claro está, los del propio individuo). La disposición a tener en cuenta los intereses de los otros posibilita, además, el desarrollo de una persona más amplia, es decir, supone un enriquecimiento para el individuo.

### 3. IMPERATIVOS MORALES QUE DEBEN GUIAR NUESTRO COMPORTAMIENTO

La influencia de Kant en Mead se refleja en varios aspectos de su filosofía social, tanto por su semejanza como por su diferencia. Entre las semejanzas podemos señalar las siguientes: en primer lugar la consideración del ser humano como un ser de naturaleza racional capaz, por ello, de elaborar leyes sociales y de comportarse según ideales morales siguiendo dicha racionalidad. «La sociedad podría ser racional si los seres humanos utilizaran sus habilidades innatas...»<sup>17</sup> Si esto fuera así, sería mucho más fácil lograr un acuerdo entre los fines que perseguiría cada individuo y los fines anhelados por la sociedad.

Además, Mead toma el concepto de deber kantiano, aunque incorporándolo a su pensamiento social y dotándolo de un contenido más específico. En su opinión, y a diferencia de Kant, el hombre no tiene el imperativo moral dentro de sí mismo (de su propia naturaleza, internamente) ni tampoco podría decirse que su moralidad provenga de las instituciones sociales (externamente), sino que la necesidad moral surge de la relación entre el impulso (interno) a actuar y las condiciones (externas) de la acción.

Ambos pensadores coinciden en considerar al ser humano como un fin y nunca como un medio, por lo que no se debe nunca instrumentalizar a las personas. «Al diseñar una sociedad en la que los hombres podrían tratar a cada uno de los otros como “fines en sí mismos”, Mead estaba estableciendo el “reino de los fines” del que hablaba Kant. Como este último afirmaba, este “reino de los fines” era una comunidad de individuos éticos

---

16 En el comportamiento moral se pueden distinguir dos elementos fundamentales: la racionalidad y la comunicación significativa entre los individuos, los cuales ayudan a conseguir una perspectiva común. «Actuar racionalmente con respecto a las perspectivas de valores descubiertas en un problema moral es desarrollar una hipótesis que reconstruya la situación de tal forma que armonice y maximice cuanto sea posible todos los valores presentes.» (BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, págs. 124-125). Estos dos elementos son la base de uno de los «imperativos categóricos» meadianos.

17 CHASIN, Gerald: «George Herbert Mead: Social Psychologist of the Moral Society», pág. 108.

dedicados a la ley moral.»<sup>18</sup> El reino de los fines kantiano podría hacerse realidad en el siglo XX.

Otro aspecto en el que coinciden ambos pensadores es en la formulación de un «imperativo categórico» o máxima que regule el comportamiento de los individuos. Las palabras de Kant, «obra de tal modo que lo que hagas pueda convertirse en máxima universal», se convierten en boca de Mead en «los intereses de una comunidad tienen que poseer un carácter universal, lo que significa que deberían ser de tal forma que cuando una persona desea algo para sí misma desee lo mismo para otras».<sup>19</sup> Así, para Mead la obligación moral es sinónima de la obligación social.

La principal diferencia entre la ética de Kant y la de Mead es que Kant nos dice que un acto es inmoral bajo ciertas circunstancias, pero no nos dice qué es el acto moral. «Su definición de la moralidad se hace en términos negativos; no puede proporcionarnos una guía para la acción moral constructiva... (Además) Kant desarrolló un sistema de principios éticos que subraya las reglas fijas de la conducta moral, más que reglas del descubrimiento y de la reconstrucción moral.»<sup>20</sup> No olvidemos que para Mead no hemos descubierto valores definitivamente válidos, por lo que lo importante será observar las condiciones necesarias para el descubrimiento y la reconstrucción de cualquier valor.

En su opinión, la ética kantiana es una ética demasiado abstracta, formal, sin unos contenidos definidos específicamente. Además, la formulación kantiana que más contenido tiene (el imperativo categórico) está formulado de una manera negativa, diciendo lo que no hay que hacer, y no de una forma positiva, es decir, definiendo lo que se debe hacer: «Lo que hace el principio de Kant es decirle a uno que un acto es inmoral en ciertas condiciones, pero no le dice cuál es el acto moral. El imperativo categórico de Kant supone que existe una sola forma de actuar. Si tal es el caso, entonces no hay más que una sola regla que puede ser universalizada; en esas condiciones, el respeto por la ley sería el motivo para actuar de tal manera. Pero si se supone que existen formas alternativas de actuar, entonces no se puede utilizar la regla de Kant como medio de determinar qué es correcto.»<sup>21</sup> Además, la ética kantiana se centra excesivamente en las intenciones del sujeto, olvidando otros aspectos como los resultados de la acción.

Mead también critica algunos aspectos de la ética utilitarista, como su explicación de los motivos que guían las acciones morales humanas. Para los utilitaristas, el principal motivo es la sensación de placer que se produce en el sujeto cuando satisface su deseo, mientras que según Mead el principal motivo es el impulso que se dirige hacia el fin mismo, por lo que la determinación de los fines hacia los que se encaminan nuestras acciones cobra una importancia capital. Mead concluye que «el fin debe ser tal, que refuerce el motivo, que refuerce el impulso y amplíe otros impulsos o motivos».<sup>22</sup> Dewey, que

18 CHASIN, Gerald: «George Herbert Mead: Social Psychologist of the Moral Society», pág. 110.

19 MEAD, G. H.: *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, edited by Merritt H. Moore, Chicago, 1936, pág. 29; MEAD, G. H.: «Natural Rights and the Theory of the Political Institution», *Journal of the Philosophy of Science*, 12, January 1915, pág. 149, en CASIN, G.: «George Herbert Mead: Social Psychologist of the Moral Society», pág. 109.

20 BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, pág. 159.

21 MEAD, G. H.: «Fragmentos sobre Ética», pág. 383.

22 MEAD, G. H.: «Fragmentos sobre Ética», pág. 386.

también coincide con Mead en este planteamiento, pone como ejemplo el interés por las otras personas, el cual conduce, no sólo a reforzar aún más el impulso de seguir interesándose por los demás, sino también a interesarnos por la vida en general. En definitiva, se trata de que nuestro impulso se dirija hacia el objeto mismo y no hacia nuestros propios estados subjetivos, como el placer que sentimos como consecuencia de la satisfacción de un deseo. Además, a la ética utilitarista le ocurre lo contrario que a la kantiana: se ocupa excesivamente de los resultados de la acción, olvidando las intenciones del sujeto que interviene en la misma.

Otro autor con el que se puede relacionar la ética de Mead es Rousseau. Mead coincide con el concepto rousseauniano de «voluntad general» o «voluntad universal», que representa tanto la voluntad de cada individuo particular como la voluntad de la comunidad en general. Este concepto es perfectamente aplicable a las tesis de Mead de que lo que sea un derecho para un individuo también lo será para todos los demás sujetos que formen parte de la comunidad, de modo que cada uno querrá para sí mismo lo mismo que quiere para los otros.<sup>23</sup>

#### 4. REQUISITOS NECESARIOS PARA CONSEGUIR UNA SOCIEDAD MORAL

Para conseguir la sociedad moral a la que todos deberíamos aspirar se precisan varios requisitos. En primer lugar, la aplicación del método científico al terreno de las ciencias humanas y sociales. En segundo lugar, poner especial atención en la educación social del niño, de modo que éste no aprenda sólo reglas abstractas, sino comportamientos y actitudes que puedan serle útiles en su contexto social concreto. En tercer lugar, también son importantes ciertos mecanismos psicológicos que forman parte de la propia naturaleza humana, como por ejemplo el «role-taking» o capacidad de ponerse en el lugar del otro, de forma que cada individuo pueda hacer suyos los intereses e inquietudes de los demás sujetos. A través del «role-taking», cada individuo aprendería más fácilmente las actitudes de los demás miembros de su comunidad y esto contribuiría a fomentar los actos de caridad y moralidad entre ellos.<sup>24</sup>

Las semejanzas entre la ética y la ciencia pueden resumirse en dos puntos. El primero, que los problemas éticos pueden resolverse aplicando el método experimental, puesto que ningún valor es considerado como absoluto sino más bien como sujetos siempre a posibles modificaciones. El segundo, que gracias a la aplicación del método científico, se han suscitado nuevas cuestiones éticas y se ha demostrado que algunas viejas fórmulas eran inadecuadas.<sup>25</sup>

Pero también existen diferencias entre la ética y la ciencia. Entre las principales podemos señalar las siguientes:<sup>26</sup> 1) cuando existe un problema moral sí se cuestionan los

23 Cfr. CHASIN, Gerald: «George Herbert Mead: Social Psychologist of the Moral Society», pág. 109.

24 Cfr. CHASIN, Gerald: «George Herbert Mead: Social Psychologist of the Moral Society», pág. 104.

25 Cfr. BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, págs. 100-101.

26 Cfr. BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, págs. 102-107.

finés (sobre todo en su relación con otros fines), mientras que esto no sucede en un problema científico; 2) es más fácil suspender nuestra acción en el caso de un problema científico que en caso de un problema moral, puesto que en esta última situación la suspensión de la acción es en sí misma otra acción; 3) la ciencia se ocupa fundamentalmente de valores funcionales, mientras que la ética, además de éstos, también trata de valores ideales; 4) todos los objetos éticos son objetos sociales, por lo que la tarea de la universalización es mayor en el terreno ético que en las otras ciencias.

Desde la perspectiva ética de Mead no existen órdenes morales inmutables que trasciendan cualquier situación moral y que sean inalterables independientemente de las condiciones sociales. No existe, por tanto, un modelo moral perfecto, por lo que tendremos que ir reajustando nuestros hábitos a las nuevas situaciones con las que nos vayamos encontrando. «El avance moral no consiste en adaptar las naturalezas individuales a las realidades fijas de un universo moral, sino en reconstruir y recrear constantemente el mundo tal y como evolucionan los individuos.»<sup>27</sup>

Precisamente, Mead quiere aplicar el método científico al terreno de las ciencias sociales y humanas para alejarse de todo tipo de dogmatismos. La ciencia no suele pretender imponer determinadas hipótesis o planteamientos, sino que sólo nos recuerda que cualquier hipótesis, para que sea aceptable, tendrá que tener en cuenta todos los factores implicados en dicha hipótesis.<sup>28</sup> Esto, aplicado al terreno moral, significa que nuestra conducta habrá de tener en cuenta todos los valores implicados en nuestros problemas sociales y morales y que definiremos dichos valores analizando los conflictos a partir de los cuales surgen los problemas.

Si, por ejemplo, el problema a considerar es la prevención del crimen, entonces tendremos que estudiar las dificultades de la justicia criminal y si realmente ésta sirve o no para prevenir el crimen.<sup>29</sup> En este caso no serviría de nada creer que los tribunales de justicia son una institución perfecta a la que hemos de rendir culto. Lo que postula la teoría social de Mead es precisamente el abandono de los tradicionales «valores de culto» y su sustitución por los «valores funcionales». Tenemos que darnos cuenta de que las instituciones, los hábitos y las costumbres no son valores absolutos, sino que hay que situarlos según sea su valor funcional. «Es el crecimiento intensivo de las interrelaciones sociales e intercomunicaciones lo que hace posible el reconocimiento por parte del individuo de la importancia que tiene para su vida social la actividad corporativa de la comunidad como un todo. La tarea de la inteligencia es usar esta creciente conciencia de interdependencia para formular los problemas de todos en términos del problema de cada uno. En tanto en cuanto se pueda lograr esto, los valores de culto se convertirán en valores funcionales.»<sup>30</sup>

Mead considera que el método científico ha de ser aplicado no sólo en el ámbito de las ciencias experimentales, sino también en el de las ciencias sociales y, más concreta-

27 MEAD, G. H.: «The Philosophical Basis of Ethics», *International Journal of Ethics*, 18, 1908, pág. 319.

28 Cfr. MEAD, G. H.: «Scientific Method and the Moral Sciences», *The International Journal of Ethics*, 33, April, 1923, págs. 229-247.

29 Cfr. MEAD, G. H.: «Scientific Method and the Moral Sciences», *The International Journal of Ethics*, 33, April, 1923, pág. 242.

30 MEAD, G. H.: «Scientific Method and the Moral Sciences», pág. 245.

mente, en la ética. La principal justificación de esta idea surge del hecho de que el método científico no toma nada por supuesto ni tampoco plantea valores absolutos que no estén sujetos a ningún tipo de posible modificación. Al contrario: se trata de ir planteando hipótesis de trabajo que siempre podrán someterse a la evaluación continua por parte de los individuos. Además, en esta evaluación y reconstrucción de los hechos, siempre habrá que tener en cuenta los intereses de todos los sujetos implicados en esa situación: «... el método científico requiere considerar todos los hechos cuando se plantea una hipótesis para resolver un problema, de modo que, cuando se trata de problemas sociales y morales, el método científico solicita que se consideren todos los valores que surgen de todos los intereses de todos los individuos en la situación problemática.»<sup>31</sup> Se podría establecer un paralelismo entre esta aplicación del método científico al terreno de los valores y el procedimiento que debe seguir la democracia, puesto que ésta tiene que conceder el mismo peso a los valores e intereses de todos los individuos y subrayar una política que suministre la máxima satisfacción de esos intereses.

La ética se ocupa de problemas morales, es decir, de aquéllos que tienen consecuencias importantes, bien para el individuo (relacionados, por tanto, con su carácter), o bien para el grupo social (relacionados, por tanto, con las instituciones). Para formular una hipótesis moral suelen seguirse los siguientes pasos:<sup>32</sup> 1) tomar conciencia del problema; 2) afirmar el problema en términos de las condiciones de su posible solución; 3) construir varias hipótesis que pueden resolver el problema; 4) probar mentalmente esas hipótesis para suponer sus posibles consecuencias; 5) probar experimentalmente las hipótesis seleccionadas y observar sus consecuencias. Estos pasos nos dan una idea del carácter empírico que pueden adquirir las cuestiones morales, puesto que los pasos a seguir coinciden con cualquier otra aplicación del método científico.

Para solucionar un problema moral hay que ir más allá de la inmediata situación en la que se haya suscitado el mismo, intentando adquirir una perspectiva más amplia. Además, también hay que tener en cuenta que cuando se rechaza una hipótesis se rechaza situacionalmente, no absolutamente. Quizá esa hipótesis no es apropiada en ese momento concreto, pero eso no significa que no sirva para otro momento diferente. Al plantear que cada situación moral es diferente a todas las demás, Mead está sentando las bases del relativismo ético.<sup>33</sup> Pero, ¿qué es entonces lo que nos lleva a decidimos por una u otra hipótesis? Principalmente que la hipótesis elegida sirva, en la práctica, para resolver dicho problema en las condiciones presentes. En este sentido puede decirse que la ética de Mead es una ética pragmática. La solución elegida, además de ser tomada reflexivamente, ha de tener en cuenta las perspectivas de todos los individuos implicados en el problema moral y esto es posible si todos ellos son capaces de practicar el «role-taking», comprendiendo así los puntos de vista de los demás.

31 RECK, Andrew J. (ed.): Introduction to MEAD, G. H.: *Selected Writings*, pág. XXXVII.

32 Cfr. BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, págs. 112-113.

33 Las hipótesis morales, al igual que los valores morales, pueden ir variando según las circunstancias. Por ejemplo, el patriotismo no tiene el mismo significado en la época feudal que en nuestra sociedad contemporánea. Es evidente que las nuevas situaciones requieren la continua reconstrucción de los valores éticos (cfr. BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, pág. 121).

## 5. NIVELES DE SOCIALIZACION Y NIVELES DE CONCIENCIA MORAL

La principal demostración de la profunda relación que existe entre la teoría social de Mead y su teoría ética la encontramos al analizar la conducta humana desde los tres posibles niveles de conciencia social, a partir de los cuales se pueden definir tres niveles de conciencia moral:<sup>34</sup>

El primer nivel de conciencia social —el de la conducta impulsiva— es el más ego-céntrico, puesto que el individuo busca su propia satisfacción sin tener en cuenta los deseos de los otros sujetos. Este primer nivel de socialización corresponde a la etapa del juego («play»), donde el niño realiza «juegos de rol» (más que simples imitaciones): juega a ser papá, bombero, profesor... y considera a los otros sujetos como individuos aislados, por lo que Mead llama a esta etapa el nivel del «otro individualizado» u «otro específico».

En el segundo nivel —el de la conducta compulsiva— ya existe una cierta conciencia de la existencia de otros sujetos y el individuo es capaz de practicar el «role-taking», pero podría decirse que actúa guiado únicamente por las costumbres del grupo de referencia. Este segundo nivel de socialización corresponde a la etapa del juego organizado («game»), donde el niño ya es capaz de ir más allá de las relaciones interindividuales para participar en las relaciones de grupo. Por ejemplo, el niño aprende las reglas del fútbol y participa en el juego de equipo. En esta etapa es más importante el grupo social que cada individuo concreto.

El tercer nivel es el de la conducta reflexiva, es decir, que el sujeto ya es capaz de tener en cuenta —mediante una más correcta aplicación del «role-taking»— todos los valores en conflicto que se plantean en cada situación. Esto le lleva a actuar de una forma mucho más reflexiva, dejándose llevar menos por las meras costumbres. Este tercer nivel de socialización es el del «otro generalizado» y sucede cuando el niño ya ha madurado la etapa del juego organizado. «Cuando el individuo alcanza el nivel de comprensión de la forma epistemológica de desarrollo de todos los actos sociales, entonces ha alcanzado la perspectiva humana universal. Entonces comprende las consecuencias que aplica universalmente a través de la naturaleza y ha alcanzado el nivel racional de la conducta humana».<sup>35</sup> Puede decirse que ésta es una etapa racional-universal.

A estos tres niveles de conciencia social descritos les corresponden otros tres niveles de desarrollo moral. Analicemos brevemente cada uno de ellos.

En el primero, aún no existiría conciencia de los problemas morales y el sujeto actuaría sin ser consciente de cómo afecta su comportamiento a los otros individuos. Es el nivel del «otro individualizado», puesto que la moralidad consistirá en descubrir los valores de los otros individuos. Se trata de una ética individual porque el niño simplemente adquiere la perspectiva de otros sujetos que él mismo selecciona (sus padres, por ejemplo).

---

34 Cfr. SCHWALBE, Michael I.: «Meadian Ethical Theory and the Moral Contradictions of Capitalism», *Philosophy and Social Criticism*, 14, 1, 1988, págs. 28-29; cfr. BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, págs. 174-179.

35 BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, pág. 177.

En el segundo nivel de desarrollo moral el sujeto actúa según las costumbres establecidas en el grupo social de referencia, aunque aún no es consciente de los posibles conflictos que suceden (o podrían suceder) al comparar su sistema de normas con otros posibles sistemas. Este es el nivel del «otro organizado», puesto que el individuo adquiere la perspectiva moral vigente en ese momento en la sociedad a la que pertenece. En este nivel tiene más importancia el grupo social que los individuos concretos, por lo que el tipo de ética correspondiente será una ética social más que una ética individual.

El tercer nivel de desarrollo moral —el postconvencional— es el más interesante, puesto que es donde suceden los principales problemas morales. El individuo es capaz de tener en cuenta los fines y valores de sus actos, pero teniendo presentes al mismo tiempo los valores y los fines de otros sujetos. En este nivel se reconoce la existencia de valores en conflicto y se inhibe la acción hasta que se resuelva el problema moral planteado. El supuesto que subyace a la definición de este último nivel de desarrollo moral es la conciencia de sociabilidad que ha de tener el individuo, puesto que se concibe a sí mismo como parte de un proceso social, es decir, como miembro de una comunidad definida en la que se relaciona con otros individuos y en la que ha de procurar ajustar su propio comportamiento al de los demás. Esto último es posible gracias a una correcta aplicación del «role-taking», que permite que el sujeto sea más reflexivo y que sea capaz de evaluar todos los intereses en conflicto.

Este tercer nivel es el del «otro generalizado», el de la racionalidad y el de los actos sociales. Se trata de buscar principios universales y objetivos que posibiliten el descubrimiento de lo éticamente bueno para todos los individuos implicados en un acto social. Lo importante es entonces descubrir valores sociales lo más objetivos y lo más universales posibles. La ética que corresponde a este nivel no es ni puramente individual ni totalmente social, sino una ética objetiva y universal. Si conseguimos llegar a este último nivel ético lograremos:<sup>36</sup> 1) expresar el máximo posible de libertad y conseguir el máximo posible de responsabilidad; 2) estar siempre dispuestos a la autocorrección de nuestro comportamiento moral; 3) lograr el mayor grado de expresión individual y de autoconciencia; 4) conseguir el mayor grado posible de integración de nuestra personalidad individual; 5) evitar una ética egófica.

En resumen, se pueden distinguir tres niveles de universalidad del deber moral:<sup>37</sup> 1) cuando el sujeto comparte la perspectiva de otro individuo en un acto común; 2) cuando el sujeto aprende los bienes institucionalizados en su sociedad; 3) cuando el sujeto adquiere una perspectiva racional y universal para analizar los problemas morales concretos. En este último nivel el deber moral presupone desear y aspirar a conseguir una sociedad ideal en la que el bien moral sea lo más universal posible. Este orden social al que aspiramos puede conseguirse a través de una democracia social que sea capaz de tener en cuenta todos los valores relacionados con cada situación concreta y de ir actualizándolos cuando sea necesario. La democracia es, pues, el sistema político que puede hacer realidad el nivel máximo de desarrollo moral. «Una sociedad tiene carácter moral en

36 Cfr. BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, págs. 181-182.

37 Cfr. BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, págs. 194-195.

cuanto que es democrática y abierta en su filosofía y en la práctica. Tal sociedad es un objeto ético ideal con garantía empírica».<sup>38</sup>

Una buena teoría ética ha de ser capaz de distinguir los valores ideales que desearía alcanzar de las condiciones reales que posibilitan o no su logro. Por ejemplo, en política se puede considerar un ideal alcanzar la paz y abandonar la defensa militar de la propia nación, pero este ideal puede traer consecuencias nefastas para esa nación dependiendo de la situación concreta en que se encuentre. Por eso puede decirse que la realización de un ideal depende de las condiciones actuales y de la posibilidad real de expresión de ese ideal.

## 6. ¿UTOPIA SOCIAL?

En «The Philosophical Basis of Ethics» Mead resume algunas de las ideas que constituyen el fundamento de su concepción ética. Por ejemplo, parte del hecho de una interacción continua entre la persona y la situación, lo que en el caso del terreno moral se traduciría en una interacción entre la conciencia moral del sujeto y la situación moral. Con ello no quiere decir que la conciencia moral de los sujetos esté totalmente determinada por la situación contextual en la que se encuentren o por los hábitos sociales más frecuentes. No olvidemos que Mead parte de la concepción del ser humano como un ser fundamentalmente activo y esto en el terreno moral significa que la conciencia reflexiva humana actuará también de un modo activo, aunque es cierto que normalmente tendrá en cuenta lo que suceda en su entorno social.

Podríamos decir que lo que Mead está postulando es una determinación mutua —por tanto una interacción— entre el individuo y su entorno. Así, la necesidad moral, ni viene impuesta al sujeto desde el exterior, ni tampoco es una especie de propensión que provenga de su propio interior. La actuación moral está relacionada, tanto con los impulsos internos para actuar que tiene el sujeto, como con las condiciones externas de la acción.<sup>39</sup>

Partiendo de esta continua interacción entre el individuo y su entorno se comprende fácilmente que las instituciones no sean inamovibles, sino que han de ser consideradas como instrumentos de la comunidad social que en cualquier momento pueden ser modificadas. Más aún, si las instituciones no respetan los fines sociales propuestos, entonces es conveniente modificarlas. Mead confía más en la propia naturaleza humana que en las instituciones y además no hay que olvidar que la sociedad es previa a cualquier institución, por lo que los valores humanos podrán desarrollarse más en los propios individuos y en la organización social que en las instituciones.<sup>40</sup>

38 BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, pág. 210.

39 «El motivo no es ni puramente racional, un fin externo, ni una inclinación privada, sino más bien el impulso presentado en términos de sus consecuencias en relación con las consecuencias de otros impulsos. El impulso así condicionado, así interpretado, se convierte en un motivo para la conducta. La necesidad moral es que toda actividad que aparece como un impulso y el entorno deberían formar parte de la situación...» (MEAD, G. H.: «The Philosophical Basis of Ethics», *International Journal of Ethics*, 18, 1908, págs. 316-317).

40 Cfr. CHASIN, Gerald: «George Herbert Mead: Social Psychologist of the Moral Society», pág. 99.

Se pueden distinguir dos elementos necesarios «para descubrir y maximizar» el bien en una situación: la comunicación mediante «símbolos significantes» y la perspectiva racional del «otro generalizado». El posible bien en una situación se descubrirá y maximizará en proporción directa al grado en que estén presentes estas dos condiciones... La comunicación mediante símbolos significantes posibilita que cada individuo pueda adoptar las actitudes y los valores de los otros sujetos participantes en el mismo acto. Por su parte, el «otro generalizado» hace posible la universalidad en ética, puesto que es «la perspectiva más universal posible que puede determinar nuestra conducta con respecto a los valores en un acto. El otro generalizado es el punto de vista racional».<sup>41</sup> Cuando el individuo actúa desde la perspectiva más universal y más racional, entonces está actuando desde el punto de vista del «otro generalizado». Esto no significa que ese otro generalizado posea un contenido fijo, preexistente a cualquier acto, sino que precisamente el contenido del otro generalizado va surgiendo en cada acto.

La ética de Mead está planteada dentro de un proceso de evolución social en el que sea posible encontrar un cierto equilibrio entre los individuos que se vean implicados en cualquier situación problemática, de modo que se intenten conjugar los intereses de todos ellos. Mead no cree en ideales eternamente fijos e independientes del proceso de evolución social, sino en ideales que pueden ir modificándose en función de los acuerdos alcanzados por los sujetos. Podría pensarse que Mead plantea un modelo social utópico, puesto que postula una sociedad casi perfecta en la que cada sujeto habría alcanzado el tercer nivel de desarrollo moral y sería capaz de tener en cuenta, no sólo sus propios intereses, sino también las perspectivas de todos los demás individuos implicados en un problema moral. El propio Mead reconoce que éste es un ideal a conseguir, pero también cree que no por ser un ideal hemos de pensar que es irrealizable y hemos de dejar de luchar por conseguirlo.

Los derechos de los ciudadanos también se plantean como ideales sociales que en este caso son definidos por las instituciones políticas y que deben atender a las necesidades que tenga en cada momento una comunidad determinada. Aunque algunos hablen de los «derechos naturales», Mead prefiere hablar de los «derechos sociales», puesto que se derivan de las relaciones sociales entre los individuos.<sup>42</sup>

Desde la óptica del «deber ser social» que ha de ser buscado si partimos de una ética social, la llamada «filosofía de la filantropía» de Mead se presenta como una posible alternativa al concepto tradicional de «caridad» que sostiene la ética cristiana. Se trata, en definitiva, de no ser complacientes con las injusticias que suceden a nuestro alrededor y de no caer tampoco en la hipocresía de creer en un ideal sagrado, pero permitir al mismo tiempo que existan personas necesitadas.

¿En qué consiste exactamente esa filosofía de la filantropía? El primer supuesto que hay que tener en cuenta es que los seres humanos somos individuos fundamentalmente sociales, por lo que nuestra propia autorrealización está intrínsecamente ligada a la posibilidad de lograr mejoras sociales. Si nos identificamos «simpatéticamente» con los individuos que están sufriendo, es decir, si aplicamos el «role-taking», será mucho más

41 BROYER, John Albin: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, págs. 165 y 169.

42 Cfr. RECK, Andrew J. (ed.): *Introduction to MEAD, G. H.: Selected Writings*, págs. XLI-XLII.

probable que intentemos aliviar de algún modo su sufrimiento, e incluso que tengamos una especie de resentimiento hacia las instituciones o los individuos que sean los causantes de ese sufrimiento.<sup>43</sup> Esta situación provocará, además, que hagamos mayores esfuerzos para conseguir mejoras sociales y que tengamos muchos más planes para lograr una reforma social. No se trata tampoco de que tengamos una actitud totalmente destructiva hacia esas instituciones o individuos a los que consideramos culpables de esas situaciones, sino más bien de que demos un paso adelante —constructivo— hacia las posibles condiciones sociales que eliminarían esas injusticias. Se trata, en definitiva, de caminar hacia algo que en principio puede parecer un tanto utópico, pero que no por ello vamos a renunciar a conseguirlo. Desgraciadamente, a veces la realidad está demasiado lejos de «lo que debería ser», pero no por ello vamos a creer que es imposible conseguirlo.

La caridad, el servicio social y la justicia pueden definirse como tres posibles formas de generosidad con un rasgo común: que en las tres el sujeto tiende a colocarse en el lugar del otro («role-taking») y a reaccionar ante la situación en la que está el otro como si fuese la propia situación. Para terminar con la evidente discrepancia entre el orden social existente y el orden social deseable, es necesario reflexionar sobre las bases de una posible reforma social, así como sobre los métodos necesarios para conseguirla. Esta será precisamente una de las tareas del trabajador social: luchar por una reconstrucción social general. Para ello será necesario analizar y reorganizar continuamente los valores, hábitos y costumbres sociales, sin creer que existen valores, costumbres o instituciones inamovibles. Sólo así podremos conseguir una sociedad mejor.<sup>44</sup>

Las principales directrices para la práctica de la reconstrucción moral son las siguientes: «Tienes que actuar.» «Tienes que hacer lo mejor que puedas en esas circunstancias.» «Cualquier solución que tomes tiene que poder ser aplicada al grupo social global al que perteneces.» «No puedes reclamar derechos que no reconozcas en otros y no puedes atribuir obligaciones a otros sin tomarlas tú mismo...» «El resultado puede que no sea acertado, pero habrás hecho lo mejor que podías y tu acción será una acción moral.»<sup>45</sup>

Mead cree realmente alcanzable una sociedad en la que los individuos sean capaces de resolver los problemas morales de forma competente, es decir, una sociedad en la que cada individuo «1) es capaz de reconocer las limitaciones de la convención para solucionar algunos problemas morales; 2) es consciente del principio de sociabilidad, sólo en un sentido práctico; 3) es capaz de adoptar las perspectivas en conflicto en una situación

43 Cfr. SMITH, T. V.: «George Herbert Mead and the Philosophy of Philanthropy», *Social Service Review*, 6, 1932, pág. 44.

44 «Tenemos que reconocer que la sociedad más concreta y más totalmente realizada no es la representada en las instituciones, sino la que se basa en la interacción de hábitos sociales y costumbres, en los reajustes de intereses personales que estén en conflicto, y la que tiene lugar fuera de los tribunales, en el cambio de actitud social que no depende de una acción legislativa» (MEAD, G. H.: «Natural Rights and the Theory of the Political Institution», *Journal of Philosophy*, 12, 1915, pág. 152, en SMITH, T. V.: «George Herbert Mead and the Philosophy of Philanthropy», *Social Service Review*, 6, 1932, págs. 37-54).

45 MEAD, G. H.: *Unpublished notes*, en Mead Collection, University of Chicago, Box VI. «Ethics» envelope, pág. 242, en BROYER, J. A.: *The Ethical Theory of George Herbert Mead*, págs. 127-128.

moral de resolución de problemas; 4) está motivado para adoptar esas perspectivas para descubrir una solución al conflicto, y 5) está comprometido en el descubrimiento de una solución que respete el principio de sociabilidad y que promueva el proceso social».<sup>46</sup>

Esta sociedad «utópica» puede ser el motor de nuestras actitudes y comportamientos de cada día: «No somos peregrinos ni extranjeros. Nos sentimos como en casa en nuestro propio mundo, pero éste no es nuestro por herencia, sino por conquista. El mundo que llega hasta nosotros desde el pasado nos posee y nos controla. Nosotros poseemos y controlamos el mundo que descubrimos e inventamos. Y éste es el mundo del orden moral. Es una espléndida aventura si podemos lograrla.»<sup>47</sup>

---

46 SCHWALBE, Michael I.: *Meadian Ethical Theory and the Moral Contradictions of Capitalism*, pág. 30.

47 MEAD, G. H.: «Scientific Method and the Moral Sciences», *The International Journal of Ethics*, 33, April, 1923, pág. 247.



# *La moral política en la teoría clásica del liberalismo inglés*

FELIPE RUIZ ALONSO

El movimiento liberal inglés, que alcanza su mayor desarrollo teórico entre los siglos XVIII y XIX, se presenta no solamente como una escuela de carácter económico y político, sino también como una doctrina moral capaz de orientar las conductas individuales y colectivas. Sus máximos representantes pueden ser Jeremy Bentham y John Stuart Mill, pero hay antecesores y contemporáneos suyos que dedicaron parte de sus escritos al desarrollo de las ideas morales que debían regir el comportamiento humano.

El objeto de este estudio es relacionar los valores que destacaron los pensadores liberales británicos en los orígenes del pensamiento radical para condicionar el quehacer político y el comportamiento individual. Dicho comportamiento individual ha determinado una primacía de valores que han caracterizado la política liberal y neoliberal. La actividad política se ha visto sometida a la valoración utilitarista, la satisfacción de intereses individuales y la persecución de una felicidad personal.

En la filosofía liberal no son los sentimientos morales, sino el interés, lo que produce una sociedad mejor. En sus actividades ordinarias, los liberales, desde el siglo XVIII, se movieron por el ansia de acumulación de capital sin reparar en medios, incluidos el contrabando, el mercado negro y el tráfico de influencias. Los liberales llegaron a confundir el progreso con la moralidad.

Entre los precursores británicos encontramos a Francis Bacon, Thomas Hobbes, A. Shaftesbury, Francis Hutcheson y Adam Smith, entre otros, que expresaron conceptos morales muy influyentes sobre la acción política. Otros, como James Mill y David Ricardo, contribuyeron, junto con Bentham y Stuart Mill a condicionar el desarrollo de la actividad política sometido a sus valoraciones de la conducta moral y la teoría económica. David Hume introduce el utilitarismo y el impulso irracional humano hacia la satisfacción de las necesidades.

## **LAS PRIMERAS IDEAS LIBERALES**

Desde Francis Bacon se inició una corriente de pensamiento denominada con el nombre de «moral inglesa», que da inicio a la ética moderna; vinculando la moral a métodos de indagación científica y estableciendo una separación de la religión. Sentó

---

\* Facultad de CC.PP. y Sociología «León XIII», Madrid.

el principio general de que el móvil supremo de todas las acciones humanas se reduce a cumplir aquel impulso natural de huir del dolor e inclinarse hacia el placer.<sup>1</sup> Aquí se inicia una gran corriente de especulación moderna para construir la moral de nuestro tiempo.

También T. Hobbes defendió el sometimiento de la religión a lo que la comunidad declare como bueno o malo, lo que es justo o injusto, sometiendo las categorías religiosas al reconocimiento del Estado y al servicio de éste. Su Estado es una suma de intereses particulares donde el individuo busca su propia conservación. Su moral se reduce a un egoísmo ilustrado.<sup>2</sup>

Desde un pensamiento fundamentalmente laico, J. Locke defendió la separación de lo temporal y lo espiritual, el individuo y la tolerancia.<sup>3</sup> Las ideas de J. Locke sobre la tolerancia, la igualdad y la libertad, como rasgos fundamentales del estado de naturales, son precursoras del pensamiento liberal. Mostró su simpatía por la libertad individual y por un cierto utilitarismo.<sup>4</sup>

El liberalismo inglés fomentó el individualismo preconizado por J. Locke manifestando su fe en la iniciativa y propiedad privadas, unido al libre ejercicio de la inventiva y la energía de cada individuo.

El pensamiento moral de J. Locke, desarrollado en el «Ensayo sobre el entendimiento humano», partía de la pregunta sobre lo que movía el deseo humano. La contestación exclusiva se refiere a la felicidad. Para él las cosas son buenas o malas en función del placer o el dolor que pueden proporcionar. Esto influyó en el pensamiento de J. Bentham. Locke es partidario del carácter racional o demostrativo de la moral, afirmando que no se puede proponer ninguna regla moral de la que no se tenga que dar razón, pero la razón de todas las reglas debía ser su utilidad para la conservación de la sociedad y del bienestar público.<sup>5</sup> En el terreno práctico, J. Locke propone que entre la diversidad de reglas morales existentes en la Humanidad, solamente deberían mantenerse aquéllas que se muestren realmente eficaces para el bienestar social.

## LOS SENTIMIENTOS MORALES

En la filosofía liberal inglesa es el interés y no los sentimientos morales lo que produce una sociedad mejor. La moral no es el fundamento del origen del capitalismo, más bien al contrario. El ansia de acumulación de capital impulsa a los liberales, con más fuerza, hacia la acción que los sentimientos morales.

Un representante de la moral del sentimiento fue A. Shaterbury, que no enlaza con el principio de la utilidad, sino con una idea estética de la naturaleza humana universal.

---

1 Sobre aspectos morales Francis Bacon escribió *Operum moralium et civilium tomus, Essays moral, economical and political*. También en *Novum organum*. Ed. Fontanella, Barcelona, Libro primero, Bacon llegó a ejercer en su carrera política como Canciller de Inglaterra, pero se le acusó de no administrar escrupulosamente.

2 HOBBS, Th.: *Leviatan*. Ed. Nacional, Madrid, cap. VIII y X.

3 LOCKE, J.: *Sobre la tolerancia*, Grijalbo, Barcelona.

4 LOCKE, J.: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid.

5 LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, Madrid I y II.

Distingue entre tendencia, emociones y pasiones, que pueden ser nocivas al individuo, la comunidad o ambos, y otras provechosas. La virtud consiste en la elección de aquéllas que han de ser adecuadas para la acción y el interés común a todos los hombres.<sup>6</sup> Afirma la preeminencia de la moral sobre la religión.

Un holandés, de origen francés y afincado en Inglaterra desarrolló una teoría muy radical sobre el interés individual y la negociación del sentimiento moral. Este fue Bernard de Mandeville, que tuvo gran influencia sobre el pensamiento británico del siglo XVIII. Mandeville desarrolló en su obra los principios de Hobbes, el interés, el amor de sí mismo, el indiferentismo religioso, la negación de la moral cristiana, el materialismo, y como ya se ha dicho, la negación del sentimiento moral. En Inglaterra encontró muchos críticos pero también tuvo seguidores, lo mismo que en Francia. Contribuyó a sentar una práctica moral que contraponía las virtudes personales a la prosperidad pública. Sostenía que todo lo que perjudica a la riqueza material de un país es un mal social. Así rechaza la sobriedad, la templanza, la humildad y la tranquilidad de la conciencia como opuestas al bien de la sociedad. La envidia y el orgullo le parecen positivos como estímulo; así como la avaricia y la prodigalidad para fomentar la actividad económica. Estas ideas influyeron sobre los utilitaristas.

En la *Fábula de las abejas*, Mandeville habla más del lujo, el beneficio, las relaciones comerciales y la felicidad, que del estado, la justicia y los sentimientos morales. Para él los «vicios privados son beneficios públicos». Es en la sociedad donde reina el despilfarro y la corrupción donde funciona el comercio; la producción prospera gracias a los ociosos y así se enriquece todo el mundo. Mandeville creía que cuando se instaura la honestidad, la frugalidad y la virtud, todo se hunde. Se opone al rechazo que los teólogos y moralistas divulgan sobre las pasiones, ya que defiende que son éstas las que constituyen los verdaderos motores de la vida social y económica. Llega a contraponer, por excluyentes, la virtud y la felicidad, inclinándose por la felicidad.<sup>7</sup>

Las ideas de Mandeville recibieron la crítica de Hume que, sin embargo, concedía gran importancia al interés individual en su consideración del orden social. No estaba de acuerdo con las ideas de Mandeville, por excesivas, y mantenía que era el sentimiento el último criterio de valoración moral. Para él las normas morales no derivan de la razón.

## EL SENTIDO MORAL

El sistematizador de la teoría del sentido moral fue F. Hutcheson, pero previamente había sido A. Shaftesbury quien lo había propuesto como fundamento de la vida moral. Presenta dicho sentido moral como una facultad independiente que busca la felicidad y

6 SHAFTESBURY, A.: *Investigación sobre la virtud*. I. II. 4.

7 Bernard de MANDEVILLE (1670-1733) publicó la célebre *Fábula de las abejas* con el subtítulo: *Vicios privados, beneficios públicos*. Tuvo mucha influencia sobre Voltaire. Su doctrina es la síntesis de la de A. Shaftesbury. GREGOIRE, F.: *Bernard de Mandeville et la fable des abeilles*, Thomas, Nancy, pág. 235.

es capaz de distinguir la virtud y el vicio. Hutcheson fue el primero en identificar el sentido moral con la tendencia al bien común y empleó la expresión «la máxima felicidad del mayor número» que tomará posteriormente Bentham.<sup>8</sup> Su primer principio ético se encuentra en *Las investigaciones concernientes al bien y al mal moral*, donde expone que el mal moral de una acción determinada depende del grado de miseria y del número de víctimas. La mejor acción, por lo tanto, sería aquella que produce mayor felicidad para el mayor número de personas.<sup>9</sup>

Hutcheson identifica el sentido moral con la aprobación de aquellos sentimientos y aquellas acciones que conducen al bien público. Este sentido habría sido puesto directamente por Dios en el hombre para garantizar la armónica inclusión del hombre en el sistema del mundo.

A Hutcheson, que había sido profesor de Filosofía Moral en Glasgow, le sustituyó en dicha plaza Adam Smith. Este se vio influido por su profesor en sus ideas sobre la libertad política. A Smith explicó el funcionamiento de la vida moral del hombre que se movería impulsado por un designio superior de un Ser Supremo para mantener en el universo «la mayor cantidad de felicidad».<sup>10</sup> Según este impulso, el hombre se dirige de forma incluídible hacia el bien y hacia la felicidad.

La teoría del sentido moral de Hume no se apoya en la razón, sino en el sentimiento, que procede de las tendencias primitivas del individuo, que reacciona en la búsqueda de la felicidad. Ahí se produce el impulso de la conducta y de cualquier acto moral: «el impulso no nace de la razón que sólo la dirige», dice Hume.<sup>11</sup> La razón se convierte, por lo tanto, en una facultad útil pero secundaria, «es esclava de las pasiones, y no puede ser otra cosa, no puede pretender otro papel que el de servir las y obedecerlas».<sup>12</sup> En la vida social los hombres contemplan a los demás y reaccionan por simpatía, en la suposición que sienten los mismos impulsos que ellos; lo cual genera una estabilidad que debe garantizar la organización política.

Las mismas reglas de la justicia, dice Hume, tienen su origen en la utilidad que tengan para la vida social humana. Este será, también, el único fundamento de la virtud.<sup>13</sup> No es, por lo tanto, el egoísmo el único móvil del hombre, ya que el bienestar y la felicidad están íntimamente unidos al bienestar y la felicidad colectiva.

El sentido moral en Hume estuvo muy influido por Hutcheson en lo que respecta a la benevolencia altruista y el utilitarismo. Pero Hume no cree ni en el derecho divino ni en las leyes naturales, eternas e independientes del estado de la sociedad. Cree que el verdadero fundamento de gobierno es el hábito.

El criterio que Hume propone para determinar la legitimidad política es un criterio utilitario, el de la mayor felicidad del mayor número, puesto que la sociedad es la reunión de los individuos para la mejor consecución de los intereses de éstos.

---

8 ABBAGNANO, N.: *Historia del pensamiento*, Hora, S. A., Madrid, T. 4, pág. 59. Las ideas morales de Hutcheson aparecieron en un tratado póstumo publicado con el título *Sistema de filosofía moral*.

9 RUSSELL, B.: *Libertad y organización*, Espasa-Calpe, Madrid, pág. 86.

10 SMITH, A.: *Teoría de los sentimientos morales*, Ed. Colegio de México, México, pág. 168.

11 HUME, D.: *Investigación sobre los principios morales*, Ed. Losada, Buenos Aires.

12 HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Ed. Nacional, Madrid, pág. 523.

13 *Ibid.*, pág. 587.

## EL PROPIO INTERES

La nueva moral individualista fue propuesta por Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, apoyado en la idea de que la búsqueda del propio interés y felicidad constituye una virtud. Cuando cada uno se preocupa de la consecución del propio interés así se contribuye a la felicidad, el bienestar y el progreso de la comunidad. En este mecanismo se basa A. Smith para legitimar su teoría del liberalismo económico, sosteniendo que el libre desarrollo de la iniciativa económica de cada uno es lo que contribuye decisivamente al enriquecimiento general de una nación.

En *La riqueza de las naciones*, A. Smith describe un orden natural, de origen providencial, donde el interés particular coincide con el interés de la colectividad, por lo que al individuo debe dejársele en libertad para perseguir su propio interés. Las doctrinas morales de A. Smith sirvieron para aplicar al ámbito de las relaciones morales el principio de la armonía universal defendido por Shaftesbury.

Adam Smith defiende la teoría del propio interés para indicar cuál es el móvil de las actividades humanas: «No es la benevolencia del carnicero, del cervecero, del panadero, de la que esperamos la comida, sino de la atención al propio interés... no es por generosidad por lo que el panadero vende su pan al ama de casa a un precio que ésta puede permitirse, sino porque le interesa.»<sup>1</sup> Considera al hombre como un individuo racional siempre en pos de llevar al máximo su propia ventaja.

La defensa de la libertad política dentro de la sociedad, constituye para A. Smith una garantía para alcanzar la máxima riqueza posible. Poniendo en juego los mecanismos del propio interés y la actuación de la «mano invisible» se lograría una armonía suficiente entre los factores de la producción y la satisfacción de necesidades. La máxima riqueza posible se lograría con el respeto a la libre competencia.

Los teóricos del liberalismo desarrollaron la teoría del «laissez-faire» para potenciar la libertad de acción y dejar a las fuerzas naturales y los propios intereses el establecimiento del juego social, regulador de la vida económica y el comportamiento político. El papel de la política queda limitado a garantizar la libertad de acciones individuales de los hombres, constituyendo un orden natural en el que se armonizan los intereses individuales con el interés común. Con este sistema el poder político se individualiza y queda condicionado por las posibilidades económicas. Para el liberalismo inglés la función de gobierno se limita a asegurar la política necesaria para que cada individuo pueda perseguir, sin trabas, su interés personal.

Si la moral liberal se juzga por sus resultados económicos merece la aprobación moral, pero es una economía que apela al interés personal y está motivada por el egoísmo y la codicia de los hombres. El propio interés termina midiéndose en términos pecuniaros.

---

14 SMITH, A.: *Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Aguilar, Madrid, I cap. 1. FRANK, R. H.: «Más allá del interés propio», en *Facetas*, Servicio Cultural e Informativo de los Estados Unidos, Washington.

## POLITICA Y MORAL

En el pensamiento de J. Bentham la política tiene que ser un medio que asegure el orden, satisfaga las necesidades humanas y favorezca la felicidad. En su *Introducción a los principios de moral y legislación*, expone su preocupación por el gobierno al que responsabiliza de la paz social y la eficacia, siendo función destacada del gobierno la conciliación de los intereses individuales. Queda descartada toda intervención que pretenda cualquier tipo de regulación moral.

El liberalismo no plantea la necesidad de llevar los principios de la moral a la actividad económica, ni menos aún la necesidad de regularla moralmente. Este poder regulador que pudiera tener una mediación política, o de la religión, queda excluido totalmente de su consideración tanto desde el punto de vista de la persona como de la realidad social. La política económica liberal, estando movida por el objetivo del mayor beneficio posible o la acumulación de la mayor cantidad de riqueza individual, se enfrenta diametralmente a valores como la solidaridad humana, al altruismo o la realización del bien común.

La visión política negativa del ejercicio de gobierno está representada por James Mill, que en su *Ensayo sobre el gobierno*, considera que la acción política debe ir encaminada a que cada individuo consiga su interés personal actuando para suprimir todas las trabas que lo impidan. La esencia de la representatividad del gobierno radica, según él, en la fidelidad al principio de la «mayor felicidad para el mayor número». En esta misma línea Adam Smith limita las funciones del Estado a facilitar la producción, hacer reinar el orden, hacer respetar la justicia y proteger la propiedad. No prevé ningún tipo de proyección ética ni valoración de la acción política en el ámbito de la moral que no sea por la limitación de sus funciones.

Las ideas políticas de John Stuart Mill, en discrepancia con su padre y con J. Bentham, enseñan que la principal función del gobierno es garantizar la libertad, que es un bien en sí mismo independientemente de la mayor felicidad. Para Bentham el elemento sustancial era la eficacia, pero Stuart Mill daba un paso importante en su consideración social de la política al asignar a la libertad no sólo una bondad individual, sino social. James Mill planteaba la función política de gobierno de manera negativa, encaminada a eliminar trabas a los individuos en su lucha por la felicidad. Era partidario de una acción positiva que garantizara las condiciones que permitieran la libertad personal.

Stuart Mill se manifestó como un liberal atípico, opuesto a los filósofos del «laissez-faire», y aunque era partidario de limitar la intervención del gobierno en asuntos económicos, creía que debía actuar para distribuir equitativamente la riqueza y mejorar las condiciones de vida. Su pensamiento moral se basaba en el sentimiento de unidad humana, contemplado como un servicio a la Humanidad y reforzado por la fuerza psicológica y la religión.

## EL UTILITARISMO

El utilitarismo inglés desarrolló un pensamiento no solamente económico, sino que introdujo una escuela moral con aplicaciones sobre la concepción de la vida política. Fue

J. Bentham quien se empeñó en buscar una base natural que fuera el fundamento de la conducta humana y que pudiera formularse de una manera útil. Quería encontrar los móviles universales de todas las acciones humanas, en todo tiempo y en todas las circunstancias; prescindiendo de doctrinas, opiniones y creencias. Consideraba innecesario especular sobre el fin último o sobre el destino impuesto que condicione la conducta, prefiriendo que el hombre actúe tal cual es; dejándose guiar por los impulsos congénitos y naturales. Su fórmula es asegurar «la máxima felicidad para el mayor número posible».

Para Bentham la moral es el conjunto de leyes que dejan y ayudan al hombre a ser como es, no como debe ser. Para él la moral no es obra de la razón que se contraponga a la naturaleza o que pretenda modificarla para perfeccionarla. La función de la razón será únicamente servir, auxiliar y ayudar a la naturaleza para que siga siendo lo que es y como es. El código de la verdadera moral, para Bentham, parte del impulso, fundamento de todo, que inclina a los hombres al placer y huir o repeler el dolor; presidiendo toda norma de conducta y las relaciones humanas en la búsqueda de la mayor felicidad.<sup>15</sup> Bentham pretendió dar un carácter matemático a la ciencia moral de tal manera que la suma de placer y la resta de dolor constituyera la forma de valoración de las acciones humanas. Reducía la cuestión a un problema de cantidad y de acuerdo con ello cada hombre sería el mejor juez de su propia felicidad. Esto planteó no pocos problemas interpretativos al ignorar un factor ineludible como es la cualidad del placer. En este punto surge la discrepancia manifestada por J. Stuart Mill con relación a la doctrina de Bentham.

El radicalismo no religioso practicado por Bentham contrastó con el punto de vista de J. Stuart Mill en lo que respecta a la relación entre ética y religión; relación que consideraba éste en un plano exclusivamente de utilidad.<sup>16</sup>

El radicalismo del utilitarismo inglés se pone de manifiesto con los intentos de insertar en la vida política y en la legislación los cambios que permitan un comportamiento utilitarista en los individuos con absoluta garantía del éxito personal.

La moral, para Bentham, queda convertida en un balance de placer-displacer y el criterio decisivo e inmediato lo sitúa en el sentimiento de gusto o disgusto. Sobre ello no admite discusión, porque asegura que todo el mundo sabe lo que es felicidad al haber experimentado lo que es el placer y, por lo tanto, es capaz de decidir sobre lo que es justo o injusto sin recurrir a la razón.

El principio de la utilidad tiene como objeto crear la felicidad mediante la instrumentalización de la razón y el derecho al servicio de la utilidad individual y de la mayor parte, puestos en acción para determinar la legislación. El ejercicio de la política será beneficioso para la sociedad si pone en práctica el principio de la máxima felicidad y puede verificarse su bondad. Para Bentham la forma de medir la utilidad de las leyes es ver si promueven la felicidad y el bienestar de los individuos. Esta circunstancia favorece una conducta individual y una sanción también personal y subjetiva.

---

15 BENTHAM, J.: *An introduction to the principles of morals legislation*, Hafner Publishing, N. Y. IV, II, 5, pág. 31. La aritmética moral de Bentham puede resumirse en estas palabras: «Sumemos en un lado el conjunto de los valores de todos los placeres y en otro el de los demás valores. Si el resultado es favorable al placer, indicará la buena disposición del acto en relación con los intereses de la persona; si se inclina del lado del dolor, señalará la mala disposición del acto.»

16 BENTHAM, J.: *Tres ensayos sobre la religión*, Aguilar, Madrid.

La preocupación política de Bentham le llevaba a interesarse por el mayor bien de la mayoría y a pedir la ampliación del derecho de voto a toda la población masculina, lo cual parecía excesivamente radical para su época.

El positivismo inglés estudió, también, los problemas morales apoyándose en una moral utilitarista, donde lo bueno es lo útil. Se preocupó por superar el egoísmo, especialmente en J. Stuart Mill, y refuerzan su carácter social al buscar la mayor felicidad para el mayor número.

Una primera manifestación de utilitarismo social ya apareció en el pensamiento del obispo Cumberland (1622-1718), que en su obra *De legibus naturae* defendía el instinto social del hombre y fundaba la moral en la experiencia de la naturaleza y de los actos humanos, mostrando como útil lo que era bueno para la comunidad.

Lo que más valoraba J. Stuart Mill del utilitarismo era la diversidad y la plenitud de la vida; más que la satisfacción. Se mostraba a este respecto como un liberal atípico, que odiaba la mezquindad, la uniformidad, la opresión de los individuos por el peso de la autoridad, la costumbre o la opinión pública. Prefería la espontaneidad, la singularidad y el genio individual. Para encuadrar el pensamiento utilitarista de J. Stuart Mill hay que situarlo junto a su concepción del individuo y su idea de libertad.

El ideal ético utilitarista de J. Stuart Mill mantiene una finalidad hedonista donde el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables. La cualificación de los placeres se manifiesta por la preferencia hacia aquéllos que sienten quienes tienen mejores oportunidades de experiencia, junto con los hábitos de reflexión y propia observación.

El utilitarismo de J. Stuart Mill también reconoce el valor del sacrificio como medio para incrementar la felicidad de los demás. «La moral utilitarista, dice, reconoce en los seres humanos la capacidad de sacrificar su propio mayor bien por el bien de los demás.»<sup>17</sup> La búsqueda de la felicidad, que para él se identifica con la consecución de los intereses, representa una armonía de intereses de cada individuo con el conjunto. No sitúa a unos sobre los otros, sino que, citando palabras de Jesús de Nazaret, lo plantea en términos del «amor al prójimo como a uno mismo».<sup>18</sup> La consideración de los demás no llega a manifestarse en un plano de igualdad, sino bajo la contemplación de lo que resulta útil, lo que le lleva a manifestar lo siguiente: «Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarismo obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente.»<sup>19</sup>

## EL INDIVIDUALISMO LIBERAL INGLÉS

El individualismo liberal inglés nace de las teorías del estado de naturaleza, que pretende aislar al individuo de toda consideración histórica y sociológica para recomenzar la historia y la experiencia social. Toma partido por la independencia y la autosuficiencia del individuo, la preeminencia de lo privado sobre lo público y colectivo. Concibe la organi-

---

17 MILL, J. Stuart: *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, pág. 61.

18 *Ibíd.*

19 *Ibíd.*, pág. 62.

zación social como una armonía de intereses donde los individuos se complementan y enlazan sus intereses por encima de la agresividad y las oposiciones. Al trabajar por sus intereses, manifiesta A. Smith, cada individuo desarrolla espontáneamente el interés común.<sup>20</sup>

El interés individual ha sido defendido por Bentham argumentando que «es imposible que el deber de un hombre sea hacer algo contrario a su interés. La moral enseña a los hombres la justa apreciación de sus intereses y sus deberes que, de ser examinados, revelan su coincidencia».<sup>21</sup> De aquí deriva un liberalismo radical inglés que se opone a toda intervención de la comunidad sobre el individuo ya sea en lo concerniente a su comportamiento o bajo la excusa de la consecución de interés general; porque éste se considera asegurado por los intereses individuales. Tampoco aceptan la intervención sobre el propio individuo en virtud del interés particular, porque sostienen que cada sujeto conoce mejor que nadie lo que le conviene. Este radicalismo reduce al mínimo las posibilidades de la política escudándose en la defensa de un orden natural que encadena las utilidades y los individuos en una armonía de intereses.

James Mill había pretendido convertir la moral en una ciencia positiva como la ciencia natural. Convierte el comportamiento moral del individuo en una suerte de reacciones psicológicas explicadas a partir del aprendizaje de las asociaciones de ideas.<sup>22</sup> La ley de asociaciones invocada por J. Mill para explicar la vida moral se formulaba así: «La idea de un placer excitará la idea de la acción, que es la causa del mismo: y cuando exista la idea, la acción debe seguir».<sup>23</sup> El motivo de la acción o el comportamiento humano, según J. Mill, es el placer deseado, que debe llevar a la acción, excluyendo toda libertad del querer.

Según J. Stuart Mill todo lo social está incluido en lo individual, «los hombres en el estado de la sociedad son fundamentalmente individuos; sus acciones y sus pasiones obedecen a las leyes de la naturaleza humana individual».<sup>24</sup> Esta moral individualista liberal es una reacción contra la moral heterónoma al reivindicar la autonomía del individuo y la obligación del poder político de aceptar este principio. Se apoya en una concepción de la libertad como el poder o facultad de hacer todo lo que no perjudique a otros. «El único fin, dice J. Stuart Mill, por el cual el poder ha de ser rectamente ejercido, para reprimir a los miembros de una comunidad civilizada, es el prevenir el mal de los demás... Libertad es el poder moverse libremente, orientar la propia vida por los cauces que plazcan a la propia voluntad, siempre que no perjudique a un tercero».<sup>25</sup>

El individualismo liberal no se opone a las desigualdades y privilegios derivados de la actividad individual, asignando al Gobierno la obligación de tratar a todos por igual,

---

20 SMITH, J.: *La riqueza de las naciones*, Aguilar, Madrid, I. cap. IV. Smith sostiene que «ninguno, en general, se propone primordialmente promover el interés público y acaso ni siquiera conoce cómo lo fomenta... Cada uno piensa sólo en su propia ganancia, y así... conducido como por una mano invisible a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención».

21 BENTHAM, J.: *Deontology*, Longman, Londres, vol. I, pág. 11.

22 MILL, James: «Análisis de los fenómenos del espíritu humano», en ABBAGNANO, N.: *Historia del pensamiento*, Hora, S. A., Madrid, T. 5, XII, pág. 513.

23 *Ibid.*

24 MILL, J. Stuart: «Sistema de lógica deductiva e inductiva», capítulo XII de su *Sistema de lógica*, publicado juntamente con *El utilitarismo*, Alianza, Madrid.

25 MILL, J. Stuart: *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.

dejando libertad al juego de la actividad individual. El liberalismo radical inglés aplica un criterio restrictivo a la acción política del Estado cuando se opone a la aplicación de reglas que restrinjan las libertades individuales, aunque sea por motivos de interés común. En este contexto se considera justa la libertad para conquistar el mercado, aumentar el bienestar individual desigual, para crear el mundo de la prosperidad. A medida que disminuye el control y poder político aumenta el poder económico.

J. Stuart Mill justificó moralmente el individualismo con el criterio de la utilidad. El individuo no puede tener otra guía de conducta que no sea su propia felicidad, descrita como el placer y la ausencia de dolor. Para Stuart Mill el sufrimiento humano no puede tener otra fuerza más que la intensidad que le relaciona con el placer y la huida del dolor. La felicidad, no obstante, en virtud de un sentimiento de unidad, incluye siempre una tendencia hacia el reconocimiento y la búsqueda de la felicidad ajena. Este sentimiento de unidad humana es la última sanción de toda vida moral.<sup>26</sup> El sentimiento de unidad aumenta con el progreso del espíritu humano y relaciona al individuo con los demás. Cuando Stuart Mill se planteaba la razón por la que los hombres mostraban su preferencia hacia algo, la explicación le venía dada por la suposición de que la naturaleza humana tiene sus inclinaciones y la comparación con los demás determina lo que hace la mayoría. De aquí deriva una reflexión sobre la organización social y un principio de orientación para el desarrollo y satisfacción de la mayoría.

## LA IDEA DE FELICIDAD

Sobre el concepto de felicidad, Bentham y J. Stuart Mill tenían discrepancias sustanciales. Bentham consideraba la felicidad como un fin que debía alcanzarse a través del placer y la huida del dolor, a la par que lo consideraba como un criterio de moralidad. El juicio moral se convierte en un caso particular del juicio sobre la felicidad. El comportamiento será bueno o malo según sea favorable o no a la felicidad, de forma que las acciones estarán legitimadas por consecución de la mayor felicidad para el mayor número. De esta forma de pensar de Bentham se extrae la conclusión de que el legislador actúa legítimamente sólo en cuanto es guiado por el principio de la obtención de la máxima felicidad.<sup>27</sup>

La moralidad para Bentham se determina por las consecuencias de las acciones, no por las motivaciones, llegando a identificar los motivos con las consecuencias. La bondad o maldad de un comportamiento estaría determinada por su inclinación al placer o al dolor. Incluso el concepto de obligación le parece ficticio, reconociendo únicamente como reales el placer y el dolor, que son los determinantes de la felicidad o la ausencia de ella.

La idea de felicidad en J. Stuart Mill no coincide con la de Bentham, y en oposición con él considera que la tendencia del individuo a la propia felicidad incluye siempre la tendencia hacia la felicidad ajena. Entiende que la guía de la felicidad es la búsqueda del placer y la ausencia del dolor, pero critica a Bentham por no tener en cuenta aspectos importantes como la conciencia, la rectitud moral, el deber o el honor.

26 MILL, J. Stuart: *El utilitarismo*, Alianza, Madrid.

27 BENTHAM, J.: *An introduction to the principles of morals and legislation*, Hafner Publishing, N. Y.

Stuart Mill cree que Bentham no tiene en cuenta la historia, ni la sociedad, ni la psicología individual, y solamente comprende el aspecto «negocio» de la vida. Mantiene que la felicidad no tiene sentido como único criterio de conducta. Sí así fuera no tendrían sentido, tampoco, ni el sacrificio humano, ni el avance del conocimiento, ni la racionalidad: que han producido, sin embargo, una mayor felicidad a la sociedad.

Tampoco cree Stuart Mill que la felicidad haya de ser el último fin de las acciones. El fin último, para él, resulta complejo e indefinido, ya que abarca muchos de los fines diferentes que los hombres persiguen para su satisfacción. Cree que la felicidad viene a ser algo como la realización de los propios deseos, sean éstos los que sean. No acepta que la felicidad, o el placer, deba obtenerse por cualquier método como justificación de los medios. Esto sería degradante para la naturaleza humana.

## LIBERTAD

Con relación a la libertad Bentham encuentra numerosas limitaciones que vienen determinadas por el criterio de la utilidad. Reconoce que no es un derecho absoluto. (Bentham tachaba de ficticios los derechos naturales del hombre afirmados por la Revolución Francesa.) La consideración de la ley como un derecho absoluto anularía la ley, porque ésta es siempre una coacción. En este sentido Bentham critica la autoridad y el Gobierno como algo negativo que debe ser reducido a la mínima expresión, dentro de los límites que aconseje la utilidad.

Stuart Mill describe la libertad individual y denuncia cualquier cosa que atente contra ella o intente destruirla. En el centro de su pensamiento y de sus sentimientos está su apasionada creencia de que el hombre se hace humano mediante su capacidad de elección para el bien y para el mal. Defiende los principios de fiabilidad y el derecho a equivocarse, mostrándose contrario a las imposiciones políticas manifestadas a través de reglas sociales y legales, que suelen estar determinadas por lo que gusta o no gusta a la sociedad. Considera que estos gustos muchas veces son irracionales o se fundan en la ignorancia.

No acepta Stuart Mill de buen grado la idea de una meta final claramente discernida, porque esto limita la libertad del individuo, que evoluciona de forma diferente, ya sea por causas naturales o de manera no intencionada. Partidario de la conducta humana no predecible, se opone a las leyes y actuaciones políticas que impiden el crecimiento y reducen o debilitan las facultades humanas. Con todo, Stuart Mill no ha reparado suficientemente en otras limitaciones que provienen de la enfermedad, la pobreza y otras causas que se originan en éstas y constituyen obstáculos muy fundados para el uso fructífero de la libertad.

Stuart Mill creía que la libertad, como capacidad de escoger y experimentar, es lo que distingue al hombre del resto de la naturaleza; por encima de su pensamiento racional y el propio dominio sobre la naturaleza. Esta libertad debía ser preservada por el poder político como un beneficio propio: «Los problemas derivados de una conducta que no viola ningún deber específico respecto al público, ni ocasiona un perjuicio perceptible a ningún individuo, excepto a él mismo, es un inconveniente que la sociedad puede con-

sentir en aras del mayor bien de la libertad humana.»<sup>28</sup> Stuart Mill era un defensor de la democracia, pero también desconfiaba de ella, estableciendo un criterio de medida en la garantía del ejercicio de la libertad individual.

## A MODO DE CONCLUSION

En la sociedad contemporánea, aunque se defiende que la economía y la política deben tener en cuenta la moral, en la práctica mantiene los principios del liberalismo radical que van más allá de la independencia de la economía y la moral llegando al sometimiento, en la práctica, de ésta a aquélla. El poder del dinero y los mecanismos del mercado juegan un papel determinante en la elaboración de la conducta individual y social. Predomina el afán de lucro y el deseo de acumulación de riqueza como el objetivo final que inspira la programación y la acción eficaz. La misma actividad política se ve plegada a los condicionamientos económicos para determinar no solamente la actividad económica, sino las motivaciones del político y su conducta personal.

El egocentrismo ha constituido un punto de partida y fundamenta, en parte, la civilización dominante; donde las pasiones, heredadas de los moralistas británicos, provienen del instinto y los sentimientos, y se manifiestan como soberbia, orgullo, envidia y codicia.

El liberalismo clásico ha pugnado por la eliminación de criterios morales de proyección social y su sustitución por la búsqueda de la eficacia individual y la obtención de los objetivos particulares perseguidos en cada caso. Incluso se reclama, en la práctica, esta misma estrategia para el poder político que, a fuerza de disposiciones legales, llega a establecer una ética según la cual es bueno todo lo que está permitido o no está castigado por la ley civil.

De la mentalidad liberal proviene una cierta indiferencia moral, que se ha instalado en la vida política y el comportamiento de los políticos, apoyándose en el único valor de la conveniencia personal y el bienestar individual. Ningún otro valor conviene anteponer al éxito inmediato, la abundancia, el bienestar, el placer o el goce. Este modo de proceder se aproxima a la introducción del principio según el cual «el fin justifica los medios», legitimando aquellas conductas de quienes tienen más oportunidades y pueden acumular más riquezas, éxito individual y disfrute de mayor bienestar a toda costa.

La presensión liberal de separar la ética pública de la moral individual influye en el ejercicio de la política que, practicando una doble moral, lleva a los actores de la vida pública al convencimiento de que hay una honestidad pública general de la que se responsabiliza la sociedad, y una moralidad privada que corresponde al sujeto exclusivamente y debe mantenerse, por lo tanto, en el ámbito de los asuntos privados. El pensamiento liberal clásico ha fomentado, así, un clima de mayor permisividad e indiferencia en la actividad económica y en las actitudes morales, que ha condicionado, en la práctica, los comportamientos políticos motivados por las conveniencias personales y el bienestar individual.

---

28 MILL, J. Stuart: *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, pág. 126.

# *La moral social ausente, subyacente y presente* (Reflexión sobre noticias relacionadas con la Conferencia de El Cairo, 5-13 sept. 1994)

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

## LAS TRES CONFERENCIAS INTERNACIONALES SOBRE POBLACION Y DESARROLLO (=CIPD)

El Fondo de las Naciones Unidas para Actividades de Población (=FNUAP), creado a iniciativa de Washington hace 25 años, ha sido el organizador de las tres Conferencias Internacionales sobre Población y Desarrollo (=CIPD) que se han celebrado en Budapest (1974), en Ciudad de México (1984) y en El Cairo (5-13 de septiembre de 1994).

Es ésta una de las pocas Agencias de la ONU que consigue aumentar sus presupuestos para programas de esterilización masculina y femenina, de anticoncepción y de aborto en los países subdesarrollados. USA financia la mitad y presiona a otros países ricos que aporten el resto. El Fondo de Población ha contado en el pasado año con 246 millones de dólares para frenar la natalidad de los países pobres<sup>1</sup>.

En Bucarest, se conectaba el tema de población con la pobreza mundial. No tuvo éxito porque los países ricos y los países pobres no se pusieron de acuerdo, ni siquiera sobre la existencia del problema de población. La conferencia de Ciudad de México relacionó el tema de población con el de la escasez de recursos. Concluyó que el crecimiento incontrolado de población reducía a cero cualquier esfuerzo que se hiciera a favor del desarrollo. Por eso los países asistentes estaban dispuestos a aceptar la planificación familiar. Pero «en ningún caso se debe promover el aborto como método de planificación familiar» y es incumbencia de los gobiernos «tomar las medidas necesarias para ayudar a las mujeres a evitar el aborto (...) y, donde sea posible, procurar un tratamiento humano y asesoramiento a las mujeres que hayan recurrido a él». La Santa Sede no se había adherido a ninguna de las dos Conferencias.

---

<sup>1</sup> El 31 de marzo de 1994 *Planned Parenthood*, en comunicado de prensa decía «que "el presidente de International Planned Parenthood Federation, Dr. Fred Sai, preside esta tercera conferencia preparatoria, mientras que la presidenta de IPPF para el hemisferio occidental, Billie Miller, preside el grupo de organizaciones no gubernamentales y el comité de planificación". Quizá por pudor, *Planned Parenthood* evitó mencionar que Nafis Sadik, la directora del Fondo de Población, también ha trabajado para IPPF y que el delegado de Estados Unidos, Tim Wirth, secretario de Estado adjunto para Cuestiones Globales, dirigió *Planned Parenthood* en Denver». Juan Vicente Boo. Nueva York en «Los análisis de ABC: La población a debate». ABC, 4-9-94.

Para esta ocasión el tema de población y desarrollo se ha pretendido centrar en la igualdad sexual de hombre y mujer, la responsabilidad en la procreación y la vida familiar<sup>2</sup>. El «Programa de Acción» a discutir está preparado por una reunión en Nueva York, en abril de 1994. Pretende ralentizar el crecimiento de la población, impulsar el desarrollo económico, preservar el medio ambiente, frenar el consumo insostenible y mejorar la situación de la mujer en el orden familiar, social y económico. Pero se observa que el resultado de esa preparación, plasmado en ciento trece páginas, sólo dedica siete de ellas al desarrollo, frente a las expresiones «salud reproductiva» y «salud sexual» que aparecen repetidas más de cien veces.

Los participantes no lograron un acuerdo general. Muchos aspectos se consideraron positivos, más en un diez por ciento del texto no se logró consenso<sup>3</sup>. Estos textos quedaron marcados gráficamente entre expresivos corchetes.

### DESACUERDOS Y DISCORDIAS DE NUEVA YORK, APLAZADOS PARA EL DEBATE DE EL CAIRO

El capítulo 7. «Planificación de la familia», contiene la ambigua expresión «salud reproductiva» e incluye como factor de salud el «acceso al método de control de fertilidad que cada persona escoja». Para el Vaticano «es emblemático el párrafo 7 sobre la salud reproductiva. Junto con algunos elementos valiosos, contiene la referencia al “derecho de acceder a métodos de regulación de la fertilidad que sean seguros, eficaces, accesibles y aceptables”».

Entiende el documento que «los derechos sexuales y reproductivos abarcan ciertos derechos humanos». Tal párrafo ¿no puede crear nuevos derechos? Para evitarlo, inclúyase aquí el término «derechos sexuales y reproductivos» siempre que no exija el aborto. Se recuerda que «en la definición de la OMS el término “regulación de la fertilidad” incluye el aborto. De este modo se considera el aborto como una componente esencial de la salud reproductiva»<sup>4</sup>.

El párrafo dos reconoce «la vulnerabilidad de los adolescentes por los comportamientos sexuales de riesgo». Para ellos pide que «se atiendan las necesidades de los adolescentes en materia de enseñanza y de servicios para que puedan asumir su sexualidad de modo positivo y responsable».

---

2 Nafis Sadik, Secretaria General de la Conferencia de Población, escribe que «la mejora de la asistencia sanitaria y de la educación ha posibilitado esas opciones al aumentar la capacidad de las personas para elegir. Esto se aplica especialmente a las mujeres». En la misma página, fecha y periódico Cristina Alberdi afirma que «las mujeres constituyen la clave del desarrollo sostenible para lo que queda del siglo XX y fomentar la autonomía de la mujer, ampliando sus opciones personales, representa un estímulo para el cambio económico y social, en los planos nacional e internacional». *El Mundo*, 4-9-94).

3 «El consenso sobre el documento base se rompió en Nueva York. Allí un grupo de países occidentales se negó a incluir en el texto a estudiar en El Cairo la Recomendación 18 (e), aprobada en la anterior Conferencia sobre Población: “En ningún caso el aborto debe ser promovido como método de planificación familiar” (Ciudad de México, 1984)». Rafael —no es el portavoz vaticano— NAVARRO VALLS. *El Mundo*, 3-9-94.

4 ABC, 1-9-94.

Alude a la planificación referida a los adolescentes, a las parejas y a los individuos. Pero el Vaticano habla de la familia, entendida como la unión estable de un hombre y de una mujer, mientras que en el texto se enfatiza la «familia en todas sus formas», la «diversidad de formas familiares», los «matrimonios y uniones». «varios conceptos de familia» y «pluralidad de formas», etc., desvirtuando así completamente la idea de familia. Tampoco enmarca siempre la paternidad en el contexto familiar, ni garantiza suficientemente los derechos de los padres a la planificación familiar.

El capítulo 8 trata de «Salud, morbilidad y mortalidad». Aparece el otro concepto de «salud sexual», que no está reconocido por ningún organismo internacional. Los dos conceptos —«salud reproductiva» y «salud sexual»— constituyen el núcleo que se prepara para ser aprobados en el Cairo. Entre los métodos para promover la «salud reproductiva» se cita la «regulación de la fecundidad» con el aborto incluido. Más aún, el aborto se propone como «un componente esencial de la salud reproductiva».

Habla del aborto con un juego de palabras. El concepto de «maternidad segura» se destina a un programa internacional, sin especificar que la maternidad se realiza dando a luz y presenta a los hijos como problema para la mujer, para la familia y para el mundo. Admite el aborto para «las mujeres que quieren interrumpir la propia gestación».

Cada vez que usa el texto esa expresión, se asume con el significado de «derecho al aborto seguro, eficaz, accesible y aceptable». Como «accesible» se entiende que lo subvencionen los gobiernos, siendo la única limitación la decisión individual. En cuanto accesible «a todos los individuos de cualquier edad» entiende a los adolescente también, y les garantiza «su derecho a la reserva y a la confidencialidad». Ignora así que los padres y la familia han de ser informados antes de practicar un aborto a las adolescentes.

## LA MORAL SOCIAL DE LA IGLESIA CATOLICA EN ESTE DEBATE

La Iglesia está atenta y se mueve<sup>5</sup>. No es una cruzada personal del Papa, como jefe del Estado Vaticano<sup>6</sup>. En realidad su preocupación comenzó antes, buscando apoyos. Durante su estancia en Santo Domingo (1992), si nos vamos lejos en el tiempo y el lugar, Juan Pablo II había proclamado que es «inaceptable la solución que propugna la reducción del crecimiento demográfico sin importarle los medios empleados para conse-

5 La lista de pastorales de las Conferencias Episcopales del mundo entero se hace ilimitada. Puede consultarse los números de la revista *Ecclesia* de 1994. Me permito señalar: la «Declaración final del Encuentro de los presidentes de las Comisiones Episcopales para la Familia, de Europa (4-5 de julio de 94)». *Ecclesia*, 2.700 (3 de septiembre de 1994) 27 y la preciosa «Carta del CELAM a la doctora Nafis Sadik, Secretaria General de la CIPD». *Ibid.*, págs. 28-29.

6 «El Vaticano ha puesto en marcha una verdadera cruzada contra una parte importante del borrador que hace referencia a conceptos como la "Salud reproductiva" y la "planificación familiar". A partir de ahí, las autoridades católicas han creado toda una teoría que pretende hacer creer que la ONU desea fomentar el aborto como medio contraceptivo. No es así. Lo cierto es que el documento propone que el aborto sea abordado como un problema de salud: no hay que olvidar que miles de mujeres mueren anualmente por interrupciones del embarazo practicadas sin garantías higiénicas y sanitarias. El acceso generalizado a los medios anticonceptivos habituales es precisamente una de las medidas con las que se evitaría recurrir al aborto. Sería una opción individual y libre en la que el Estado no tendría otro papel que el de facilitarlos a quien los desee». Editorial. *El Mundo*, 3-9-94.

guirlo», o cuando se dirigió al cuerpo diplomático acreditado ante el Vaticano, al inicio de 1994.

La Iglesia ofrece su patrimonio de verdades como «experta en Humanidad». Lo reafirma en el mensaje de marzo de 1994 que entrega el Papa a Nafis Sadik, directora ejecutiva del FNUAP y Secretaria General de la CIPD de El Cairo: «toda persona, independientemente de la edad, del sexo, de la religión y de su pertenencia nacional posee una dignidad y un valor incondicionados e inalienables». Tales verdades querría eliminarlas en El Cairo esa filosofía social científica y apriorista que refleja el estilo de vida propio de pequeños sectores de los países occidentales más desarrollados, que se articula en torno a la absolutización del sujeto en cuanto individuo autónomo<sup>7</sup>.

Para la Iglesia no se trata de simple confusión terminológica sobre el tema del aborto, ni de una semántica. Alcanzar un consenso es casi imposible con la redacción y contenidos que se presentarán a la Conferencia. El documento será lamentablemente fuente de desacuerdo sobre una gran cuestión cultural: la relación entre el Norte el Sur, la relación entre la vida y la muerte<sup>8</sup>.

La Santa Sede manifiesta los reparos y diferencias respecto a la CIPD. El Papa, el 19 de marzo, en carta personal, a todos los jefes de Estado del mundo<sup>9</sup> les dice: «la opinión pública espera sobre todo del encuentro de El Cairo orientaciones para el futuro, bien consciente de los grandes retos que se presentan a todos, tales como el bienestar y el desarrollo de los pueblos, el crecimiento demográfico mundial, el envejecimiento de la población en algunos países industrializados, la lucha contra las enfermedades o los éxodos forzosos de poblaciones enteras».

Para esa opinión, «la Santa Sede, fiel a su misión y con los medios que le son propios, se asocia gustosamente a todos estos esfuerzos en favor de la gran familia humana». Porque «en la institución familiar se encuentra un manantial de Humanidad del que brotan las mejores energías creadoras del tejido social, que cada Estado debería preservar celosamente» y respetando «la autonomía propia de una realidad que no pueden instaurar ni reemplazar, las autoridades civiles tienen, efectivamente, el deber de tratar de favorecer el desarrollo armónico de la familia, no sólo desde el punto de vista de su vitalidad social, sino también de su salud moral y espiritual».

Al conocer «el proyecto de documento final de la próxima Conferencia de El Cairo ha atraído toda mi atención, y su contenido me ha deparado una dolorosa sorpresa» porque «las innovaciones que contiene, tanto a nivel de conceptos como de terminología, lo convierten en un texto muy diferente de los documentos de las Conferencias de Bucarest

7 El documento preparatorio, al Papa le «deja la amarga impresión de pretender imponer un estilo de vida típico de algunos sectores de las sociedades desarrolladas, ricas, materiales y secularizadas. Los países más sensibles a los valores de la naturaleza, de la moral y de la religión aceptarían sin reaccionar esta concepción del hombre y de la sociedad?». Juan Pablo II en la carta personal que dirige a los Jefes de Estado de todo el mundo. *La Información de Madrid*, 5-9-94, de donde se toman también las citas siguientes de esta carta.

8 Cfr. J. NAVARRO VALLS, *ABC*, 14-8-94.

9 Tres días antes «el Departamento de Estado (USA) ordenó en un cable a todas las embajadas que insistan "al gobierno anfitrión en que Estados Unidos considera el acceso al aborto seguro, legal y voluntario como un derecho fundamental de todas las mujeres"». *ABC*, 4-9-94.

y de Ciudad de México. No se puede por menos que temer funestas consecuencias morales, que podrían llevar a la Humanidad hacia una derrota, y cuya primera víctima sería el hombre mismo».

En él «se nota, por ejemplo, que el tema del desarrollo, incluido en el orden del día del encuentro de El Cairo —con la problemática extremadamente compleja de la relación entre población y desarrollo, que debería ocupar el centro del debate—, pasa casi desapercibido a la vista de las escasas páginas que se le dedican. La única respuesta a la cuestión demográfica y a los retos planteados por el desarrollo integral de la persona y de la sociedad parece reducirse a la promoción de un estilo de vida cuyas consecuencias —si fuera aceptado como modelo y plan de acción para el futuro— podrían revelarse especialmente negativas». A los responsables de las naciones les dice que «deberían reflexionar profundamente y en conciencia sobre este aspecto de la realidad».

Sugiere el Papa en su carta que se preste «una mayor consideración hacia la conciencia y hacia el respeto de los valores culturales y éticos que inspiren otros modos de concebir la existencia. Es de temer que el día de mañana estos mismos jóvenes, ya adultos, pidan cuentas a los responsables de hoy por haberles privado de una razón de vida al no haberles indicado los deberes propios de un ser dotado de corazón y de inteligencia». Y lamenta que «la única respuesta a la cuestión demográfica y a los retos planteados por el desarrollo integral de las personas y de las sociedades parece reducirse a la promoción de un estilo de vida cuyas consecuencias, si fuera aprobado como modelo y plan de acción para el futuro, podrían revelarse particularmente negativas».

En relación con la postura de la Iglesia, el mensaje ideológico de Nueva York tenía dos caras. Una apaciguadora era la de Clinton que había afirmado que los Estados Unidos no apoyarían el aborto como medio de control de natalidad; la de Christopher Warren es la amenazadora. Afirmaba que las diferencias del Vaticano con el documento previo eran «evidentemente insuperables». A Bill Clinton lo recibe el Papa, el 2 de junio en el Vaticano, y la tensión del encuentro se expresaba en los rostros de las fotos. Después se confirmaba con el lenguaje diplomático que comentaba el encuentro.

El Papa tiene presente la CIPD cuando, recuerda que «el Estado tiene el deber de garantizar y favorecer de todos los modos posibles el respeto a la vida de todo hombre. Contra ese deber no se puede invocar la libertad de conciencia y de elección, porque el respeto a la vida es fundamento de cualquier otro derecho, incluidos los de libertad». Prosigue pidiendo «que los *padres* respeten la vida que están llamados a engendrar, que la *sociedad civil* ayude con iniciativas eficaces a las madres en dificultad, y que los gobernantes promulguen leyes siempre y únicamente al servicio de la vida».

El domingo siguiente insiste en que «es necesario rechazar enérgicamente las numerosas formas de violencia y explotación que, de modo más o menos abierto, transforman a la mujer en una mercancía y menosprecian su dignidad. Por eso, el documento preparatorio de la próxima Conferencia Internacional de El Cairo dedica oportunamente su atención al objetivo de mejorar la condición femenina en el mundo».

Pero, precisa poco después, cuando «la mujer encuentra a menudo dificultades objetivas que hacen más gravosa, a veces hasta el heroísmo, su misión materna», debido a una cultura opresiva, «es necesario llevar a cabo toda iniciativa legítima tendente a promover la auténtica emancipación femenina. Pero, en dicho esfuerzo, tanto la dignidad de la mujer como la salvaguardia de la vida humana están en la misma parte. Por eso, es de

esperar que la Conferencia Internacional de El Cairo también se sitúe valientemente en esa misma perspectiva»<sup>10</sup>.

### CRITICAS PREVIAS A SU PRESENCIA ACTIVA EN ESE DEBATE

El día 17 de agosto de 1994 Jyoti Singh, coordinador ejecutivo del FNUAP, viene a presentar el informe anual en Madrid y afirma que «la postura de la Iglesia es preocupante porque adopta posiciones sobre cosas que no están en el texto. En él se habla de aborto, pero no se habla de su legalización o no, ya que esto es un problema que hay que solucionar en el seno de los países y en el texto no se da ninguna indicación en este sentido. No se dice que el aborto es un anticonceptivo. De todas formas estas son cosas que los Estados asistentes tendrán que debatir, y la Iglesia Católica acude como Estado y no como una religión»<sup>11</sup>.

Cristina Alberdi, que acompaña a Jyoti Singh en esta visita, también dedica frases críticas y agresivas a la postura que la Iglesia sostiene ante la CIPD: «el tema de aborto es un falso debate. Cada país aborda este asunto según sus leyes, y lo que es más importante es el acceso de la mujer a los anticonceptivos y la libertad de cada mujer para elegir. Con esta falsa polémica se está intentando atacar a la decisión libre de la mujer». Y no se para ahí, porque añade: «el Vaticano pretende socavar el consenso que ya se logró en 1993, en la Conferencia sobre Derechos Humanos de Viena, sobre los derechos de la mujer»<sup>12</sup>.

Quienes acudieron al Angelus del Papa, el domingo 28 de agosto, le oyeron decir que «el esfuerzo mayor de la Conferencia de El Cairo debe centrarse en el apoyo de la comunidad internacional al desarrollo de los pueblos menos dotados, a través de una distribución más equitativa». También ponía de relieve «el derecho a nacer y los derechos de la familia, entendida como núcleo social fundado por un hombre y una mujer para la recíproca integración y procreación responsable de los hijos».

De entrada, la Iglesia católica cuenta con veintiuna mil quinientas setenta y cinco instituciones sanitarias en todo el mundo. Sólo en Africa tiene establecidas mil ochocientas de estas instituciones sanitarias. Su trabajo a favor de la salud, de la mujer, de la infancia y de la paternidad-maternidad responsable no es fatalista ni biologista: «un programa de regulación demográfica puede ser considerado razonable, pero sólo en condiciones éticas precisas y en el respeto de aquellos valores fundamentales que la política no puede subvertir nunca» son estos valores «el derecho a nacer» y «los derechos de la familia, entendida como núcleo social fundado por un hombre y una mujer para la recíproca integración y la procreación responsable de los hijos»<sup>13</sup>.

### LA CIPD DE EL CAIRO: PREJUICIOS Y DESARROLLO DEL DEBATE

El día 1 septiembre la Santa Sede advierte, ya en El Cairo, que el borrador contiene puntos inadmisibles y que no está dispuesta a firmar el documento final si no se corrige.

10 *Angelus*, 7 y 14-8-94, respectivamente.

11 *Ecclesia*, 2.700 (3-9-94) 15.

12 *Ibid.*

13 *Angelus*, 4-9-94.

Ese mismo día Nafis Sadik, declara que «no hay nada que ofenda las sensibilidades religiosas ni los sistemas de creencias». Aunque días más tarde declarará que «nuestro peor adversario es el Papa»<sup>14</sup>.

En tan encontradas posiciones, la Santa Sede se esfuerza para que esta CIPD contribuya al bien de la Humanidad y que los valores morales, que fundamentan tanto la vida individual como la vida social, predominen entre los hombres. Pero la Iglesia no permanece ajena a tamañas propuestas, hecha desde instancias internacionales, con proyección y consecuencias mundiales. Logra interesar a países del Tercer Mundo.

La prensa informa que «los extremistas islámicos y el Vaticano, se están movilizan- do en contra de propuestas como la planificación familiar, la educación sexual de adoles- centes y la anticoncepción. Ayer mismo un portavoz de la Santa Sede señaló que en El Cairo “no debe hablarse sólo de aborto y contracepción, sino de los problemas de la población y el desarrollo” aunque también dijo que su delegación “hará todo lo posible por el consenso”»<sup>15</sup>.

La pobreza, para la Iglesia, no está *única y solamente* causada por los nacimientos de estos países, los recursos no se agotan *única y solamente* porque los nacidos sean muchos sino que se trata de conocer y denunciar las artes de un neocolonialismo demográfico ca- muflado<sup>16</sup>. El Tercer Mundo quiere hablar más del desarrollo y menos del aborto. Es muy consciente que el 85% de las rentas se generan en donde vive el 20% de la pobla- ción y que el otro 80% de la población ha de vivir con el 15% restante.

Se discute a veces, en nombre de *una* democracia, que la Iglesia católica, con la me- diación del Estado Vaticano, esté en foros internacionales. Pero su presencia es eminentemente moral, social, religiosa y prima sobre la política. Cuestionar su presencia, dudar de su oportunidad, revestirse de rechazos confesionalistas, oponerse a su influencia e im- pedir así, cuantitativa o cualitativamente, la fuerza de la religión, es ideología laicista. Hay titulares y comentarios en los medios de comunicación que no son irrelevantes: «el congreso español de teólogos crítica duramente la postura del Vaticano», «teólogos pro- gresistas acusan al Vaticano de “fundamentalista”», «2.000 teólogos abogan por la ma- ternidad libre y responsable», «teólogos españoles critican la postura del Vaticano en el Cairo»<sup>17</sup>.

Otra muestra: «el Estado Vaticano apenas ha modificado sus posiciones pero sí ha cam- biado de aliados: Estados Unidos en 1984, amplios sectores del islamismo ahora. El Vati- cano ha hecho un esfuerzo extraordinario de movilización contra la conferencia. Según in- siste, los proyectos de la ONU basan su lucha contra la superpoblación en el aborto. En

14 «Pregunta: ¿Es posible seguir promocionando los anticonceptivos sin permiso del Papa? Respuesta: Sí. Ya colaboramos con muchos grupos eclesíásticos de América del Sur, como por ejemplo Brasil, que dis- tribuyen anticonceptivos. Otras Iglesias envían a las mujeres a clínicas para conseguirlos. Pero nuestro peor adversario sigue siendo el Papa». *El País*, 5-9-94.

15 *El Mundo*, 1-9-94.

16 Timothy E. WIRTH «declaró que existe una pequeña minoría de países, entre ellos la Santa Sede, que no tienen interés en el éxito de la Conferencia y que no estiman que la superpoblación sea un problema mun- dial» y Nafis SADIK, Secretaria General de la Conferencia de Población «reconoció que las proyecciones realizadas por la ONU hace 10 años sobre el posible número de habitantes de la tierra en el año 2015 co- metieron un error por exceso de 2.000 millones de personas». *Diario 16*, 5-9-94.

17 *El País*, 9-9-94; *El Mundo*, 10-9-94; *El País*, 11-9-94 y *ABC*, 11-9-93, respectivamente.

realidad es ésta una conclusión injustificada porque el documento preparatorio es contrario a la utilización del aborto como método de planificación, aunque plantea el problema del aborto clandestino como un grave problema de salud pública y respeta las legislaciones existentes que lo admiten, criticando la persecución penal de las mujeres que decidan recurrir a él. Y han hecho causa común con el Vaticano sectores islámicos radicales —y al menos dos estados islámicos, Arabia Saudí y Sudán— que reaccionan principalmente en contra de la reivindicación de un trato igualitario entre sexos y los esfuerzos de buscar una solución a la superpoblación por el método más probado, la educación de la mujer»<sup>18</sup>.

Hay quienes quieren excluir la moral pública del debate y remiten la moralidad o la ética a la exclusiva responsabilidad individual y la reducen a la única voluntad del actor<sup>19</sup>. Incluso justifican superar la ética y evitar la natalidad en beneficio del futuro de la Humanidad. Esos prejuicios excluyen la referencia a cualquier instancia distinta y ajena a los intereses de los que tomen las decisiones políticas y económicas<sup>20</sup>. Contra esa moral egofista «se alzan el descubrimiento de la *propia pertenencia a una comunidad*, y el de que hay seres —los hombres— *en sí*, y no sólo para mí, *valiosos*»<sup>21</sup>.

La CIPD reúne en El Cairo a 20.000 representantes de 182 países, de los 191 que han sido invitados. Para cubrir la información asisten tres mil ochocientos periodistas. En foro paralelo están presentes las ONGs.

Quedaba un 8 por ciento del documento de Nueva York sin pactar. Eran los corchetes puestos por los países islámicos y la Santa Sede al documento. Pero las ONGs, en gran número, están a favor del texto de la CIPD y por tanto enfrentados a los gobiernos árabes y a la Iglesia católica<sup>22</sup>.

18 *El País*, 4-9-94.

19 *Pregunta*: ¿Además de la cultura influye la religión? *Respuesta*: Es importante en caso de que la religión tenga influencia política. Pero aún en la mayoría de esos casos las mujeres les llevan mucha ventaja a los Gobiernos y a la Iglesia. Exigen sus derechos, reclaman que se legalice el aborto y los anticonceptivos. *Pregunta*: ¿Qué opina de la actitud del Papa? *Respuesta*: El hecho de que el Papa estuviera a favor de la prevención anticonceptiva nos sería de gran ayuda. Pero él sigue demostrando su postura rígida en cuanto al tema del matrimonio, del divorcio y de la prevención anticonceptiva». B. KISTER/J. NEUDECK en entrevista a Nafis SADIK, Presidenta (*sic*) del Fondo de Población. *El País*, 5-9-94.

20 Cuando la posición de la Iglesia en la Conferencia de El Cairo no se entiende como superadora y complementaria del individuo, pueden oírse comentarios de esta guisa: «*Pregunta*: ¿Cómo se explica que el Vaticano e integristas musulmanes, a pesar de sus diferencias, coincidan en acusar a la ONU de querer acabar con la familia? *Respuesta*: El problema es que hay que leer más el documento propuesto. Si se hiciera, se hubieran evitado muchos malentendidos porque en él se hace hincapié en el papel de las familias. Familias, al plural, porque en el mundo hay modelos de muy diverso tipo. Eso sí, el documento de la ONU alude a un tipo de familia nueva, más democrática y menos jerarquizada, con igualdad de derechos entre sus miembros con coresponsabilidad en las tareas domésticas. Se trata de un concepto de familia que, en el ámbito islámico, no está tan claro que sea aceptado, pero que yo sí creo que es defendido por la Iglesia católica, al menos por sus comunidades de base». Entrevista a Cristina Alberdi, Ministra de Asuntos Sociales. *El País*, 6-9-94.

21 A. CORTINA: *La moral del camaleón*. Espasa-Calpe. Madrid, 1991, pág. 49.

22 «El Fondo de Población de Naciones Unidas financia el Population Institute, el Population Action Council y el Worldwatch Institute, creados para ofrecer un respaldo "no gubernamental" que jugará un fuerte papel en la reunión de El Cairo». Juan Vicente BOO. Nueva York en «Los análisis de ABC: La población a debate». ABC, 4-9-94. «Es en este tipo de organizaciones donde la ONU ha hallado grandes apoyos para defender tesis como la que asegura que, para frenar la bomba demográfica bastaría con facilitar anticonceptivos a los 120 millones de mujeres en el mundo que quisieran limitar el número de hijos pero no tienen medios para hacerlo». *El País*, 5-9-94.

Hemos visto que en la semántica del documento subyacen las ideologías que en El Cairo van a aparecer, con temeridad y habilidad suma. La inauguración misma plantea abiertamente las disensiones. El Secretario General de la ONU, Butros Gali, pedía «rigor, tolerancia y conciencia» para controlar la explosión demográfica mundial y sus efectos sobre el medio ambiente, ante lo cual «no vamos a permitir —dijo— que se den razones filosóficas, morales o espirituales para que se impongan a toda la comunidad internacional o se bloquee el progreso de la Humanidad».

Con Gro Harlem Brundtland, primera ministra de Noruega, aparece la petición de desdramatizar el Programa de Acción de la CIPD y centrarse en las cuestiones principales: «la moral es hipócrita si se permite que las madres mueran tratando de abortar o que los niños vivan en la miseria». «La moral también consiste en ofrecer a las personas la libertad de elegir» porque «la moralidad se convierte en hipocresía cuando supone aceptar que las madres mueran por embarazos no deseados o abortos ilegales». Su opinión es que «la despenalización del aborto sería la respuesta mínima ante esta realidad para proteger la vida de la mujer».

Benazir Bhutto, primera ministra paquistaní, cambia el rumbo de las intervenciones. Al defender las creencias del Islam en relación con la familia y la moral, afirma que «la familia es la unión santificada por el matrimonio». Deja claro que la planificación familiar no está reñida con el Islam, pero para ello debe ajustarse «a los principios morales establecidos» en esa religión.

El día 6 siguiente, a través del ministro alemán del Interior, la Unión Europea (=UE) presenta una solución de consenso que consiste en que «los individuos y las parejas tengan acceso a la información y a los servicios sobre la salud reproductiva y la planificación familiar», por ello «las políticas sexuales y reproductivas —agregó—, se integran, según el criterio de la UE, en una estrategia global de salud y educación». El Vaticano está inmediatamente atento para responder que no es cuestión de palabras en un lugar o en otro, porque son los principios los que están en juego.

El vice-presidente de los Estados Unidos, Al Gore, tras solicitar y obtener un encuentro privado con la Delegación de la Santa Sede, afirma: «se ilusionan inútilmente quienes piensan que se puede llegar a acuerdos que hagan posible la firma del Vaticano». El día anterior, en un escrito suyo se leía: «no debemos permitir que el notable progreso logrado sea eclipsado por una cuestión de profundas diferencias morales, filosóficas y religiosas». Y también: «todos somos conscientes de que las opiniones sobre el aborto divergen tanto entre las naciones como entre las personas. Hoy hay 173 naciones que tienen leyes que establecen las circunstancias bajo las cuales es permisible el aborto y la manera en la que se restringe»<sup>23</sup>.

Las declaraciones de Al Gore no fueron un buen augurio. «El Vaticano nunca firmó un documento de las cumbres de población anteriores ¿por qué va a hacerlo ahora?» comentaba, contrariado y escéptico. Pero el Vaticano difunde un comunicado de tres páginas e insiste: «una política de población “no es un asunto de cifras, sino de personas”, no quiere el aborto ni acepta los métodos anticonceptivos no naturales. El jefe de la delegación holan-

desa, Nikola Biegman, cuando preside la sesión, explica: «Hemos dado prioridad al aborto para acabar de una vez con los malentendidos y evitar que un punto para nosotros menor provoque una ruptura que arrastre otras cuestiones mucho más importantes»<sup>24</sup>.

En la sala de la CIPD hay un conato de abucheo a la Delegación Vaticana ese mismo día seis<sup>25</sup>. Pero el Vaticano insiste en que no quita los corchetes. Trata de sustituir el descriptor «control de fertilidad» por el de «planificación familiar» pues difieren los contenidos dentro de la aparente inocuidad de las expresiones<sup>26</sup>.

El día siguiente son diecisiete los países que se unen a las propuestas de la Santa Sede para rechazar el texto de la UE. Curiosamente es Irán el país que se alinea con la tesis de la UE. Y el día 8 la Santa Sede, pese a Al Gore, prosigue en sus reparos. Insiste en «la procreación responsable, pero la responsabilidad supone obligaciones y exige disciplina y autocontrol» como su correlato. No se puede privatizar el amor y su conexión con la transmisión de la vida. Por consiguiente, rechaza tajantemente los programas de esterilización<sup>27</sup>.

Pero logra que se rehace tanto el texto del documento preparatorio como las del texto alternativo de la UE. Y ahora es la Santa Sede la que aplaude que el aborto nunca sea considerado como método anticonceptivo y que se abra paso la paternidad responsable. Así sí que apoya los esfuerzos del Programa de Acción que incluye los aspectos de información, de ejercicio de los correspondientes derechos y también los métodos éticos a desarrollar. Tanto suben los humos que ONGs del foro paralelo piden se quite a la Santa Sede su *status* de miembro observador ante la ONU<sup>28</sup>. Pero la Iglesia no retira sus objeciones a la expresión «planificación familiar»<sup>29</sup>. «Naturalmente, esto no cambia el con-

24 *El Mundo*, 7-9-94.

25 «Agotados por las sesiones maratónicas que están imponiendo las tortuosas disgresiones sobre términos semánticos de un único párrafo del documento, varios delegados se desahogaron con pitadas cuando, a última hora del martes, el representante de la Santa Sede frustró de nuevo sus esperanzas de lograr un acuerdo.» *El País*, 8-9-94.

26 El portavoz Vaticano dice que «es emblemático el párrafo 7 sobre la salud reproductiva. Junto con algunos elementos valiosos, contienen la referencia al "derecho de acceder a métodos de regulación de la fertilidad que sean seguros, eficaces, accesibles y aceptables"». Pero recuerda que «en la definición de la OMS el término regulación de la fertilidad" incluye el aborto. De este modo se considera el aborto como una componente esencial de la salud reproductiva». *ABC*, 1-9-94).

27 «Es un hecho comprobado y denunciado muchas veces que las ayudas de algunos gobiernos de países ricos y de muchas organizaciones internacionales a los países "en vías de desarrollo", se ofrecen bajo la condición de que éstos consentían y apoyen una propaganda sistemática de anticonceptivos, de esterilización y de abortos. Es un colonialismo destructivo de valores morales básicos». Elías YANES. *El Mundo*, 4-9-94. «Escalofriantes datos aportados por *International Herald Tribune*: Durante las campañas de esterilización en la India profunda, las colas son tan multitudinarias que las intervenciones quirúrgicas duran 45 segundos. En ese tiempo se introduce un laparoscopio en el abdomen de la mujer, se ligan las trompas de Falopio, y se lava el laparoscopio en agua hirviendo. Cada año son operadas en condiciones parecidas nada menos que 4,1 millones de indias. *El País*, 6-9-94.

28 «El argumento de su petición se basa en "la oposición de la Iglesia católica a los programas internacionales de planificación familiar y control de población". Según los firmantes del comunicado, la Santa Sede contribuye con su posición en esos asuntos al "agravamiento de los problemas de población y al deterioro de la condición de la mujer en muchos países". Con lo que defiende, dice este grupo de ONG, el Vaticano también contribuye a extender el hambre, la malnutrición y la destrucción del medio ambiente".» *Diario 16*, 9-9-94.

29 «En relación con las reservas de algunos países al documento final de la Conferencia, entre los que se encuentra la delegación del Vaticano, la ministra (Cristina Alberdi) afirmó que "La Iglesia mantuvo el tér-

cepto moral de lo que es para nosotros la planificación familiar», precisó el portavoz Vaticano y la Santa Sede dará a conocer su posición final cuando concluya el debate de la Conferencia<sup>30</sup>.

Aunque entre nosotros se informaba que «la Iglesia católica está dispuesta a considerar las ayudas médicas para las mujeres que interrumpen su embarazo, una idea próxima al concepto de aborto seguro manejada por la OMS»<sup>31</sup>.

## FINAL CON ASOMBRO: LAS TESIS DE LA IGLESIA CATOLICA SON «CASI» ASUMIDAS

Los titulares de prensa decían que «el Vaticano y el Islam aprueban con reservas el documento de El Cairo», o «el Vaticano, apoyado por varios países, logra un triunfo en la redacción del párrafo relativo al aborto». Del texto final, resulta eliminada la expresión «otras uniones», es reconocido el derecho a la planificación familiar, el aborto queda fuera de esa planificación. Pero en el tema de las migraciones hay una victoria de la tesis de los países ricos<sup>32</sup>.

Sobre la dotación económica del Programa de Acción se llegó a un acuerdo: dedicarle 77.700 millones de dólares (10,5 billones de pesetas) entre los años 2000 y 2015. De ellos, un 65% aproximadamente se dedicará a la prestación de servicios sociales. Dos terceras partes seguirán siendo sufragadas por la ONU y una tercera parte correrá a cargo de fuentes externas.

En relación con la cooperación internacional al desarrollo del Tercer Mundo, «el hecho de que en la Conferencia de El Cairo no se haya hablado de desarrollo, según Alberdi significa que el tema no ha generado polémica porque todo el mundo está de acuerdo, y quizá eso quiere decir que se va a seguir el plan propuesto»<sup>33</sup>. Un texto importante trataba de financiar los programas sociales en los países subdesarrollados bajo el título de «Veinte por veinte»: los países ricos destinan un 20 por ciento de su ayuda exterior a proyectos de carácter social, como la salud pública, educación, vivienda, etc. y los países destinatarios de esa ayuda deberán aportar el 20 por ciento de su propio presupuesto social a las materias señaladas anteriormente.

mino de planificación familiar en vez de control de la natalidad, como se proponía, dentro de una guerra de matices que ha sido excesiva, buscando continuamente las palabras exactas".» *El Mundo*, 14-9-94.

30 «La delegación vaticana rechaza que "debería hacerse todo lo posible para eliminar la necesidad de abortar", desea suprimir la palabra "necesidad". Tampoco acepta la división entre "aborto seguro" y "aborto peligroso". En su opinión con este término los países occidentales definen al que se práctica con asistencia médica competente. Ni acepta la referencia a "aborto legal". "La irreducible posición de la Santa Sede ha colocado a sus delegados en el ojo del huracán y les ha granjeado numerosas críticas y acusaciones de querer "maniobrar" a países pequeños. Un ministro egipcio manifestó ayer que el Vaticano no entiende el problema de la explosión demográfica porque es un Estado con un crecimiento cero de población" *Diario 16*, 8-9-94. Mñr. Renato Martino, observador permanente ante las NU, jefe de la Delegación de la Santa Sede en la CIPD, presentó estas reservas oficialmente el 13-9-94. Pueden verse en *Ecclesia*».

31 *El Mundo*, 10-9-94.

32 ¿Era ese el «generoso esfuerzo para reducir el escandaloso contraste entre pobres y ricos», que pedía Juan Pablo II en su carta a los Jefes de Estado?

33 *El Mundo*, 14-9-94.

Pero es ahora la UE la que manifiesta «una reserva matizada sobre este principio, sugiriendo que el 20 por ciento debe ser un porcentaje estimativo y que al final de cuentas cada país debe resolver qué sumas aporta a las cuestiones sociales». Porque «la Conferencia no es un Parlamento, todas las decisiones que se adoptan en este marco pertenecen a la categoría de recomendaciones»<sup>34</sup> como indicó el Presidente de la Delegación Española. Esa propuesta se volverá a debatir en otra reunión en Copenhague, en 1995.

La reunificación familiar afecta a más de 125 millones de personas, casi el 2.5 por ciento de la población mundial. Viven fuera de sus países natales, normalmente pobres, y, de ellos, casi 20 millones son refugiados o desplazados a consecuencia, por lo general, de conflictos y guerras<sup>35</sup>.

La CIPD de El Cairo considera el derecho de un emigrante a que sus familiares también sean acogidos en el país de destino. «Como es natural, expresa Arango, el grupo de los 77 (que aglutina a las naciones en desarrollo) favorece este principio mientras que los países de destino, se muestran reticentes.» Termina la crónica con una reflexión del Presidente de la Delegación Española: «en foros como este se refleja lo complicado que es el mundo» (de intereses económicos?)<sup>36</sup>.

«Europa y Estados Unidos lograron que Naciones Unidas cambiara el matiz de este “derecho” y se convirtiera en un “principio” que los estados deben reconocer, algo mucho menos comprometido y nada vinculante. Los países desarrollados arguyeron que “el número de inmigrantes debe decidirlo cada gobierno” según sus políticas internas mediante la fijación de cupos relacionados directamente con las necesidades de mano de obra que existan en sus economías. No obstante, en el texto definitivo sí se menciona la Convención de los Derechos del Niño que se aprobó en 1989, en la que se dice que “los niños tienen derecho a vivir con sus padres”, lo que deja abierta una puerta jurídica a la reagrupación de las familias de inmigrantes. Y es que, precisamente, el objetivo de esta cumbre es que disminuya el crecimiento mundial de la población. Y una de las razones por las que se ha planteado el problema es “la presión de los pobres sobre las fronteras de los ricos”, es decir, la avalancha de inmigrantes del Tercer Mundo que, de seguir aumentando el número de habitantes en los países subdesarrollados como hasta ahora, podrá producirse en el mundo desarrollado»<sup>37</sup>.

Finalmente, las medidas de promoción y de educación de la mujer. Sobre este punto, «en declaraciones a la Cadena SER, Alberdi manifestó que “lo más importante ha sido la firma del documento por todos los países a pesar de las salvvedades del Vaticano” y recordó que el documento aprobado está basado en el derecho de la mujer a regir su propio destino. Sobre la polémica del aborto, la ministra de Asuntos Sociales acusó al Vaticano de llevar a cabo una operación desinformativa durante las jornadas de la Conferencia. “Tanto los representantes de la Iglesia católica como de algunos países islámicos –recordó Alberdi–, estaban cerrados en un principio sobre la idea de que el objetivo de

34 *El Mundo*, 20-9-94.

35 Los brotes xenófobos y racistas amenazan tanto a emigrantes como a receptores y «si no se pone remedio con la aplicación de políticas de cooperación e integración irá en aumento en los próximos años». *Diario 16*, 12-9-94.

36 *El Mundo*, 20-9-94.

37 *El País*, 14-9-94.

la Conferencia de El Cairo era promover el aborto para el necesario control de la natalidad en los países del Tercer mundo”»<sup>38</sup>.

## CONCLUSION

Desaparece la propuesta inicial original: «se insta a todos los gobiernos y a las Organizaciones Intergubernamentales y No Gubernamentales pertinentes a ocuparse de manera franca y directa del aborto que se practica en malas condiciones como un importante problema de salud pública. El texto alternativo presentado por la UE ha fracasado. La novedad del consenso radica en contar con el apoyo tácito de países musulmanes considerados radicales como es el caso de Irán o Bangladesh, que acabaron manifestando su intención de sumarse al consenso. (...) Una de las frases que rechaza la Delegación Vaticana dice que “debería hacerse todo lo posible para eliminar la necesidad de abortar”. La Santa Sede desea suprimir la palabra “necesidad” y tampoco acepta la división entre “aborto seguro” y “aborto peligroso”. En su opinión no existe el primero, término con el que los países occidentales definen al que se practica con asistencia médica competente. Igualmente, el Vaticano no acepta la referencia a “aborto legal”. La irreductible posición de la Santa Sede ha colocado a sus delegados en el ojo del huracán y les ha granjeado numerosas críticas y acusaciones de querer “maniobrar” a países pequeños. Un ministro egipcio manifestó ayer que el Vaticano no entiende el problema de la explosión demográfica porque es un Estado con un crecimiento cero de población»<sup>39</sup>.

No se puede revestir de seriedad y de competencia científica la ideología que afirma cómo «el Vaticano tomó un previsto protagonismo al entretener la conferencia con una falsa y entorpecedora disputa sobre el aborto (...) (Falsa) a pesar de que la mayoría de los países se avinieron a introducir algunos retoques semánticos a dicho texto, el Vaticano y algunos países católicos de su órbita mantuvieron su reserva contra este apartado. Y entorpecedora porque el largo debate sobre el aborto restó tiempo para analizar como se merecía el incómodo problema —para los países ricos— de las políticas migratorias y propició que quedaran en el aire los compromisos económicos con las políticas educativas y de desarrollo»<sup>40</sup>.

Cuesta trabajo reconocer que «lo más insólito es que el Vaticano ha influido más que ninguna otra delegación sobre el texto que se aprobaba ayer. El documento definitivo limita el derecho a un aborto seguro “a los países en que esa práctica no contradice la ley vigente?”»<sup>41</sup>. Pero es que «la Conferencia ha demostrado cómo las creencias y valores religiosos todavía pesan en las sociedades y cómo las distintas religiones entienden los problemas económicos, sociales y humanos que afronta la comunidad mundial»<sup>42</sup>.

38 *La Información de Madrid*, 19-9-94.

39 *Diario 16*, 8-9-94.

40 «Editorial». *El País*, 18-9-94.

41 *El Mundo*, 20-9-94.

42 *Diario 16*, 14-9-94.

Pienso que la Iglesia católica, en la persona del Papa, quizá se haya ganado la portada de la revista *Times*, como reconocimiento agradecido, por haber estado a favor de la Humanidad en la «batalla de El Cairo» que sólo he esbozado.

## BIBLIOGRAFIA

- BERNA QUINTANA, Angel et alii: *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Col. «BAC-maior», 43. Biblioteca de Autores Cristianos-Fundación Pablo VI. Madrid, 1993. XXXIV-814 págs.
- BROWN, Lester: *Situación en el mundo*. Emecé. Barcelona, 1992.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Los católicos y la defensa de la vida*. «Cien cuestiones y respuestas». Conferencia Episcopal Española. Comité para la defensa de la vida. PPC. Madrid, 1991.
- CONSEJO DE EUROPA: *Present demographic development in Europe*. 1993.
- FAMILY CARE INTERNATIONAL: *Acción para el siglo XXI: Salud y derechos reproductivos para todos*. 588 Broadway, Suite 503, New York. NY 10012. 53 págs.
- GAFO, Javier: *El aborto ante la conciencia y la ley*. PPP. Madrid, 1982.
- GALINDO GARCÍA, Angel. (ed.). *La pregunta por la ética*. «Ética religiosa en diálogo con la ética civil». Universidad Pontificia. Salamanca, 1993.
- JUAN PABLO II. *Familiaris consortio*. BAC. Madrid, 1994.
- *Carta a las familias*. «Año Internacional de la Familia». BAC. Madrid, 1994.
- LOPEZ AZPITARTE, Eduardo: *Fundamentación de la ética cristiana*. San Pablo. Madrid, 1983.
- MURDOCH, William W.: *La pobreza de las naciones*. «La Economía política del hambre y de la población». Fondo de Cultura Económica. México, 1984.
- NACIONES UNIDAS: *Estado de la población mundial*. 1993.
- Población, migración y desarrollo en el decenio de 1990.
- *Estado de la población mundial*. «Opciones y responsabilidades», 1994.
- *Causas demográficas y consecuencias del envejecimiento de la población*, 1992.
- Once grandes mensajes*. BAC. Madrid, 1992.
- OVERBEEK, Johannes: *Historia de las teorías demográficas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1984.
- PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARUM: *Popolazione e risorse*. «Rapporto». Vita e Pensiero. Milano, 1994.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA: *Evoluciones demográficas: dimensiones éticas y pastorales*. Col. «Documentos», 10. PPC. Madrid, 1984.
- TOSO, Mario: *Famiglia, lavoro e società nell'insegnamento sociale della Chiesa*. LAS. Roma, 1994.

# *Sociedad civil y moral pública*

JOSE ROMAN FLECHA ANDRES\*

De pronto, la ética parece haberse puesto las nuevas ropas de gala de la Cenicienta. Tras bastantes años de desprestigio social e intelectual, todo el mundo la reclama para que presida la fiesta social.

Su desprestigio de antes se debe a muchas causas bien conocidas. La caída de la metafísica en la que se apoyaba. Su propia incapacidad para evitar las grandes calamidades político-sociales que han ensombrecido los dos últimos siglos. Su aparente divorcio respecto a la racionalidad en boga para unirse a un sermonarismo apresurado y complaciente.

Ocurre que la modernidad se había pretendido construir sobre las bases de la moral racional. Caído el Antiguo Régimen, las banderas de la revolución llevaban bordado un lema profundamente ético: «libertad, igualdad, fraternidad». Ya se sabe lo que ha dado de sí promover en Occidente una libertad sin igualdad. Y se sabe a qué horrores arrastró en el Oriente europeo la imposición de una igualdad sin libertad. El tercer postulado, el de la fraternidad, parece no haber motivado aún su revolución. Aun antes de que pretenda convertirse en operativo, muchos ya tratan de olvidarlo o, al máximo traducirlo reductivamente por el ideal de la «solidaridad».

El mundo moderno intentó ardentemente una cruzada ética secular. No se puede decir que todos los resultados fueran desastrosos. Sin embargo, parece que la negación del Absoluto ha conducido a la afirmación de demasiados «absolutos», contrapuestos entre sí: la Nación, la Raza, el Estado, el Capital. Nuevos dioses que, a la larga, han exigido adoración y sacrificios. También sacrificios humanos.

Por lo que se refiere a España, tal proceso de secularización de la ética —como de la política y de la cultura, en general— ha llegado con un cierto retraso. El reino de España, como antes los diversos reinos peninsulares, aun con breves paréntesis, había sido expresamente confesional durante casi catorce siglos. La ética venía determinada por la religión. Pero también aquí había de llegar la era de un pluralismo secular. La gran cuestión es cómo se ha articulado en ese ambiente nuevo la transmisión de los valores morales.

## 1. COMUNICACION DE VALORES Y PLURALISMO

Para comenzar habría que afirmar la *indispensabilidad* de la transmisión de los valores éticos en la sociedad. Nunca cabe ignorar la necesidad de que una generación trans-

---

\* Catedrático de Teología. Universidad Pontificia de Salamanca.

mita valores morales a las generaciones siguientes. En este terreno no cabe una ingenua neutralidad, bajo la disculpa de la no beligerancia. Si no decidir es una de las formas más dramáticas de decidir, no prestarse a esa comunicación axiológica significa haber optado por la peor forma de comunicación.

Nuestra sociedad transmite y potencia innegables valores éticos. Son muchas las ocasiones en las que un programa educativo o de comunicación reúne a personas que comparten intereses comunes y transmiten una determinada cosmovisión y una cierta antropovisión. Y, si esto es cierto en cuanto a la forma, también lo es por lo que se refiere al contenido específico de los programas educativos e informativos, que inevitablemente ofrecen información y pistas de formación valórica.

Es cierto, por otra parte, que la oferta de valores ha de tener en cuenta la situación de pluralismo sociocultural y religioso en que vive el mundo contemporáneo.

### 1.1. Un signo de los tiempos

El pluralismo es, sin duda, uno de los signos más llamativos de nuestro tiempo.<sup>1</sup> Las dimensiones de la aldea planetaria se han estrechado y, para bien o para mal, todos nos encontramos mucho más cerca los unos de los otros de lo que hubieran imaginado nuestros abuelos.

El tema del pluralismo es multifacético y, como tal puede ser considerado desde muchos puntos de vista. Parece que siempre y necesariamente termina por convertirse en un problema ético. Es más, se diría que el pluralismo no se hubiera convertido en un motivo de problematicidad si no fuera, al mismo tiempo, reflejo de una diversidad de comportamientos morales y de valoraciones axiológicas.<sup>2</sup> El pluralismo, en cuanto asunción de parámetros diversos de comportamiento, se convierte a su vez en criterio de plausibilidad de conductas diversas y hasta contrastantes.

Diversos estudios recientes sobre los valores vigentes en nuestra sociedad han puesto de relieve el diverso grado de aprobación o rechazo que determinados comportamientos morales reciben de nuestros conciudadanos.<sup>3</sup>

El pluralismo moral, sin embargo, no es un fenómeno exclusivamente contemporáneo, al menos en cuanto a la facticidad se refiere. Todos los pueblos han contado con individuos o con pequeños grupos que no sólo se comportaban de una forma diferente a la socialmente establecida y admitida, sino que hasta tenían y manifestaban la pretensión de modificar las normas sancionadas por la tradición o por la costumbre.

Hay un comportamiento «para-normado» que nace posiblemente de la indiferencia ante las normas, del interés y la comodidad. Pero hay también un disenso entusiasta que trata de hacerse ver y reclama una cierta infalibilidad y plausibilidad. Ahí surge la pre-

---

1 Ver más ampliamente J. R. FLECHA: «Pluralismo en el ámbito de la ética y de la teología moral», en Instituto Superior de Pastoral, *Pluralismo y comunión en la Iglesia*, Estella, 1994, 121-152.

2 Cf. S. MOSSO: «Tolerancia y pluralismo», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992, 1770-1782.

3 Cf. F. ANDRES ORIZO: *Los nuevos valores de los españoles*, Madrid, 1991.

gunta por unos mínimos de comportamiento que configuren los ideales éticos de la comunidad de pertenencia. La cuestión alcanza hoy al contenido categorial de las normas morales y, antes aún, a la objetividad misma de las valoraciones axiológicas.<sup>4</sup>

Es ahí donde hoy se sitúa la cuestión del pluralismo moral.<sup>5</sup> Pero quizá sea ahí donde siempre se situaba. De hecho, todas las crisis éticas venían motivadas por los cambios, tanto diacrónicos como sincrónicos, acaecidos en la percepción, realización, promoción, educación y evaluación de una preasumida bondad ontológica que se presumía tan inmutable como sus hermanas la verdad y la belleza.

Olvidada aquella ilusión, por obra y gracia de las diversas revoluciones que, a partir del Renacimiento, han entronizado a la Antropología en el sitio antes ocupado por la Ontología, y desvelada la tan denostada «falacia naturalista», por fuerza habían de quedar abiertas las puertas a un pluralismo ético que para unos es lamentable como dato fáctico y para otros es propugnable como ideal utópico y liberado.<sup>6</sup>

Pues bien, en este panorama, la sociedad entera, y especialmente los centros difusores de cultura, como la Universidad y los medios de comunicación, deberían reivindicar con fuerza el derecho a ofertar algunos valores éticos que encuentran la razón para su aceptabilidad precisamente en el mismo pluralismo cultural y ético de la sociedad.

## 1.2. Pluralismo y tolerancia

En realidad, el pluralismo moral, como el doctrinal por otra parte,<sup>7</sup> responde a la cultura de la individualidad y a la reivindicación de la autonomía moral. Si bien se mira, tras esta cuestión se agazapa la más aguda pregunta sobre el significado de la conciencia moral. La cultura de la modernidad pareció en cierto modo reivindicar para la misma conciencia la majestad de la autonomía, aun dejando a veces de lado la referencia a una normatividad ontológica que podía ofrecerle a la vez seguridad y capacidad para un diálogo ecuménico.<sup>8</sup>

En consecuencia, el pluralismo moral se ha presentado, en los individuos y en las comunidades, como originado por la necesidad de pertinencia social, por una parte, y por la necesidad de la afirmación de la propia identidad por otra.

De todas formas, en la universidad y en los medios de comunicación, al igual que ocurre en la calle, tanto el pluralismo como la intolerancia son temáticos y axiológicos,

---

4 Cf. R. GINTERS: *Valori, norme e fede cristiana*, Roma 1982; J. M. MENDEZ: *Valores éticos*, Madrid, 1985 (2.<sup>a</sup> ed.).

5 Cf. D. CAPONE: «Il pluralismo in Teologia Morale», en *Rivista di Teologia Morale*, 6 (1974), 477-490; Ch. E. CURRAN: «Il pluralismo nella Teologia Morale cattolica», en *Rivista di Teologia Morale*, 8 (1976), 311-332.

6 Con todo, se vuelve a apelar a una «ley natural», ciertamente reformulada: cf. P. COLIN (ed.): *De la Nature. De la Physique classique au souci écologique*, París, Beauchesne, 1992; E. FUCHS-M. HUNYADI (eds.): *Ethique et Natures*, Genève, Labor et Fides, 1992.

7 Cf. K. RAHNER: «El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia», en *Concilium*, 46 (1969), 427-448.

8 Cf. L. VERECKE: «Autonomie de la conscience et autorité de la loi. Jalons d'histoire: St. Thomas, averroísmo, G. d'Ockham, F. Suarez», en *Le Supplement*, núm. 155 (1985), 15-27. Todo el número es interesante para este tema.

es decir, ejercen una función selectiva tanto sincrónica como diacrónica, con relación a los valores morales prioritarios. Nada tiene de extraño que los educadores y los comunicadores sociales que invocan la necesidad del pluralismo en materia sexual se muestren intransigentes en materia social, o viceversa. Esta diferencia de sintonías no deja de desvelar los criterios de la selección axiológica.

Si tal pluralismo es excluyente y combativo frente a la diversidad apreciativa, tampoco parece legítimo un pluralismo que apoya su tolerancia dogmática en el escepticismo o en el relativismo universales, en el «todo vale» de los postulados postmodernos, en una época marcada por el crepúsculo del deber.<sup>9</sup> «En esta hipótesis no habría fundamento para la tolerancia y no quedaría en la comunidad humana ningún punto de referencia último fuera de la imposición de la voluntad del más fuerte.»<sup>10</sup> No sé si se ha considerado suficientemente la tentación que el relativismo ético supone para el ejercicio de los absolutismos.

## 2. UNA OFERTA DE VALORES

Nuestra sociedad ha logrado separar con bastante cinismo las responsabilidades atribuibles a la moral privada de los compromisos inherentes al compromiso público, sea éste político o financiero, educativo o profesional en general.<sup>11</sup>

No se puede afirmar que la sociedad contemporánea está totalmente desprovista de valores éticos.<sup>12</sup> Sin embargo, según la apreciación vigente, habría valores morales de alcance público y valores morales de ámbito privado. Parece casi un dogma, bastante ingenuamente admitido, que el ámbito de la moralidad privada es intangible e incontrolable, ya sea por los directores espirituales del comportamiento humano ya sea en general por la opinión pública.

Un curioso reduccionismo ha dado en encerrar bajo ese epígrafe de «moralidad privada» los comportamientos relativos al culto y la profesión religiosa y algunas cuestiones vinculadas a la sexualidad y a la defensa o amenaza de la vida, con tal que no parezcan interferir con los derechos ajenos. Por aludir a los términos usados en estos últimos años por los estudiosos de la Bioética, se diría que, en esos terrenos, se considera que ha de primar el principio de autonomía sobre el principio de beneficencia o el de justicia.

9 G. LIPOVETSKY: *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, París, Gallimard, 1992. Recuérdese su obra *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard, 1983 (trad. esp. *La era del vacío*, Barcelona, 1986).

10 S. MOSSO: «Tolerancia y pluralismo», 1777.

11 Sería interesante analizar las diferentes valoraciones que los ciudadanos dan a comportamientos considerados privados o manifiestamente públicos. Véase, por ejemplo, la encuesta española correspondiente a un amplio proyecto europeo: F. ANDRÉS ORIZO: *Los nuevos valores de los españoles*, Madrid, SM, 1991. P. GONZÁLEZ BLASCO-J. GONZÁLEZ-ANLEO: *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid, SM, 1992.

12 J. R. FLECHA: «Presencia de valores religiosos y cívicos en nuestra sociedad», en Fundación Independiente, *II Jornadas sobre la vertebración de la sociedad española* (Salamanca, 28-29 de octubre de 1993), Madrid, 1993, 97-112.

## 2.1. Moralidad pública y privada

Si comenzamos refiriéndonos a la *moralidad pública*, se diría que los criterios de discernimiento parecen haberse en cierto modo embotado. Los ejemplos están en la calle y en la prensa de cada día.<sup>13</sup> La evaluación social del comportamiento público se ha revelado excesivamente amplia en cuestiones relativas a la aplicación de la ley a favor de grupos privilegiados por el poder, la distribución social de los bienes, al empleo y despilgarro de los recursos públicos, a la distribución de la riqueza común entre las diversas autonomías y, en muchos casos, incluso al respeto de la salud pública y aun de la vida humana. El descubrimiento de organizaciones antiterroristas, presuntamente amparadas por la tutela del Estado, denota un gravísimo deterioro de la moralidad pública.

En múltiples ocasiones, la moralidad así llamada «privada» parece discurrir por un camino, mientras que la moralidad pública sigue derroteros completamente dispares. Sólo en momentos de especial gravedad, en que tal esquizofrenia resulta escandalosa o abiertamente criminal, la sociedad parece reaccionar ante tal dicotomía.

Pero el escándalo explota de forma más bien esporádica y selectiva, manipulada con frecuencia, tanto por los órganos del poder cuanto por los que intentan una oposición libre y «por libre». Una misma acción suscita escándalo en unos casos, mientras deja indiferente a la opinión pública en muchos otros, como se ha podido observar en situaciones de enriquecimiento abusivo, de explotación de menores, de secuestros y atentados terroristas, de brotes de xenofobia, etc.

Más preocupante aún parece la situación cuando ni siquiera estalla el escándalo. Los estudiosos de la estructura funcional del escándalo han subrayado lo que éste significa en cuanto herida y amenaza para las convicciones y amenazas tanto de los individuos cuanto de los grupos sociales especialmente desprotegidos. En los «momentos escandalosos», éstos se encuentran enfrentados con un riesgo especialmente disturbador para su existencia y, en consecuencia se ven forzados a tomar una posición tensa y defensiva contra esa perturbación de su esquema axiológico y de su vida significativa.<sup>14</sup>

El problema se hace especialmente agudo, cuando constatamos que ni los individuos ni los grupos sociales ni la opinión pública sufren escándalo aparente ante la violación de los que deberían ser los valores que vertebran su existencia personal y comunitaria. Se podría decir que lo escandaloso es entonces que no surja siquiera el escándalo en el seno del tejido social. La persona habría perdido el pudor, que no es un signo de la ñoñería del asustadizo, sino de la rebeldía de quien se siente maltratado y sometido a un reduccionismo despersonalizador. Tanto la persona como el grupo habrían permitido que se desconectasen las señales de alarma que habrían de detectar las posibles violaciones de su propia intimidad.

Como bien ha explicado Parsons, los medios de comunicación y las instituciones que crean las vicencias determinan constantemente los «factores de control», que son funda-

---

13 Con motivo de la publicación del documento episcopal *La verdad os hará libres* y del escándalo que suscitaron sus críticas proféticas, fue interesante la obra de J. M. VAZQUEZ y A. GARCIA GOMEZ: *La moralidad pública a debate*, Madrid, 1991.

14 Cf. W. MOLINSKI: «Escándalo», en *Sacramentum mundi*, 2, 643.

mentalmente los sistemas de valores que tratan de mantener las estructuras culturales institucionalizadas. Tales medios de influencia ofrecen, de hecho, una censura axiológica, a veces ostentosa, que se realiza a costa de la despersonalización del individuo, como ha apuntado Habermas.<sup>15</sup> De esa forma resulta bastante difícil, al menos a corto plazo, el cambio de las estructuras normativas, jurídicas o penales, que configuran los cauces mínimos de moralidad permitidos por la sociedad en un determinado momento histórico.

La universidad es acusada con frecuencia de vivir de espaldas a los problemas éticos que preocupan a las personas individuales y a la deformación axiológica que llega a constituir un verdadero pecado estructural, como afirmaba el *Documento de Puebla* y finalmente admitiría la Doctrina Social de la Iglesia en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Es cierto que la universidad ha sido manipulada hasta extremos inconfesables y que la disminución de los programas humanísticos ha llevado a una lamentable pérdida de reflexión sobre los valores humanos. Pero es imprescindible que haga suyas las preocupaciones de la sociedad en la que se inserta y para la que prepara a las personas responsables del futuro. Es indispensable que se mantenga como vigía de los valores más humanizadores cuando éstos parecen haber sido olvidados por la misma sociedad.

## 2.2. Normas y valores morales

Esta consideración nos lleva, por otra parte, a fijar nuestra atención en el papel que con referencia a la moralidad juegan precisamente las *instituciones normativas o coercitivas*.

En otros tiempos la identificación de la verdad, de la belleza y del bien moral con la realidad era un dogma metafísico admitido por todos. La oscilación pendular hacia el subjetivismo, tan propia de la modernidad, habría de sustituir la afirmación de la verdad con la pregunta por la certeza, los juicios sobre la belleza con las disquisiciones sobre el gusto, el discernimiento sobre la bondad con la evaluación de las apetencias y las conveniencias. La fundamentación del valor ético y del deber moral,<sup>16</sup> que sin duda es el problema clave de la moralidad, ha pasado, en consecuencia, o bien al ámbito del espontaneísmo y el subjetivismo o bien al de las vigencias sociales.<sup>17</sup> Vigencias que pueden ser determinadas tanto por el análisis de las opciones mayoritarias, por muy aproximativo que sea el método eurístico, o por la determinación positiva de las leyes.

No es extraño que una de las preguntas más urgentes, tanto en la filosofía como en la teología y en el magisterio reciente de la Iglesia, sea precisamente la cuestión por la verdad fundante.<sup>18</sup> Y tampoco es extraño que en nuestros tiempos, de apelación al pluralis-

15 C. M. KORFIAS: «Opinión pública», en *Diccionario de Sociología*, Madrid, 1986, 1186-1199; A. BENITO (ed.): *Diccionario de ciencias y técnicas de la comunicación*, Madrid, 1991; J. HABERMAS: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, 1982.

16 L. RODRIGUEZ DUPLA: *Deber y valor*, Madrid-Salamanca, 1992.

17 Cf. A. LEONARD: *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, París, 1991, esp. 123-248: «L'essence de la valeur morale et la norme de la conscience morale».

18 Véase la tesis doctoral de F. GRUBER: *Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit*, Innsbruck-Wien, 1993. El puesto que alcanza la verdad en la encíclica de Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, ha sido

mo axiológico y legal, la pretensión de la verdad se perciba con frecuencia como antide-mocrática y totalitaria.

Esa equiparación de lo bueno con lo legalmente permitido o impuesto no es de reciente adquisición, como se sabe. Pero, en este momento de desamparo ontológico, y más específicamente antropológico, el comportamiento pretendidamente ético y aun el mismo juicio moral reflejo apelan a él con renovado fervor, en la pretensión plausible, de articular una ética civil a prueba de subjetivismos.<sup>19</sup>

### 3. LA CUESTION DE LA ETICA CIVIL

Estando así las cosas, es inevitable la apelación a una ética civil, común a creyentes y no creyentes, que aproveche los hallazgos y conquistas de la secularización en un mundo pluralista.

La cuestión de su posibilidad, su papel y sus límites no es irrelevante con vistas a la posibilidad de la misma fundamentación de la ética.<sup>20</sup> Es importante también para el repensamiento diario de la convivencia. De hecho, ha merecido, por parte del Episcopado español, unas palabras que suponen un toque de atención ante un uso minimalista de esa apelación:

«Esto no significa que el diálogo del mensaje moral cristiano con otros modelos éticos deba pretender el establecimiento de unos "mínimos" comunes a todos ellos a costa de la renuncia a aspectos éticos fundamentales e irrenunciables. Por parte de los católicos sería, además, un error de graves consecuencias recortar, so capa de pluralismo o tolerancia, la moral cristiana diluyéndola en el marco de una hipotética "ética civil", basada en valores y normas "consensuados" por ser los dominantes en un determinado momento histórico...»<sup>21</sup>

Dicho esto, no parece fácil ponerse de acuerdo sobre el mismo contenido semántico que se ha de atribuir a la expresión «ética civil». Mientras que para algunos parece reducirse a la laudable postulación del *civismo* como comportamiento socialmente aceptado, para otros se refiere a una especie de código deontológico profesional. Para algunos, la «ética civil» se presenta abiertamente como un esquema normativo, contrario y opuesto a cualquier vestigio de monismo moral de raíz teológica, mientras que para otros la ética civil no sería otra cosa que la convergencia de las exigencias mínimas aceptables en

---

anticipado por su discurso en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, por las encíclicas *Redemptor hominis*, *Redemptoris missio*, *Centesimus annus* y por otras intervenciones pontificias.

19 Cf. A. DOMINGO MORATALLA: «Ética civil: aspectos filosóficos», en M. VIDAL (ed.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, 1992, 269-278.

20 A. CORTINA: «Modelos éticos y fundamentación de la ética», en *La pregunta por la ética*, 41-56; cf. J. R. FLECHA: *Teología moral fundamental*, Madrid, 1994, 139-143.

21 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La verdad os hará libres* (20 de noviembre de 1990), 49. Conviene leer todo el número.

una sociedad plural a partir de las diversas y variadas cosmovisiones coexistentes y confluyentes.<sup>22</sup>

### 3.1. Ética civil como ordenamiento legal

Si por ética civil se entiende un mínimo axiológico consensuado y regulado por la legislación para que la sociedad plural pueda funcionar de forma no sólo pragmática sino humana, la fe cristiana no puede ni debe mostrar reticencias a su llegada. Es más, la misma fe exige a los creyentes un compromiso decidido en el diálogo para establecer esas pautas de comportamiento y para articular legalmente tales valores.<sup>23</sup>

No es sólo la apelación a una historia que es maestra de la vida; es una consecuencia de la misma fe y de la «caridad política» la que impulsa a los cristianos a hacerse presentes, tanto en el terreno estrictamente político cuanto en el de la reflexión teológico-práctica, en el proceso de entendimiento sobre los mínimos indispensables para el ordenamiento de la sociedad plural.

En realidad, los problemas no son tanto teóricos como prácticos. De hecho, la «ética civil» que se propone en la normativa positiva ha contribuido a superar algunas dificultades que parecían previamente insalvables y ha favorecido la creación de un Estado de derecho, donde las personas puedan reivindicar sus derechos.

Pero, también de hecho, la «ética civil» que se propone a la sociedad es frecuentemente reductiva. Parcela del ser humano, bien en su dimensión psicossomática, bien en su dimensión dialógico-social, como si fuera pura individualidad, ajena al grupo, o pura grupalidad que agobia el desarrollo personal individual.<sup>24</sup>

La insistencia de los medios de educación y comunicación, en ofrecer contenidos hirientes para la sensibilidad moral de los ciudadanos, en presentar una visión de la sexualidad deleznablemente reductiva, en presentar como normales los modelos del enriquecimiento fácil y la corrupción, en manipular la opinión pública en temas tan dramáticos como el aborto o la eutanasia no se habría podido llevar a cabo sin la complicidad —al menos por omisión— de los poderes del Estado.

22 A. DOMINGO MORATALLA: «Ética civil. Aspectos filosóficos», en o. c., donde recoge la descripción ofrecida por P. Laín Entralgo: «(Aquella que) cualesquiera que sean nuestras creencias últimas (una religión positiva, el agnosticismo, el ateísmo), debe obligarnos a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenecemos: una entidad profesional, una ciudad, una nación unitaria, o, como empieza a ser nuestro caso, una nación de nacionalidades o regiones. Sin un consenso tácito entre los ciudadanos acerca de lo que sea esencialmente esa perfección, la moral civil no parece posible.»

23 El *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2235-2243, ha recogido la doctrina clásica de la Iglesia sobre la colaboración de los cristianos al bien común y sobre la necesaria «resistencia» contra los ordenamientos legales que no respondan al bien común y, en último análisis, a la verdad última del ser humano y de la comunidad humana.

24 Entre otras disposiciones legales, se podría pensar en la Ley 35/88 (22 de enero de 1988; «BOE» de 24 de noviembre de 1988), en la que se ofrece explícitamente una especie de descripción de la ética civil que resulta excesivamente sociológica: cf. J. R. FLECHA: «Ética y fe cristiana», en *La pregunta por la ética*, 186-187; M. J. FRANCÉS: *España 2000 ¿cristiana?*, Madrid, 1990; INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL: *La Iglesia en la sociedad española*, Madrid, 1990; L. LAVILLA: «El hecho religioso en la elaboración de la Constitución», en *XX Siglos*, 8 (1991) 40-49; F. SEBASTIAN: «La Iglesia en el Estado aconfesional», en l. c., 50-64.

### 3.2. Ética civil como ley natural

Con frecuencia se ha reducido lo ético a lo permitido por las leyes. Ocurre, sin embargo, que, a pesar de todas las cautelas, las leyes se revelan con mucha frecuencia como incapaces de orientar a los hombres y las sociedades hacia un comportamiento realmente responsable.<sup>25</sup>

En esa situación, la «ética civil» constituye la apelación a lo más valioso, libre y liberador de las conciencias ciudadanas. Sería una voz profética que, nacida desde la profanidad, se levanta en defensa de la sacralidad del ser humano y de la vida en general. Llegamos a ese punto, en el que se juega la reivindicación de lo más insobornable y, a la vez, lo más universal y primario del ser y la dignidad de los seres humanos. En ese momento se apela a una «ética civil» entendida en términos que evocan la dignidad y verdad última de lo humano:

«La ética civil pretende realizar el viejo sueño de una moral común para toda la Humanidad. En la época sacral y jusnaturalista del pensamiento occidental, ese sueño cobró realidad mediante la teoría de la “ley natural”. Con el advenimiento de la secularidad y teniendo en cuenta las críticas hechas al jusnaturalismo, se ha buscado suplir la categoría ética de la ley natural con la de ética civil. Esta es, por definición, una categoría moral secular.»<sup>26</sup>

No hace falta insistir en que, tampoco en esta segunda acepción, la ética civil habría de esperarse en principio la enemistad de la moral y de la fe cristiana, que busca, como ella, un fundamento para la defensa de la dignidad del ser humano.

Tan importante como la afirmación de la autonomía del mundo creado y sus estructuras es para el Concilio Vaticano II la reivindicación de una ley moral, previa a las determinaciones humanas y, por tanto, capaz de vincular las conciencias de todos los hombres, creyentes o no creyentes (GS 16), a todos los hombres y a todos los grupos sociales (DH 7b).

En su primera encíclica afirmaba Juan Pablo II que «aunque por caminos diversos, la más profunda aspiración del espíritu humano está dirigida en una única dirección, tal como se expresa en la búsqueda de Dios y al mismo tiempo en la búsqueda, mediante la tensión hacia Dios, de la plena dimensión de la Humanidad, es decir, del pleno sentido de la vida humana».<sup>27</sup>

Por otra parte, el *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma expresamente que los diez mandamientos nos enseñan la verdadera humanidad del hombre, en cuanto que «ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto indirectamente, los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana».<sup>28</sup>

25 J. R. FLECHA: «Legalidad y ética en la sociedad actual», en *Documentación Social*, 76 (1989), 11-32.

26 M. VIDAL: *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*, Estella, 1992, 60. Ese capítulo había ya aparecido en su obra *Ética civil y sociedad democrática*, Bilbao, 1984, 11-37. Véase también su obra *Moral de actitudes*, I, 5.ª ed., Madrid, 1981, 135-75.

27 JUAN PABLO II: *Redemptor hominis*, 11.

28 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2070. La referencia de los mandamientos a esa ley natural, que «no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios» se encuentra también en la encíclica *Veritatis splendor*, 12.

La encíclica *Veritatis splendor* se detiene ampliamente en afirmar la posibilidad y necesidad de una «ley natural», que, si bien para el creyente es reflejo de la voluntad eterna de Dios, puede ser entendida de forma secular como el movimiento de la razón que inclina a los seres humanos a los actos y fines «que les convienen», según su propia verdad ontológica.<sup>29</sup>

En consecuencia, la ética civil no tiene por qué presentarse como anticristiana ni aun como antirreligiosa, aunque trate de subrayar su autonomía en el seno de la sociedad plural. Pero tampoco la ética cristiana ha de presentarse como una cruzada de salvación respecto a la pretendida irredención de la ética civil.<sup>30</sup>

Si el ser humano es el fundamento de la moralidad, la ética racional tendrá que formular unos principios de comportamiento comunes para todos los hombres, pero tendrá que realizar siempre un trabajo de desentendimiento respecto a las presiones ideológicas y a otras manipulaciones interesadas, por las que la racionalidad ética se siente con frecuencia hipotecada:

«Mal se avienen las presuntas estructuras universalistas de la conciencia moral individual y social con la realidad del *corporativismo* o el *feudalismo* en que vivimos y que consiste en jurar fidelidad a un grupo que se compromete a sacar el propio interés adelante.»<sup>31</sup>

La ética racional tendrá que agudizar su limpia intuición para tratar de captar una serie de valores éticos sobre los que deberá fundarse la actividad libre del ser humano.

En esta búsqueda, y teniendo en cuenta el proceso histórico y cultural de la peripecia humana, colaboran con la razón humana todas las ciencias humanas, además de la virtud de la prudencia, tan subrayada por la moral tomista.

Ante la cultura secular y humanista de hoy, la razón deberá formular una exigencias de comportamiento de alcance universal y con pretensión de validez para todos los hombres, fundamentada en las fuentes propias con que cuenta la ética humana.<sup>32</sup>

#### 4. PRIORIDAD DE VALORES

En esta situación de secularidad y pluralismo, habría hecho falta un esfuerzo común para establecer unas bases mínimas de consenso sobre el comportamiento deseable por la comunidad.

29 JUAN PABLO II: *Veritatis splendor*, 42-44, donde se remite a Santo Tomás (*S. Th.*, 1-2, 90, 4, ad 1; 91, 2; 93, 1), a San Agustín (*Contra Faustum*, 22, 27: PL 42, 418), al Papa León XIII (*Libertas praestantissimum*), al Concilio Vaticano II (*GS* 17; *DH* 3) y, por fin, al *Catecismo de la Iglesia Católica* (1955). La encíclica prefiere hablar de «la verdad de la creación» (VS 41).

30 Estos puntos han sido más ampliamente explicados en J. R. FLECHA: «Ética y fe cristiana», en A. GALINDO (ed.): *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, 1993, 183-195.

31 A. CORTINA: *Ética mínima*, Madrid, 1986, 165. Es curioso comprobar cómo la misma autora afirma que las «parcelas de racionalidad son incapaces de instaurar un orden moral universal, en el que poder racionalmente esperar», o. c., 221.

32 Esta insistencia en la ética racional en modo alguno trata de prejuzgar lo que de más interesante tiene la pretensión postmoderna de subrayar también la emotividad y creatividad del ser humano.

La invasión del Estado en todos los ámbitos de la vida civil ha desarmado a las instituciones intermedias y ha invadido el terreno mismo de la educación.

Pero, ya que así lo habían decidido los gobernantes, deberían haber instituido unos cauces adecuados para la educación ética de los ciudadanos. Las experiencias reales establecidas han sido lamentables. Queda encendida una esperanza en las posibilidades orientativas de los llamados «ejes transversales», previsto por la reforma educativa. Por de pronto, los esquemas ofrecidos para su actuación no son demasiado convincentes, sobre todo a causa de su reductivismo.

De todas formas, nos atrevemos a adelantar que la formación ética de la sociedad ha de pasar por la recuperación de dos valores éticos tan imprescindibles como son la *verdad* y el *servicio*. Una pareja que, desde el mensaje joánico, invita a los cristianos a vivir en el mundo «*veritatem facientes in charitate*».

#### 4.1. El valor de la verdad

Por lo que se refiere a la verdad, llama la atención que la sociedad no haya descubierto su inabdicable derecho-deber a recibir una información veraz y a vivir en la coherencia. Las causas habrán de buscarse, como tantas veces, en el ambiente circundante, o bien en la imagen ofrecida por políticos, periodistas, maestros y profesores que, en un alarde de disociación, constituyen modelos que no modelan, por decirlo en el marco del lenguaje de Bandura.

Será preciso subrayar la vocación a la verdad como una responsabilidad ante la verdad, descubierta en la naturaleza y en la historia, para ser fieles a nuestra doble herencia, helénica y hebrea.

Es cierto que, en la cultura actual no son bien vistos los que se presentan con la pretensión de poseer la verdad. Tal suspicacia comporta aspectos positivos y negativos. Positivos, en cuanto que la verdad es sinfónica y se debe al fin a muchos artistas e instrumentos. Son muchas las «tesellas» que configuran la espléndida imagen que nos ofrecen los mosaicos basilicales. Y negativos, en cuanto que parece presumir que cualquier instrumento y piedrecilla son igualmente válidos e intercambiables para la producción de la sinfonía y el mosaico.

Por otra parte, la polémica entre la fe y la cultura que, lamentablemente, cristalizaría en el caso Galileo, había de profundizarse con la polémica entre la fe y la autonomía que sería consagrada por el Zaratustra de Nietzsche.

Si la primera polémica parecía privilegiar la razón frente a la supremacía de la fe, la segunda parecía apostar por el espontaneísmo autonómico frente al ordenamiento racional del cosmos y lo humano. La búsqueda de la autonomía ha terminado por generar el ateísmo y éste ha llevado a la misma muerte del hombre y de lo humano, a la imposibilidad de un constructo antropológico esperanzado y capaz de dotar de sentido.<sup>33</sup>

---

33 C. DIAZ: *Contra Prometeo*, Madrid, 1980, 62; *id.*, «El hombre como autonomía teónoma», en *Corintios XIII*, 18-19 (1982), 22-23.

Sigue en pie la pregunta por la relación entre la fe y la cultura en esta sociedad.<sup>34</sup>

Esas dos grandes revoluciones se han visto apoyadas por el recurso científico a los métodos de la falsación y la verificación. A la cultura científica no le importa tanto la verdad objetiva cuanto la plausibilidad y operatividad de las hipótesis.

Pero esta asunción epistemológica inevitablemente habría de trasponerse al ámbito ontológico y al campo moral. No interesa la constatación de lo real, sino la polivalencia relativa de las percepciones. No importa la determinación del bien o el mal objetivos; importa la estimación subjetiva de las preferencias.

Se vive en la levedad del ser, predicada por Milan Kundera, en la era del vacío, constatada por Gilles Lipovetsky, en el pensamiento débil apuntando por G. Vattimo, en la hora del crepúsculo del deber, vislumbrada entre los celajes de la moda por el mismo Lipovetsky.<sup>35</sup>

Para G. Lipovetsky, el ideal de la emancipación moderna respecto a la Ilustración se ha realizado con todas sus consecuencias. La primera secularización originó la emancipación de la revelación y de los dogmas religiosos, aunque permanecía una de las claves esenciales: la noción de deuda infinita, de deber absoluto que se convirtió en la nueva religión de las democracias nacientes, aunque se metamorfoseara en una religión del deber laico.

Pero la segunda secularización ha significado la liberación del mismo deber absoluto. Esta nueva desreligación es la novedad de nuestra era. Los antiguos valores pueden tal vez ser recuperados, pero sólo para satisfacer «los deseos inmediatos», la felicidad intimista y materialista, el bienestar en aras de la única obligación: la de atarnos a nosotros mismos.

«Cada uno se vuelca sobre sí mismo en busca de la verdad y de su bienestar, cada uno se hace responsable de su propia vida, debe gestionar de la mejor manera su capital estético, afectivo, psíquico, libidinal, etc.; al volante cada uno se abrocha su propio cinturón de seguridad...; es un nuevo tipo de control social, liberado de los procesos de masificación-reificación-represión. La integración se realiza por persuasión, invocando salud, seguridad y racionalidad...»<sup>36</sup>

La «organización» occidental de la religión —dicho sea con todo respeto— había mostrado sus reticencias ante el predominio de la razón en la era de la modernidad, pero al fin había aceptado el desafío y, en términos más o menos apologeticos, había aprendido a dialogar con la modernidad.

Pero de pronto el discurso se ha convertido en un diálogo de sordos. Las palabras ya no significan lo mismo. Y la razón ha sido destronada por la apreciación de la inmediatez, por la dialéctica de la seducción. La vivencia de la fe y su reivindicación de la verdad se siente de nuevo desplazada de un espacio laboriosamente reconquistado.

34 J. M. ROVIRA: *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander, 1988.

35 G. LIPOVETSKY: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, 1986 (ed. orig. 1983); *El imperio de lo efímero*, Barcelona, 1991 (ed. orig. 1987); *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, París, 1992.

36 G. LIPOVETSKY: *La era del vacío*, 24.

El creyente no se considera en posesión quieta y pacífica, instalada y estable, de la verdad. Sabe que, según la promesa de Jesús, el Espíritu nos irá conduciendo lentamente hasta la verdad completa. Y, sin embargo, no es un buscador perdido en la noche, ni considera que cualquier camino es igualmente válido y conducente al hallazgo de la verdad. El creyente busca como quien ya ha encontrado, como quien sabe qué es lo que busca. El paradigma de Adán, nos dice que el ser humano es un buscador que es buscado por Dios entre los árboles del jardín que había de constituir la felicidad.<sup>37</sup> En Jesús de Nazaret, palabra e ícono de Dios, hemos recibido la revelación definitiva de lo que el hombre es, de lo que está llamado a ser para serlo en realidad. Ese es el profundo y gozoso mensaje de las bienaventuranzas evangélicas.<sup>38</sup>

Pero si esto vale para el cristiano, su vecino no creyente se merece el mismo respeto y la misma oferta de la verdad, aunque sea por motivos previos a una revelación histórica. No se puede construir una convivencia histórica y creativa sin la posibilidad de fiarse unos de otros. Aunque no lo admitan explícitamente, creyentes y no creyentes están más cerca de lo que creen al afirmar que la vida y la convivencia se fundamentan en la fe: en la posibilidad de fiarse de alguien, en la afirmación de una verdad viva y vivificadora.<sup>39</sup>

#### 4.2. El valor del servicio

Pareciera que el metarrelato que sirvió de nervio a la modernidad fuera el mito de Prometeo, que se atreve a robar el fuego a los dioses para que los humanos puedan progresar. Tal vez hayamos vivido un entretiem po del sinsentido en que el mito invocado pareciera ser el del rey Midas, que se siente feliz con el don de convertir en oro todo lo que toca. Pero ninguno de los dos mitos parece ya dar cuenta de las metas y aspiraciones del hombre postmoderno, que tiende a identificarse con Narciso. Incapaz de amar y de escuchar la voz de la ninfa Eco, Narciso se pierde a sí mismo, retrocede en la escala del ser, se olvida en la ipsación del que no supo o no quiso aceptar las demandas de la alteridad y la nostridad.

Si en la relación con el Absolutamente Otro puede denunciarse hoy un cierto retorno a Canaán, en la relación con los otros, podría advertirse un inequívoco retorno a la Hélade. El amor, mal o bien, vuelve a ser *eros* o *filía*, pero no acierta a descubrir la humildad creativa del *agape*.

Los creyentes de las tres grandes religiones monoteístas, creen que, como Abraham, al recibir al peregrino que llega del desierto, el ser humano acoge siempre a Dios. Una sospecha que, en la fe cristiana, se hace inolvidable certeza tras la profecía del Señor que juzgará al mundo por haberlo acogido o rechazado en la persona de sus más humildes hermanos.<sup>40</sup>

37 J. R. FLECHA: *Buscadores de Dios. I. Entre la ansiedad y la osadía*, Madrid, 1992, 13-18.

38 J. R. FLECHA: «Las bienaventuranzas, ¿utopía o revelación?», en AA.VV., *Las bienaventuranzas*, Salamanca, 1989, 137-157.

39 J. R. FLECHA: «Ética cristiana, medios de comunicación y responsabilidad del periodista», en E. BONETE (ed.): *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Madrid, 1995, 81-110.

40 Cf. *Documento de Puebla*, 31-40.

Los cristianos están llamados a proclamar el camino exodal que conduce «de la servidumbre al servicio», la majestad desvalida y salvadora del siervo de Yahvéh, la grandeza de quien siendo Maestro y Señor entregó su vida en pan y su grandeza en lavatorio de los pies.

Pero el subrayado del valor ético del «servicio» no puede agotarse en la exhortación a los cristianos. Todos los ciudadanos han de ser educados en el valor ético de la solidaridad. El descubrimiento del otro como prójimo y como colaborador es el primer paso para la educación social.

Una ética del arribismo y el pelotazo, de la insolidaridad personal, regional o autonómica, no sólo es un error político: es también una profunda deformación antropológica. Me temo que un sistema que sigue excluyendo del foro de la historia a los más pobres, termine por perpetuar una situación de pecado estructural.

## 5. CONCLUSION

En un encuentro-seminario tan interesante como éste, no pueden ser olvidadas las preocupaciones que hoy afectan a los cristianos con relación a la evangelización y a su inescuivable vocación para transmitir los valores morales en un mundo plural.<sup>41</sup>

Y, sin embargo, la reflexión ética nunca puede ser exiliada por los profesionales de la política, la educación y la comunicación, entendidas en su alcance general. A ellos compete, entre otros, la transmisión de unos valores éticos centrados precisamente en la defensa y promoción de la dignidad humana. Valores como la defensa de la libertad, del respeto de la dignidad personal, de la elevación de la auténtica cultura de los pueblos, mediante el rechazo firme y valiente de toda forma de monopolización y manipulación.<sup>42</sup> Valores que, a veces, se ven oscurecidos por actitudes secularistas y consumistas, materialistas y deshumanizadoras, con las que los medios y la opinión pública parecen mostrar su desinterés por la suerte de los pobres y los marginados.<sup>43</sup>

A la ética civil, heredera de los grandes ideales de la Revolución Francesa, no hay que reprocharle la actuación de aquellos valores de libertad, igualdad y fraternidad. Hay que exigirle que lo repiense, y eduque a los ciudadanos según su espíritu más genuino.

Tras *La era del vacío*, impresiona leer en *El crepúsculo del deber*, de Gilles Lipovetsky, esa descripción de una ética débil, dictada por un «hedonismo asociado a una información multiuso, a la autoproducción narcisista higiénica y deportiva, a la organización razonada y liofilizada de los placeres». El panorama de la postmodernidad moral rechaza «lógicamente» toda apelación a la realidad y toda pretensión de verdad.<sup>44</sup> Ahí está la obra *Etica senza verità* de Uberto ScarPELLI.

---

41 D. MÜLLER: *Les liens de l'action. Ethique et religion dans une société pluraliste*, Genève, Labor et Fides, 1992.

42 JUAN PABLO II: *Christifideles laici*, 44.

43 Esos son algunos de los obstáculos que, en el mensaje de los medios, dificultan el camino hacia la solidaridad y el desarrollo integral de la persona humana, según la instrucción del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales: *Aetatis novae* (22 de febrero de 1992), 13.

44 Recuérdese la obra de U. SCARPELLI: *Etica senza verità*, Bologna, 1982.

La encíclica *Veritatis splendor* deja ciertamente a lo largo de sus muchas páginas algunos puntos que podrían haber sido formulados de forma más comprensible para el mundo de hoy, como por ejemplo esa afirmación de lo intrínsecamente malo. Y, sin embargo, se podría subrayar todo un heptálogo de aportaciones significativas para la educación moral de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

1. Aun reconociendo la posibilidad y necesidad de una ética civil, es de estimar la propuesta de una ética cristiana del seguimiento de Cristo. Demasiado tiempo la moral cristiana había estado sometida al dictamen del Derecho o guiada por el fariseísmo de los casuismos de turno. Aunque parezca una paradoja, hay que decir que a la moral cristiana le hacía falta mirar a Jesucristo, como norma y modelo del comportamiento, según nos dijo el Concilio Vaticano II. La encíclica, en efecto, evoca el encuentro de Jesús con el joven rico, al que el Maestro pide atención a los valores tutelados por los mandamientos y le propone el ideal fascinante de seguir a ese nuevo profeta. Eso y no otro invento, es el propósito de la moral cristiana: la moral vivida en la calle y la moral repensada en las aulas.
2. En segundo lugar, el subrayado de la libertad. Está de moda pensar que el ser humano no es libre. Tanto la reflexología del Este como el conductismo occidental han subrayado el papel de todos los condicionantes del comportamiento humano. Todos apelamos a la libertad, la buscamos y pregonamos, pero luego afirmamos que no somos libres para obrar. Es cierto que el que ha logrado un premio no suele rechazarlo diciendo que no era libre para actuar y merecerlo. La encíclica constituye una decidida apología de la libertad humana y, en consecuencia, de la humana responsabilidad.
3. Está luego la defensa de la majestad de la conciencia, esa pobre cenicienta de nuestro mundo. Los jóvenes que exponen la objeción de su conciencia para tomar las armas o bien la entienden como insumisión pura y dura, o bien son con frecuencia denostados por la sociedad. El médico que apela a su conciencia al negarse a practicar un aborto, ya puede ir escribiendo la crónica de una proscripción anunciada. La encíclica, por su parte, pregona la dignidad de la conciencia moral, ante cuyo dictamen somos juzgados por Dios. El Magisterio de la Iglesia se ofrece como criterio para el discernimiento y como ayuda para la formación de la conciencia. Pero ella es el «primero de los vicarios de Cristo», como decía el cardenal Newinan, en un texto famoso recogido por el *Catecismo de la Iglesia Católica*.
4. Por otra parte, está la valoración de la dignidad de la ley natural. Es cierto que es éste un concepto que venía siendo sistemáticamente denostado. Cuando se desconfía de él, sólo queda fundamentar la ética en el consenso social, en las leyes positivas, o en la intuición particular. La encíclica aboga por una fundamentación de la moral en la ley natural, como dato anterior a las leyes y los consensos. Una ley natural basada en la dignidad del ser humano. En esta cruzada no está sola la encíclica. Piénsese en el seminario del Instituto Católico de París *De la nature*. O en la reciente obra de un protestante como W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*. O en esa obra editada por E. Fuchs y Mark Hunyadi, *Ethique et nature*, en la que se recogen aportaciones católicas, protestantes y ortodoxas

- sobre el retorno del concepto de naturaleza por los caminos de los derechos humanos, la preocupación por la biotecnología y el interés por la ecología.
5. Viene después el tajante «no» al proporcionalismo. Hay muchos que piensan que se puede dar la muerte a un inocente para conseguir otros fines más o menos justificables. Hay quien piensa que para lograr la autonomía de una región se puede colocar una bomba que deje sin piernas a una niña. Todo es cuestión de proporciones y finalidades. Hay que evaluar los resultados. La encéflica, por el contrario, nos recuerda que un fin pretendidamente bueno nunca puede justificar la elección de medios malos. No se puede hacer el mal para conseguir el bien. La ética de los fines no puede ignorar la ética de los medios.
  6. Se añade, además, la subordinación de la norma a la persona. En el escenario del mundo se suceden la intransigencia más dura y la tolerancia más irresponsable. Bajo ambos trallazos caen siempre los más débiles. La intransigencia es un verdugo que deja víctimas a su paso. La permisividad termina por generar inhumanidad y dolor. La encéflica, como Jesús, recuerda que las normas morales están al servicio de la persona humana y de la sociedad. Ocultar la verdad y los ideales morales no es hacer un servicio al hombre. «La verdadera comprensión y la genuina compasión deben significar amor a la persona, a su verdadero bien, a su libertad auténtica» (n. 95).
  7. Y, por fin, la radicalidad del compromiso moral. En un mundo de la frivolidad no hay mártires ni apóstatas. Hay «creyentes no practicantes». Nadie pierde una noche de sueño para repensar ni su fe ni su ateísmo, como decía Erich Fromm. La encéflica evoca la figura de los mártires. Ellos se han negado a traicionar los ideales religiosos o morales, aun ante el momento trágico de la muerte. Su firmeza avala la posibilidad de la fidelidad. Y recuerda a los cristianos que el martirio no es una eventualidad fantasmal. Es difícil hablar de coherencia ética, sin evocar la austeridad y la marcha contra la corriente. Aun reconociendo la legitimidad de una ética de mínimos, la fe cristiana ha de mantener vivo el horizonte de una ética de máximos. Es imposible predicar la moral del seguimiento de Cristo sin mencionar la invitación a tomar la cruz.

En un mundo que parece resignado al «crepúsculo del deber», es de agradecer la amanecida del «esplendor de la verdad». A su anuncio y defensa es convocada, hoy más que nunca, la comunidad universitaria.

## *Los valores éticos en la democracia\**

CARDENAL VICENTE ENRIQUE Y TARANCON

No creo que sea éste el momento para pronunciar lo que suele llamarse una lección magistral. Yo pretendo simplemente hacer una reflexión en voz alta. Una reflexión sobre un tema que va despertando cada día mayor inquietud y que bastantes presentan con carácter de urgencia. Un tema que ha desbordado la preocupación de los que podríamos llamar especialistas —y aun de todos los estudiosos— para hacerse voz común, casi un auténtico clamor social: El de promocionar los valores éticos en las sociedades democráticas, ya que algunas de ellas, como la nuestra, están sufriendo las consecuencias graves —entre ellas, no pocos escándalos— de ese vacío ético que, por otra parte, es francamente desestabilizador.

En nuestra sociedad española, esa exigencia de demanda ética tiene «colores propios con tintes sensacionalistas», como alguien ha escrito. La publicación de ciertos escándalos, verdaderamente graves, casi inexplicables, lo justifican hasta cierto punto.

Pero, aun entre nosotros, hay algo más que esa reacción airada contra los abusos. Da la impresión de que la opinión pública o la llamada ahora, aunque impropia, conciencia colectiva se está convenciendo cada vez más de que «las cosas no pueden seguir tal como van». Son demasiado graves las lesiones hechas a la Humanidad, es decir, al hombre y a su dignidad. Hasta el punto de que muchos están percibiendo los cambios culturales, sociales, económicos y políticos como un riesgo de resquebrajamiento del ser humano. Y bastantes se creen obligados a plantearse la pregunta de si las cosas no «deben ser» de otra manera si se quiere salvar al hombre y conseguir un nuevo orden social más justo y más humano.

Esto mismo está ocurriendo, al parecer, en casi todas las democracias occidentales. Es curiosa la afirmación que ha hecho un pensador francés cuando trata de descubrir y proclamar el principio de la responsabilidad que debe estar en la base de una sociedad democrática: «Prometeo, escribe, al que definitivamente han logrado desencadenar las fuerzas de la ciencia y de la economía, jamás conocidas, reclama ahora una ética que ponga en sus manos las riendas libremente aceptadas, a fin de impedir que el poder del hombre se convierta en su propia maldición.»

El relativismo de la verdad, del amor y del bien que se está aceptando prácticamente por muchos; y la permisividad casi absoluta que se ha establecido como norma en la conducta de los hombres y en el gobierno de los pueblos, no permite seguir creyendo que el «dejar hacer» a la ciencia, a la economía y a la política, movidas por su propia dinámica

---

\* Agradecemos a la revista *VIDA NUEVA* su autorización para reproducir este pliego con el discurso del cardenal Vicente Enrique y Tarancón como doctor «honoris causa» por la Universidad Politécnica de Valencia.

interna de logros y conquistas, e inspiradas, no pocas veces, por intereses económicos, sea suficiente para asegurar el desarrollo integral del hombre. Se impone cada día más la convicción de que el recurso a los valores éticos es una respuesta de urgencia para defender la «Humanidad» de la existencia, individual y colectiva.

Desde hace ya algunos años son muchos los que intentan reflexionar seriamente sobre lo que se ha llamado «autoproblematización de la modernidad» y han presentado una serie de constataciones aceptadas prácticamente por todos como «patrimonio de la cultura actual de Occidente» y que pueden ayudarnos a situarnos ante el tema. Se refieren concretamente a cinco ámbitos distintos, que tienen una importancia fundamental para detectar la gravedad del problema global:

1.º La ingeniería genética no puede hallar su legitimación humana solamente en el éxito de sus propias investigaciones. Está postulando urgentemente una bioética que evite convertir al hombre en un objeto de elaboración de laboratorio, al servicio de intereses ajenos, cuando no contrarios, a la dignidad de la persona humana.

2.º Las técnicas de comunicación social, utilizadas desde diversos centros de poder, se convierten en mecanismos al servicio de los intereses de quienes los manejan, con efectos muy diversos de la libertad que las personas habrían de alcanzar por el reconocimiento democrático de la libertad de expresión, y están postulando normas deontológicas diversas de su propia eficacia.

3.º La miseria económica de gran parte de la Humanidad, los efectos de paro y pobreza que el sistema económico produce en los llamados países desarrollados, en virtud de su propia racionalidad supuestamente científica, está pidiendo la ineludible referencia a una ética económica que ilumine una realidad excesivamente oscura y claramente injusta.

4.º La política, considerada como la instancia «suprema» de la racionalidad humana al servicio del bien común, padece los ataques de quienes la ven manejada por un principio de «eficacia» muy poco compatible con el ideal humano que debería inspirarla, convirtiéndose en el campo de actuación de intereses «parciales» de quienes la ejercen y de la «violencia» de quienes mantienen el *status quo* existente o el de aquéllos que se esfuerzan en modificarla.

5.º El legítimo «dominio» de la razón y de la ciencia sobre una naturaleza que debería ser sujeto de un cultivo puesto al servicio de la Humanidad, se convierte en un expolio provocado por la dinámica de unos intereses económicos que amenazan el «equilibrio ecológico», ponen en peligro la misma habitabilidad del planeta serias responsabilidades cara la futuro de la Humanidad y su supervivencia.

Estas constataciones, admitidas hoy por todos, plantean cuestiones y problemas serios sobre los que conviene reflexionar para encontrar una solución adecuada.

Yo quiero aportar mi colaboración a ese estudio que se impone y que, como alguien ha escrito, obligue a la Humanidad a buscar algo distinto a lo que actualmente se considera como normal y que ahora «se va haciendo como resultado de una lógica, cuya racionalidad se impone al servicio del logro de ciertos intereses y mediante la eficacia del progreso en el que la cultura moderna tanta confianza había puesto».

Para enfocar debidamente nuestra reflexión, es indispensable, ante todo, precisar lo que actualmente entienden muchos por «valores éticos» que han cambiado de signo y no tienen ahora las raíces religiosas que tenían anteriormente. Esta aclaración es necesaria

para estudiar la cuestión fundamental: ¿Es posible encontrar, en una democracia que por su propia naturaleza ha de ser pluralista, el consenso indispensable para que los llamados «valores fundamentales», reconocidos por todos, sean el fundamento de una convivencia pacífica, justa y solidaria y pueda defenderse con eficacia la dignidad de la persona humana con todos los derechos que le son propios?

Me creo en el deber, como obispo, de aclarar una cuestión para mí importante: ¿Tiene algo que decir el cristianismo —y en su nombre la Iglesia— en la búsqueda de ese consenso y en la fundamentación de los nuevos valores para que tengan verdadera eficacia?

Tres apartados breves podrán orientar nuestra reflexión en estos momentos en que la sociedad está buscando con afán el camino para que reine la justicia en el mundo y pueda defenderse con seriedad el «valor hombre».

## LOS «VALORES» EN LA NUEVA CONCEPCION DE LA ETICA

La Religión, hemos de reconocerlo, ha tenido durante siglos un marcado carácter de totalidad porque abarca, o pretendía hacerlo con autoridad absoluta, todas las vertientes de la vida de los hombres y de los pueblos.

No me refiero exclusivamente al cristianismo que, entre nosotros tenía una especial significación e importancia y que, como es lógico, ha podido caer en los mismos errores que otras religiones en casos determinados: Son hombres también los que están al frente de la Iglesia y no puede extrañarnos que tengan, como todos, limitaciones. Me refiero a todas las religiones importantes que han tenido, durante siglos y siguen teniendo ahora, más o menos vigencia en la Humanidad. Limitándonos al campo de nuestra reflexión ha sido una realidad durante muchos siglos el considerar la ética —se llamaba más comúnmente Moral— como una parte de la religión. Mejor dicho, se consideraba como la proyección de las creencias —de las verdades de Fe— sobre la vida y la actuación de los hombres y de los pueblos.

Las distintas religiones creen firmemente que están en posesión de la verdad absoluta: Dios y todo lo que proviene directamente de El. No es extraño que considerasen como un deber insoslayable —un deber sagrado— el de proclamar y, prácticamente, imponer a todos sus propias creencias y sus normas morales.

Cuando la religión era consustancial a la vida de los pueblos —se consideraba como el «alma» de la cultura, de la civilización, de la misma vida— se imponía la moral religiosa como la manera más eficaz y segura de conseguir una auténtica convivencia, en justicia y en la paz, en todas las sociedades. Es verdad que, entonces, los «valores morales» tenían, a vista de todos, una excelencia y una fuerza intrínseca realmente extraordinarias. Era la misma Fe en Dios la «razón fundante», podríamos decir, de la obligatoriedad ética. Sus valores y normas estaban por encima de todos los raciocinios y poderes humanos: Tenían la garantía del mismo Dios.

La situación ha cambiado ahora radicalmente. La nueva cultura, profundamente secular, proclama y defiende con tesón su independencia de toda influencia religiosa. La organización de las sociedades modernas deja completamente al margen el factor religioso. Es lógico que al buscar los valores éticos de la convivencia civil y política se prescindiera de la antigua raíz religiosa.

La Iglesia católica previó en el Concilio Vaticano II esa nueva situación y propuso claramente el principio de libertad religiosa en el orden civil que considera como una exigencia de la misma dignidad de la persona humana. El cristianismo, hay que reconocerlo, no se ha cerrado a ese nuevo planteamiento que tiene su parte de verdad: El mismo Concilio estableció, como principio, que «la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas en su propio campo». El diálogo se ha hecho posible.

En nuestros días se habla ya abierta y definitivamente de una ética civil, ciudadana, plenamente humana que sea válida para una sociedad laica y pluralista en la que han de reconocerse todos los derechos a la libertad que comparta la plena ciudadanía. La nueva ética ha de ser válida para todos los grupos sociales sin distinción de ninguna clase por razones culturales, económicas, éticas o religiosas. Y en este plano está concebido el diálogo que ya está realizando entre los especialistas, principalmente, para encontrar los valores de esta nueva ética social.

La primera cuestión que se plantea, y con no pocas dificultades, es encontrar lo que muchos llaman la «razón fundante» del imperativo ético. Esto es, el fundamento de la obligatoriedad para todos de esos valores que son indispensables para una convivencia justa, civilizada, solidaria y pacífica y que deben ser admitidos y practicados por todos para defender con eficacia la dignidad y los derechos de todos los hombres.

Han sido dos los caminos por los que ha tratado de avanzar la reflexión científica. El camino del precepto legal y el camino de los valores. Se trata, como dicen, de aplicar a la vida el imperativo categórico kantiano: «Hay que hacer el bien y se ha de evitar el mal.»

## **La ley y los valores**

Dos grandes dificultades se interponen, a juicio de los expertos, para avanzar decididamente por ese camino y encontrar la solución adecuada: la absolutización de la libertad personal, que se presenta como una conquista de los tiempos modernos, pero independiente de la verdad, del bien y de la misma dignidad personal, y la confusión entre valor ético e interés personal o el considerar como un auténtico valor a la eficacia: Es bueno lo que prácticamente da resultado. Con todo, hemos de seguir el camino de búsqueda para encontrar si es posible la solución que todos están buscando con marcado interés.

Y la primera pregunta a la que es necesario contestar, es la siguiente: ¿Puede apoyarse la ética en la ley? O, más claro: ¿Puede ser la ley el principio y como la razón fundante de la ética, aun refiriéndonos exclusivamente a la ética civil o ciudadana?

Parece que existe el acuerdo en que los comportamientos humanos, tanto individuales como colectivos, necesitan de una «legitimación» que va más allá de las normas que la legitimen, porque las leyes están concebidas y realizadas por hombres pueden ser tendenciosas y hasta injustas, como la misma experiencia enseña. Pensemos, por ejemplo, en la legislación de las distintas dictaduras que hemos conocido. Es la voluntad del dictador la que se impone en las leyes. Y no se tienen en cuenta los derechos de las personas o de los grupos sociales, ni aun muchas veces ni los derechos más elementales.

Un filósofo moderno ha afirmado: «una democracia carente de consenso prejuzgado adolece de falta de legitimación... hace imposible una convivencia humana digna».

No basta la ley, por lo tanto, para fundamentar segura y eficazmente las normas éticas. La ley ha de servir, ciertamente, para armonizar los derechos de las distintas personas o grupos sociales y para coordinar, en principio, los intereses de unos y otros que pueden ser encontrados, a fin de que la sociedad pueda conseguir su desarrollo y perfeccionamiento.

Queda, pues, el otro camino señalado: el de los valores.

Pero nos encontramos con una realidad insoslayable: Los mismos valores que, a juicio de todos, tienen carácter fundamental, como por ejemplo, el bien, la verdad, el amor, el respeto a los demás, la justicia, la solidaridad, la igualdad de la persona de cualquier raza o condición, no son aceptados incondicionalmente por muchos. Da la impresión de que cada uno piensa más bien en el «para qué» de aquella norma moral que se le impone. El interés personal prevalece demasiadas veces sobre la verdad y la justicia y sobre el bien de los demás y de la comunidad.

La verdad es que está resultando difícil arbitrar unos valores, dentro de esta ética civil, que sean aceptados, al menos teóricamente, por todos, aunque algunas veces —es un fallo propio de la naturaleza humana— se prescindiera de ellos.

Un filósofo moderno se pregunta:

¿Por qué la ética civil está resultando insuficiente? Y él mismo se contesta: «Sólo habrá ética civil pública si además hay ética civil privada, la cual, para serlo, ha de ir mucho más allá de la justicia, caminando hacia el amor: la caridad.» El Profesor *Laín Entralgo*, que tan seriamente ha reflexionado sobre estos temas, escribe: «La moral civil debe obligarnos a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenecemos: una entidad profesional, una ciudad, una nación unitaria o, como empieza a ser nuestro caso, una nación de nacionalidades y regiones. Sin un consenso tácito entre los ciudadanos acerca de lo que sea esencialmente esa perfección, la moral civil no parece posible.»

El éxito en este terreno no parece fácil. Hacen falta, al parecer, unas condiciones previas que habremos de ver cómo pueden conseguirse.

No quiero ser pesimista. Creo que existen hechos que abren caminos de esperanza.

Es evidente, por ejemplo, que la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» que ha sido suscrita por la inmensa mayoría de las naciones y que recoge valores fundamentales de orden ético, es un buen antecedente para seguir ese camino.

Es cierto también que la sensibilidad del hombre de hoy está más viva respecto a ciertos bienes que antes se soslayaban: El de la dignidad de todas las personas humanas, el ansia de paz y el repudio de las guerras, el de la solidaridad entre los hombres y entre los pueblos, etc. Se puede afirmar que esos valores son ya ahora verdadero patrimonio de Humanidad. Es un primer paso muy importante para conseguir el objetivo que se pretende.

La verdad es, sin embargo, que el rearme moral que proponen políticos de las distintas tendencias no llega; y que no acaban de encontrarse los fundamentos del imperativo ético que sean válidos para todos. La inquietud que manifiestan tantos pensadores serios y el diálogo científico que se ha iniciado, al parecer muy seriamente, son signos de esperanza.

## LOS VALORES ETICOS EN UN REGIMEN DEMOCRATICO

El tejido social de los pueblos democráticos es como un gran río en el que van a desembocar, engrosándolo, muchos afluentes. Cada uno de éstos tiene sus peculiares características pero ha de integrarse en un cauce regulador que, suave pero eficazmente, vaya consolidando la unidad de la corriente en beneficio de todos los ciudadanos.

La democracia es un régimen de libertades en el que la libertad personal consciente y responsable tiene una importancia fundamental. Es inevitable, por lo tanto, que exista en ella un amplio pluralismo en todos los órdenes de la vida. Pluralismo que no debe significar anarquía pero que reclama ineludiblemente que no se trate de imponer una uniformidad que, además de antidemocrática, es antihumana. Esa uniformidad impuesta desde arriba es lo que caracteriza a las dictaduras.

Ese pluralismo, dentro de los límites debidos, es tan característico de las democracias que se puede afirmar, como se ha hecho repetidamente, que decir democracia es decir pluralismo.

Pero ese pluralismo no debe romper la unidad; debe enriquecerla. Hace falta, por consiguiente, algún elemento integrador que como objetivo o ideal común consiga la armonía de todas las diferencias.

También existe y aun debe existir en la democracia el pluralismo en el campo de la ética. Porque cada persona, cultural y vitalmente desarrollada y en condiciones físicas y psíquicas normales, tiene una visión ética personal; las mismas relaciones que ha de mantener con los «otros», en la vida profesional o social, le dan esa experiencia que se trasluce, casi necesariamente, en sus convicciones y en sus actitudes morales.

Incluso en una misma confesión religiosa —el cristianismo, por ejemplo— cabe un pluralismo, tanto teológico como vital, que atendiéndose a unas normas peculiares —en el cristianismo a lo que se llama «la comunión eclesial»— no sólo es legítimo sino inevitable. La madurez personal se manifiesta precisamente en los criterios, juicios y convicciones que uno va adquiriendo con esfuerzo, y que si han de estar enmarcados dentro de las coordinadas sociales o confesionales han de respetar la libertad personal. A nadie se puede privar —tampoco por razones religiosas— del derecho y del deber de pensar, de adquirir convicciones y de obrar en conformidad con su propia conciencia: Es un derecho inalienable de la persona racional.

El instrumento que puede armonizar o encauzar externamente las distintas ideologías o actitudes es la ley que tiene un valor jurídico y es obligatoria para todos: La «igualdad de todos ante la ley» es uno de los principios básicos del régimen democrático.

Pero es evidente que no basta el precepto legal para asegurar el cumplimiento de los preceptos éticos. La ley actúa en el orden meramente externo. Los hombres responsables deben actuar por convencimiento, en conformidad con su propia conciencia. En la situación actual quizá lo más urgente es que todos los hombres de recta intención y buena voluntad nos convenzamos de la necesidad y hasta de la urgencia de un auténtico «rearme moral».

Y que todos adquiramos una profunda voluntad de entendimiento sin radicalismos que harían muy difícil la inteligencia común que es indispensable. No podemos olvidar que ha de ser precisamente la ética la que se enfrente con la transformación del individuo que, sin perder su personalidad, ha de convertirse en ciudadano responsable: En esa

responsabilidad de todos los ciudadanos en los asuntos públicos consiste fundamentalmente la democracia.

Y hemos de tener en cuenta, además, que tan sólo tiene cabida la ética o moral cuando se trata de acciones entre las que cabe la elección libre y de las que ha de responder la persona individual. Esta madurez humana debería ser la característica de todo ciudadano democrático.

¿Pero es posible llegar a un consenso eficaz en orden a los valores éticos que sean admitidos por todos para que sean la base firme de una convivencia democrática en la que estén asegurados los derechos personales y en la que se cree un clima de comprensión, de respeto mutuo, de tolerancia, de auténtica solidaridad entre todos, también con los ancianos y enfermos?

## Dos medios eficaces

Comprendo que no sería fácil ponernos de acuerdo en lo que podríamos llamar «el ideal», que ha de ser maximalista, pero tal como lo proponen actualmente muchos interesados en el tema y especialistas en el mismo y dadas las circunstancias actuales de nuestra sociedad, no considero imposible alcanzar un consenso muy amplio en los que se llaman valores fundamentales.

No basta la ley, he dicho. Tampoco puede buscarse en normas o factores religiosos que no tienen ningún valor para los no creyentes, cuyos derechos hay que respetar. No aparece nada claro el camino, es cierto. ¿Podrían encontrarse caminos, al parecer indirectos, que tuviesen eficacia para despertar y fomentar en todos la necesidad de una aceptación masiva de los valores fundamentales de la ética civil o ciudadana?

Creo que existen dos medios eficaces y a la vez indispensables para elevar el nivel ético o moral de nuestras democracias:

- una educación plenamente humana de los jóvenes,
- una decisión clara y explícita de las «clases dirigentes».

Comprendo que la educación de los jóvenes es cada vez más compleja. Son cada día más los saberes que se han de transmitir y que estarán siempre en la base de una auténtica educación. Y existe cada vez menos tiempo y oportunidad para insistir en las cualidades o virtudes personales que son indispensables para la auténtica madurez humana. Tenemos el peligro de olvidar, casi sin darnos cuenta, lo que es básico y fundamental para el mismo desarrollo y perfeccionamiento de los pueblos: las personas que deben concebirlo y realizarlo.

Todos los educadores sois conscientes de esta dificultad. Las autoridades responsables en este campo tan importante tienen en cuenta teóricamente esa necesidad primaria. La formación de personas maduras y responsables es un objetivo que todos se proponen. Lo que no veo tan claramente es que se pongan los medios adecuados para conseguirlo.

Es indispensable, además, que entre todos creemos un clima social en el que los «valores éticos»: tengan la supremacía que les corresponde. Porque existe una carencia de

estimaciones y de valoraciones responsables que en estos últimos tiempos se ha puesto en evidencia. Y aunque es verdad, como alguien ha escrito, que de repente nuestro país se ha poblado de moralizadores, no está claro que lo que se ha llamado —no sé si con toda propiedad— conciencia colectiva está suficientemente alertada y tenga conciencia clara sobre la necesidad de que el tejido social esté impregnado del sentido e importancia de esos valores que han de estar en la base de toda sociedad auténticamente democrática.

Los dirigentes políticos y sociales: todos los que tienen alguna preeminencia social y una autoridad moral sobre los demás, habríamos de tomar la iniciativa porque nuestro testimonio explícito tiene una mayor fuerza.

Es malo que se difunda un clima de desconfianza respecto a los dirigentes políticos y sociales. Y éstos no pueden considerarse libres de toda culpa. Y no es bueno que vaya intensificándose la permisividad en el orden moral que prácticamente relativiza todos los valores. Creo que si nos convencemos de esta realidad los que, por nuestra mayor formación y por nuestra responsabilidad personal, somos dirigentes de la sociedad, aunque no lo pretendamos, podría purificarse el ambiente y conseguir cada vez un asentimiento más amplio y más firme a la vigencia social de esos valores que, en definitiva, son básicos para asegurar la dignidad de todos los hombres y conseguir un clima de respeto mutuo, de comprensión, de tolerancia y de solidaridad que reforzaría el tejido social y daría mayor consistencia y seguridad a la democracia.

## EL CRISTIANISMO EN EL CONTEXTO ETICO SOCIAL DE HOY

Permitidme, para terminar, una reflexión completamentaria. Soy obispo y tengo el deber, a mi juicio, de clarificar la situación del cristianismo y de la Iglesia en el momento actual del Mundo y, concretamente, de España. Por una reacción explicable contra la hegemonía de la moral católica en tiempos pasados, no siempre se trata este tema con la suficiente serenidad.

Es evidente que Europa ha cambiado notablemente en el campo de la cultural y de la ética. Si antes fue la cultura occidental fundamentalmente cristiana y la moral católica era el punto de referencia obligado para juzgar de la moralidad de las personas y de las instituciones, ahora se mira con marcado recelo a todo lo que pueda recordar la influencia religiosa, concretamente la influencia católica.

Es más claro todavía que en la sociedad española se produjo un cambio verdaderamente espectacular en muy poco tiempo. Cambio que, por su misma rapidez, ha producido una enorme confusión en muchas conciencias. Éticamente, se ha producido un verdadero «vacío» porque hemos arrumbado la moral tradicional sin tener experiencia y voluntad suficientes para encontrar una solución, más o menos adecuada, a la misma.

Es claro, de consiguiente, que la presencia y la actitud del cristianismo —y de la Iglesia— en la Europa y en la España de hoy han de ser casi radicalmente distintas a las de los siglos anteriores. Y también es lógico que la moral católica no pueda ni deba tener en el momento actual la hegemonía que tenía, sin duda en tiempos anteriores.

La Iglesia, hace más de treinta años, en el Concilio Vaticano II, promovió ese cambio de presencia y de actitud del cristianismo en el mundo moderno.

No sólo promovió una renovación profunda en las mismas instituciones y estructuras eclesiales. Orientó, de manera radicalmente distinta, las relaciones de la Iglesia con el mundo, con la sociedad, con el hombre: El recelo con que miraba las cosas temporales y humanas se han convertido en simpatía, según la frase de *Pablo VI*. La imposición y el anatema que utilizaba tantas veces se ha troncado en diálogo. Pablo VI en su primera encíclica nos dio las características de este diálogo pastoral.

La Iglesia quería prepararse para este momento que vive la Humanidad. ¿Ha conseguido plenamente esa transformación que promovió el Concilio Vaticano II? Esta es otra cuestión en la que no puedo entrar ahora. Pero lo cierto es que teólogos y filósofos católicos han planteado serena y seriamente esta cuestión. Yo me limitaré, en aras a la brevedad, a recordar y subrayar esos principios que son suficientes, a mi juicio, para orientar esta reflexión.

1.º El cristianismo considera radicalmente posible una ética cívica y humana. Aprueba, por lo tanto, el afán de encontrar en estos momentos de confusión la base ética de una sociedad pluralista.

Es verdad que nosotros creemos que la llamada «moral cristiana» tal como aparece en el Evangelio —por eso la llamamos también evangélica— es la posibilidad suprema de la libertad humana.

Pero creemos, al propio tiempo que todo hombre es imagen de Dios y que en estos esfuerzos científicos que se están realizando aparece la huella divina, aunque a veces un tanto borrosa.

2.º Los cristianos están demostrando que son capaces y tienen voluntad de cooperar con los no creyentes en el desarrollo y perfeccionamiento de la sociedad. Y han entrado lealmente en el diálogo ético que se ha iniciado, sin reclamar primacía alguna, sin tratar de imponer a los demás sus propias conclusiones, sabiendo que tienen una oferta muy válida, también en el orden puramente humano, para encontrar lo que tan afanosamente se está buscando.

3.º Los cristianos —al menos, la inmensa mayoría de los cristianos comprometidos— no consideramos como un mal ni como un peligro el nacimiento de la ética civil o ciudadana. Incluso estamos convencidos de que se trata de una coyuntura histórica importante para la Iglesia. Estamos convencidos de que se trata de una oportunidad magnífica para que la moral cristiana se acredite, incluso ante los no creyentes, en contraste con la ética civil.

4.º También estamos convencidos de que la aceptación del pluralismo ético nos está obligando a una colaboración sincera y eficaz con todas las personas o grupos de buena voluntad, aunque no sean creyentes. La ética constituye el horizonte común para todas las personas conscientes y responsables y puede facilitar el diálogo entre todos.

5.º Cuando la Iglesia defiende los valores éticos desde la fe, reconociendo el pluralismo de la sociedad democrática, está haciendo una labor muy positiva. Acepta, por una parte, los valores de la convivencia, del respeto mutuo, del pluralismo, de la tolerancia y de la solidaridad, cerrando el paso a cualquier intento de monopolio ético en la existencia humana. Y esto también es importante.

---

El cristianismo debe presentar lealmente su propia oferta pero respetando las de los demás. Debe abrir horizontes de transcendencia que fortalecen los deberes morales, siempre ofreciendo sin imponer, invitando sin coaccionar, presentando la «utopía» de la moral evangélica, sabiendo que está no puede conseguirse plenamente en la tierra, pero invitando a todos a mirar a las estrellas. El cristianismo, efectivamente, tiene algo y aun mucho que decir y que hacer en este momento difícil de la Humanidad.

# *Nota de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española sobre la situación actual*

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

Los obispos miembros de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española manifestamos nuestra honda preocupación ante el clima de frustración, sospecha y desesperanza que vive nuestro país.

En 1990 hicimos patente nuestra inquietud ante determinados hechos y ante el ambiente social que se estaba creando, que reflejaba una deficiente valoración de la moral y de la ética. En nuestra exhortación *La verdad os hará libres* hacíamos una apelación a la responsabilidad de todos e invitábamos a adoptar actitudes y comportamientos conformes a la moral, fundadas en valores objetivos.

Desde entonces, el clima social se ha ido deteriorando, entre otros motivos, por la aparición de nuevos hechos de corrupción y por la gravedad de las cuestiones implicadas en algunos procesos actualmente en curso sobre delitos contra la vida y la libertad de las personas.

Entre tanto, no ha cesado la lacra del paro, cuya persistencia en tan grandes proporciones es un grave problema social, que no puede interpretarse ni justificarse únicamente con criterios de rentabilidad económica. Por desgracia, tampoco ha desaparecido la violencia terrorista que, en frase de Juan Pablo II, «*ofende a Dios, a quien la sufre y a quien la practica*».

En los últimos años ha crecido también el clima de relativismo moral y de permisividad, al que han contribuido algunos medios de comunicación social, que exaltan conductas o comportamientos desordenados y ponen en ridículo los valores religiosos y morales. Favorecen esta situación de perplejidad, relativismo y frivolidad decisiones y declaraciones de algunos responsables públicos que afectan gravemente al matrimonio, a la familia y a la vida.

Por ello, y porque estamos convencidos de que es necesario elevar el nivel moral de nuestra sociedad, los obispos españoles nos hemos pronunciado con firmeza en contra de aquellos artículos del Real Decreto por el que se regula la enseñanza de la Religión en los centros públicos, que dejan esta asignatura en inferioridad de condiciones frente a otras materias fundamentales y ofrecen como alternativas actividades de estudio o enseñanzas sin valor académico. Con ello no se garantiza una sólida formación ética de los alumnos. Como ya dijimos en su momento, «*podemos encontrarnos ante un paso decisivo en el desarme religioso y moral de la juventud española*», pues muchos niños y jóvenes no recibirán la formación ética necesaria para la educación integral de su personalidad.

Reconocemos como fenómenos positivos del momento actual la demanda social generalizada de esclarecimiento de los hechos, de restauración de la justicia conculcada y de recuperación de valores, que se manifiesten en conductas honestas y morales. Somos conscientes, por otra parte, de que estos valores son vividos por una gran mayoría de los miembros de nuestra sociedad.

Los obispos miembros de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española nos unimos a esta demanda social, que se ha convertido en clamor. Pedimos que funcionen correctamente, y con la debida celeridad, los mecanismos del sistema democrático, tanto en lo que se refiere a la pronta clarificación de los hechos y la objetiva información, como a la aplicación de las medidas correctoras de conductas inmorales y al funcionamiento adecuado de las instituciones.

Es necesario que los responsables de la vida pública y de las instituciones ofrezcan signos de credibilidad, que demuestren que en sus conductas prevalece el servicio al bien común frente a otros intereses personales o de grupo. Para poder exigir responsabilidad y solidaridad a nuestro pueblo, éste necesita percibir en las personas públicas signos palpables de honradez, de servicio al bien común y de solidaridad. De otro modo, la desconfianza en las personas e instituciones irá en aumento, con el riesgo que ello conlleva de injusta generalización, de desánimo y de desconfianza en las instituciones democráticas.

En próximas reuniones de la Conferencia Episcopal, los obispos seguiremos reflexionando sobre la importancia de la moral en la vida personal y comunitaria, pública o privada, en la línea que iniciamos en el documento *La verdad os hará libres*.

Mientras tanto, hacemos un llamamiento a los católicos y a todos los ciudadanos a recuperar los valores morales y a actuar con una conciencia bien formada. Nos reiteramos en nuestra afirmación de que no es posible una convivencia en paz y en justicia si no está impregnada de valores, que han de tener necesariamente una referencia esencial a la verdad. El fundamento de la verdad moral y de la justicia es Dios. Todos, creyentes o no, en nuestro empeño por moralizar la vida social, habremos de coincidir necesariamente en unos principios fundamentales, permanentes y válidos para todos, que tienen su origen y base en la dignidad de la persona humana, en la verdad, la justicia, la libertad y la solidaridad.

Al mismo tiempo que expresamos nuestro deseo de que los hechos aludidos no deben tener una instrumentalización exclusivamente partidista, invitamos a la sociedad española a mantener la confianza en las instituciones, cuyo descrédito a todos nos dañaría.

La proximidad del comienzo de la Cuaresma nos ofrece la ocasión para hacer una especial llamada a los cristianos a llevar una vida sobria, alimentada por la escucha de la Palabra de Dios, la oración y los sacramentos, en el seguimiento de Cristo y en el servicio a los hermanos.

## ANEXO



# *Crónica: Mesa redonda sobre las «consecuencias de la corrupción en la sociedad española y regeneración ética»*

A. D. CERDEIRA y J. M. DIAZ

La Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, y la Fundación Pablo VI, el pasado día 2 de marzo, a las siete y media de la tarde organizaron, en el Auditorio de esta Fundación, una Mesa Redonda para reflexionar los ponentes invitados entre sí y, a su vez, con los asistentes, sobre las «consecuencias de la corrupción en la sociedad española y regeneración ética».

Participaron en este acto como moderador el señor decano de la Facultad de Informática de la Universidad Pontificia de Salamanca, don Manuel Capelo, en sustitución del señor decano de la Facultad de CC. Políticas y Sociología «León XIII», a quien una fortísima afonía le imposibilita para cumplir su cometido.

## **EL MODERADOR INTRODUCE EL TEMA Y PRESENTA A LOS PONENTES**

Don Manuel Capelo hace una presentación del tema y de los invitados a reflexionar. Intervendrán, desde la sociología, don Luis González Seara, catedrático de sociología en la Universidad Complutense, ex parlamentario (UCD), ex ministro de Investigación y Universidades y ex presidente del Club Siglo XXI. Desde la política lo hará don Oscar Alzaga, catedrático de Derecho Constitucional de la UNED, ex parlamentario (UCD) y fundador del Partido Demócrata Popular (PDP). Ahora es abogado en ejercicio. Desde la economía hablará don Juan E. Iranzo, profesor de economía en la UNED y director del Servicio de Estudios del Instituto de Estudios Económicos. Desde la ética reflexionará don Luis González-Carvajal Santabárbara, sacerdote, ingeniero de Minas, y actualmente profesor de Teología Moral en la Universidad Pontificia de Salamanca (Instituto de Pastoral, Madrid). Es gran publicista en temas relacionados con la Doctrina Social de la Iglesia.

Una somera descripción del desarrollo de la mesa redonda obliga a resumir las palabras del moderador, que comenzó destacando la actualidad del tema y situándolo en el contexto del cambio que ha experimentado la sociedad española en los últimos años. Señaló como indicadores de este cambio la aparición de una sociedad ampliamente secularizada y el nacimiento, entre los creyentes, de un catolicismo *light* que se caracteriza por su amplio relativismo y laxismo moral.

Por otra parte, se busca una ética sin referencia trascendente, basada en el derecho natural, o en el consenso social. Así la sociedad se encuentra situada ante continuos

interrogantes éticos, que resultan de los cambios sociales o del progreso tecnológico que se está viviendo (aborto, eutanasia, ingeniería genética, familia, educación, droga, cultura...). También se enfrenta la sociedad al reto de la pobreza y de la marginación, al escándalo de la pobreza nacional y al abismo de las desigualdades internacionales.

Es en el mundo de la empresa donde se busca la unión entre economía y ética. Se considera la ética como un factor económico, afirmándose generalmente que «la ética es rentable» y que «una reputación de sinceridad es un activo comercial». Se encargó al control del sector público el arreglo de los fallos del mercado, y del cumplimiento de esta misión ha resultado una gran intervención del Estado en la economía. En este momento supone el 50 por ciento del total de la actividad económica, sin contar la función reguladora que ejerce.

Profundizando más en el papel del estado en la vida social, el moderador señaló que el concepto de Estado del bienestar, basado en un triple consenso sobre gastos, servicios públicos y redistribución de la renta, tiene como premisa decisiva y básica el interés general como única guía para el ejercicio de la actividad de los políticos. Para ello se establece una distinción entre campo privado y público: en el campo privado se puede maximizar la utilidad, en el campo político hay que seguir un comportamiento altruista, y guiarse por el interés general. La realidad nos ha demostrado que éste es un planteamiento utópico porque en el campo político también se maximiza la utilidad a la hora de tomar decisiones —aunque no sea su única motivación—, que buscan la consecución de votos. Con este comportamiento, la economía ha ido perdiendo elementos de estabilidad, como el «santo temor al déficit» o el control de la deuda pública.

A juicio del presentador, la enorme extensión del Estado supone un gran poder económico para los gobernantes y, por lo tanto, una gran tentación, con el riesgo añadido de cambiar los fines del bien común por los de una persona o grupo político. Las limitaciones al ejercicio del poder previstas ya en los tratadistas clásicos —como la triple división de poderes— no están pensadas para la situación actual: son necesarias determinadas limitaciones y restricciones. También es necesaria una reforma de las instituciones, comenzando en primer lugar por las políticas. El problema es que los políticos no parecen dispuestos a realizarlas: está pendiente el paso de listas electorales cerradas a listas abiertas.

Concluye el moderador diciendo que, antes y subyacente a la reforma de las instituciones, es necesaria una reforma ética de la sociedad, es decir, de cada persona porque sin ella no hay reforma institucional posible. A continuación los participantes inician su turno de intervenciones.

## **DESDE LA SOCIOLOGÍA, LUIS GONZALEZ SEARA**

Don Luis González Seara comenzó afirmando que la sociología, la política, la economía y la ética forman parte de un conjunto inseparable. Señaló después dos etapas de la evolución experimentada por la sociedad española en estos últimos años.

Una situación de optimismo: en la etapa franquista, que está conviviendo con un sistema capitalista, se producen unas transformaciones económicas y sociales. Se trata

de un proceso de modernización que posibilita la transición pacífica desde un estado autoritario a la situación democrática, lograda por el consenso y pacto, como es el caso de la Constitución. La transición significaba la institucionalización política de las reformas sociales.

Parecía que cogíamos el tren de Europa. España tenía además la ventaja de ser una sociedad joven, en condiciones especialmente adecuadas de realizar una innovación. Llegó también el fin de una época con el final de la «guerra fría» y con la «caída del Muro de Berlín». Por último, se asiste al agotamiento de una determinada concepción del Estado de bienestar, que entra en crisis. Un Estado dedicado a gastar, para atender a todas las buenas causas, que como buenas son inmensas, si no se autorregula con algunos límites, acaba quebrando. Ya no hay forma de sacarle más dinero a los ciudadanos, se agota la capacidad de endeudamiento y aparece la crisis fiscal. El profesor Seara considera que es aquí donde reside una de las causas de la corrupción.

Ahora nos encontramos en otra situación. Ante una sociedad crispada y profundamente decepcionada, desencantada con la política y los políticos, donde no se ha hecho autoanálisis para poder cambiar de rumbo, se instala el pesimismo, porque el mal ejemplo político ha sido devastador. No ha habido revitalización de la sociedad civil. A veces se pretende separar a ésta del Estado. Es algo imposible de hacer porque tradicionalmente en España es poca la estructuración de la sociedad y mucha la omnipresencia del Estado, del que todo se espera y al que todo se le pide.

Centrándose en el tema de la corrupción, constata el ponente que hay un espectáculo preocupante: los grandes escándalos políticos que desmoralizan a la sociedad. Advierte, sin embargo, que el problema no son los grandes escándalos sino la corrupción del comportamiento social. Se trata de un ambiente donde no se premia el bien hacer, hay un igualitarismo mal entendido, sólo se exigen derechos sin contrapartidas, hay una concepción generalizada del «Estado providencia», solución de todo y para todos carente de control y lleno de pequeñas corruptelas...

Ese comportamiento y este ambiente resultan potenciados porque el Parlamento se muestra ineficaz para controlar el déficit público. Más que controlar, busca contentar a sus electores, no representar a los ciudadanos. Por ejemplo, no se limitan los presupuestos presentados por el Gobierno, al contrario, se le pide que gaste más. Esa forma de hacer política supone una hipoteca para las generaciones futuras. A eso se une que la burocracia tampoco premia el esfuerzo y la capacidad, «sino otras cosas...»

Y como la sociedad busca satisfacciones inmediatas, respuesta a sus expectativas, sin pensar en las consecuencias, no se reflexiona sobre el compromiso que se contrae con las generaciones futuras. A esta velocidad de endeudamiento, para poder pagar la deuda «nuestros nietos tendrían que ser reducidos de nuevo a la esclavitud. ¿Qué derecho tiene un gobernante —se pregunta— a comprometer el futuro de generaciones que no le han votado ni autorizado para ello?, ¿será necesario un control constitucional del déficit?»

Afirma, como conclusión, que es necesaria una regeneración ética. El primer cambio, imprescindible, tiene que ser en y a partir de las instituciones políticas, ya que desde el puro plano de las medidas éticas es muy difícil lograr una regeneración social. Es el cambio político que se debía de haber hecho antes.

## DESDE LA POLITICA, OSCAR ALZAGA

La reflexión política corre ahora a cargo de don Oscar Alzaga que arranca con la cita evangélica que dice: «Un árbol enfermo da frutos malos.» Se centró en las raíces de la corrupción. Después hablará de las consecuencias.

La ley universal de que «todo lo que vive, al morir se corrompe» se manifiesta en el hombre cuando su alma se separa de su cuerpo. Igual sucede con las instituciones políticas. Tienen que estar animadas por unas ideas. Y si las ideas languidecen, la institución se corrompe. Otro tanto le sucede al hombre político o a los partidos políticos, que han pasado del idealismo al hiperpragmatismo. Sin ideas y sin ideales es muy difícil la entrega generosa, el entusiasmo y el sacrificio del político «para hacer país, no fortuna». Si tales características faltan, entonces se produce lo que ahora ocurre.

Sobre los partidos políticos: no cabe pensar, al menos por ahora, en una democracia sin partidos. Son la institución protagonista de la vida política. Pero carecen de control constitucional en temas como organización, democracia y debate interno, derechos de las minorías, recursos frente a ciertas decisiones, y, lo que es muy importante, seguridad en la administración de los recursos económicos. En este último punto se produce una situación de doble moral: la empresa privada es sometida a control sometida por la clase política y falta control sobre los partidos, que tienen una responsabilidad y una repercusión social mucho mayor.

Retóricamente se pregunta el señor Alzaga: ¿Vivir de la política o vivir para la política? «Dicho de otra forma, ¿dedicarse a la política para conseguir fines e ideales que uno piensa que tienen sentido o como forma de ganarse la vida?» Contesta que ambas ideas son compatibles. Pero no se puede estar en política sólo para vivir de la política. Afirmo que en este aspecto, UCD fue un ejemplo de gente con la vida resuelta fuera de la política, y que, sin embargo, se metió en política.

Relacionado con este aspecto está la cuestión de las incompatibilidades. Con motivo de la aprobación de la actual ley, en 1983, afirmó, y ahora recuerda con sorna: «Espero que después de una ley de incompatibles no sea necesario hacer una ley de incapaces», puesto que una ley así sólo puede incompatibilizar a gente valiosa, no a los inútiles. Si los profesionales de la política no sirven para otra cosa existe la tentación grande de asegurarse el futuro económico con el mero ejercicio de la política. Es una situación de corrupción que lleva a más. Si ciertos comportamientos no se sancionan, se aparta de la política a las personas honradas y es muy difícil atraer a gente joven y valiosa. Es grave que no se exijan responsabilidades, que no se aisle al corrupto y que no se ejerza presión social. Esa es la regeneración que ha de llevarse a cabo día a día en los colectivos políticos.

La judicialización de la vida política es consecuencia de esa falta de control puesto que la corrupción no se ha sido combatida por los que están más cerca. En este punto, advierte Alzaga que no se puede convertir la presunción de inocencia en un derecho absoluto. Su límite está en los casos flagrantes y en lo obvio, sin abusar de ella hasta hacerla inútil en aquellos casos en los que pudiera ser aplicable. La presunción de inocencia no se puede usar para desmentir la realidad.

Termina este turno de la intervención distinguiendo dos capítulos en corrupción política. El primero, buscar mantenerse en el poder a cualquier precio. Ese poder es lo que más atrae a un político. Más que el dinero. Esto lleva a intentar eludir todo tipo

de control. Otro capítulo es querer asegurarse el futuro. Ahí entra la corrupción económica.

## DESDE LA ECONOMIA, JUAN E. IRANZO

Muestra ahora el punto de vista económico don Juan E. Iranzo. Comienza afirmando la existencia de tres tipologías de corrupción con efectos distintos. Una es individual. Existe y ha existido. Son personas concretas en situaciones concretas: empleados, funcionarios... Otra es la empresarial. Consiste en realizar maniobras ilegales y arriesgadas, que van contra el mercado y que son un fraude a la realidad. Ambas se pueden controlar económica y judicialmente. Son actuaciones aisladas que no provocan convulsión social generalizada.

Es en la tercera, el sector público, donde Iranzo centrará su exposición. Porque es enorme la presencia de este sector de la sociedad. Se trata de un tipo de corrupción en cierto modo impulsado por la propia sociedad, que le pide casi todo. «El 17,5 por ciento de los españoles también solicitaba al estado que su problema de soledad y pareja se lo resolviera.» El sector público ha alcanzado una dimensión enorme.

Este sector social se hace presente de tres maneras. Una directa, a través de los Presupuestos Generales del Estado. Supone el 50 por ciento del PIB. El de España ha sido el crecimiento más rápido de Occidente y, por desordenado, crea posibilidades de corrupción. Algunas actuaciones ya son corruptas de hecho: el incremento espectacular de las subvenciones —«injustas por definición, debido a su discrecionalidad»—, orientadas a mantener en el poder a los subvencionadores mediante la adquisición de votos; el incremento de los contratos del Estado, por la discrecionalidad en sus adjudicaciones, el incremento de los fondos reservados, que pasaron de ser algo excepcional a convertirse en algo habitual...

Otra presencia del sector estatal se hace mediante empresas públicas. Estas entran en el mercado en situación de privilegio, o de monopolio. Eso supone una coacción a la ciudadanía. Sus servicios resultan más caros que los de la empresa privada y fundamentalmente ocasionan y mantienen privilegios bien a los políticos o bien a los trabajadores, si no a ambos...

Finalmente, el sector estatal se introduce en la sociedad mediante la regulación. Es la forma de presencia más difícil de cuantificar, pero es la fundamental. Llega a todos los campos. Es también germen de corrupción, la más generalizada y difícil de atajar: por ejemplo, la de la recalificación del suelo, que además encarece el precio de éste. Nace de la necesidad de financiar a los partidos políticos, problema no resuelto en España.

Como efectos de esta situación el profesor Iranzo señala algunos. Primero la limitación de la capacidad de generar empleo. Afirma que «España es el único país de Europa donde el año pasado se destruyó empleo», por la rigidez del mercado de trabajo y la elevada fiscalidad, destinada a financiar el Estado de bienestar cuyo modelo actual no atiende a los más necesitados, sólo redistribuye entre clases medias. Además, desincentiva el ahorro y el trabajo. Las pensiones y la sanidad son un modo de adquirir votos cautivos, trasladando el problema de financiación a generaciones futuras.

Después, la propia situación como obstáculo para el desarrollo de países pobres. Mantener este modelo de Estado de bienestar obliga a poner trabas al desarrollo de estos

países. También aumenta la presión fiscal que va limitando la capacidad de ahorro y trabajo.

La insolidaridad con las generaciones futuras es otro efecto. Nuestra generación hipoteca a las siguientes sólo para financiar gastos corrientes, es decir, «para vivir por encima de nuestras posibilidades». Y así la inflación que se genera con este modelo expropia a la misma propiedad privada.

La solución la ve el profesor Iranzo en la separación efectiva de los poderes que configuran nuestra sociedad: en la reconstrucción de la sociedad civil mediante el impulso del esfuerzo personal, que no está reñido con la solidaridad; con actuaciones ejemplarizantes; desregulando la economía española, que tiene que ser más transparente, y así el individuo podrá desarrollarse como tal, y, por último, acabar con la imagen paternalista del Estado.

## DESDE LA ETICA, LUIS GONZALEZ-CARVAJAL

El profesor González -Carvajal, con una cita del libro «ética para Amador», de F. Savater, reconoce que «los defectos de los políticos son más públicos que los de las restantes personas». Pero todos somos corruptos, aunque a pequeña escala. «Quizás alguien objete que los “pecados” en el comportamiento personal, no son tan graves como la corrupción, pero un moralista no lo tiene tan claro... Porque la clave del comportamiento ético está, no en los actos externos, sino en las actitudes interiores de las que brotan esos actos.» Y las actitudes son similares. Sólo cambian las ocasiones. Por lo tanto, no estaría de más recordar las palabras de Jesús: «El que de vosotros esté sin pecado que arroje la primera piedra.»

Como los políticos «tienen más ocasiones de incurrir en abusos que la mayoría de los ciudadanos de a pie», la tentación puede volverse casi irresistible. Es bien conocida la frase «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente». Siempre ha habido corrupción, y no sólo entre los políticos. El juicio sobre la moralidad de los políticos es tan duro porque las relaciones entre ética y política las componen, normalmente, personas que ven el problema desde fuera del poder. El ejercicio del poder somete a pruebas éticas realmente irrepetibles.

González-Carvajal se centra, a continuación, en caminos posibles para moralizar la vida pública. Recuerda la realidad del pecado original y aboga por el establecimiento de controles políticos, «que dificulten lo más posible el ejercicio de la maldad», evitando cimentar la democracia exclusivamente en la virtud de los gobernantes. Desde esta perspectiva la triple división de poderes sería un primer intento de positivizar una moral social. Aunque las leyes siempre dejarán algún resquicio para la corrupción. Por eso es necesaria la honestidad de los políticos. Pero la vida política no conduce necesariamente a la maldad. Apoyado en el documento episcopal *católicos en la vida pública*, insiste en la necesidad de fomentar la vocación política de personas que estén movidas por auténtico espíritu de servicio.

Terminó reflexionando sobre la importancia de la moralidad de la vida privada de los políticos. Eso es algo que en otros países tiene mucha importancia. ¿Es excesivo pedir que los políticos se comporten honradamente tanto en la vida privada como en la públi-

ca?, ¿hay una relación causa-efecto? No se puede decir eso, se respondía él mismo, pero tampoco son ámbitos independientes. Porque en toda actuación privada o pública hay una raíz ética última: la opción por determinados valores. A través de la vida privada se puede comprobar si el político está o no animado por valores honrados. Además, la conducta de los hombres públicos tiene cierto valor normativo para el conjunto de la sociedad. Ellos reflejan un modelo de hombre y de sociedad, tanto como los programas políticos de un partido. Sin ser ello tan importante como el tema de la moral pública, tampoco la moral privada es algo desdeñable.

Conocidas por los asistentes las exposiciones hasta ahora descritas, el moderador abre un turno de intervención y de debate entre los participantes.

## DEBATE ENTRE LOS PARTICIPANTES E INTERVENCIONES DESDE EL PÚBLICO

Oscar Alzaga empieza refiriéndose a la última intervención, desde la ética. «Me da la impresión de que hay dice un cierto brinco de sensibilidad: una cosa es... la teoría y otra cosa son las reflexiones que a uno le han surgido pegado a la tierra.» Y añade: «la reflexión de que para un moralista es básicamente igual de grave el comportamiento del que se salta la barrera el metro... y el dirigente político que hace ciertas cosas, no lo discuto, pero, la experiencia que yo tengo de que hay que aceptar determinadas dosis de corrupción en la vida política», y dar por buena la inevitabilidad de la corrupción es algo frente a lo que hay que sublevarse. No se puede dar por inevitable la corrupción, no se la puede asumir como algo normal.

Ciertos posicionamientos pueden venir del hecho de que desde lejos no se aprecia bien la realidad, sobre todo cuando, como en este caso, son realidades de tipo opaco. Como «los moralistas... no ven el mal y no pueden pensar mal, así llegan a beatíficas conclusiones». Se muestra, pues, en desacuerdo con igualar el comportamiento inmoral privado a pequeña escala con la corrupción entre los políticos, porque las consecuencias del comportamiento inmoral en política son infinitamente mayores, «de una gravedad aterradora». No así las consecuencias de campos privados. No es posible aplicar atenuantes ni eximentes ante la corrupción política.

El gran problema —terminaba Alzaga— es que no hay seguridad jurídica, por eso hay corrupción. La existencia o no de ésta es lo que distingue a los países de primera de los países de segunda o de tercera.

González Seara se mostró de acuerdo con Alzaga respecto a la gran diferencia que hay entre comportamientos privados, que son cuestión propia, y comportamientos públicos, que afectan a otros. En democracia, la corrupción se ejerce desde el poder, especialmente grande en los grandes Estados, con grandes presupuestos. Y la capacidad corruptora de los Estados se ha incrementado enormemente ya que el poder público es decisivo y su capacidad de corrupción enorme. Lo que en él ocurra es decisivo para el conjunto de la sociedad.

Además, si no se logra establecer unos controles adecuados al ejercicio del poder, que vayan desde el gobierno central hasta los Ayuntamientos, si incluso se eliminan los ya existentes —interventores de los Ayuntamientos, intervención previa de Hacienda—,

la posibilidad de corrupción aumenta. Y los controles son necesarios debido a la falibilidad humana.

Según Seara no se están tomando medidas contra la corrupción, al contrario se dificulta el esclarecimiento de los casos más escandalosos. Además, se está entrando en la idea de que los jueces, al ejercer su función, son elementos perturbadores. Como doctrina oficial se establece no hacer juicios de valor hasta que no se pronuncien los jueces. Pero cuando éstos intervienen... se dice que se está judicializando la política. En definitiva, se trata de impedir que se lleve adelante la investigación.

Más aún, como las grandes corrupciones tienen un efecto multiplicador inmediato, de esta situación se aprovechan tanto los grandes como los pequeños, y se crea un clima social de corrupción. Terminó su intervención diciendo que, sin perjuicio de las regeneraciones éticas necesarias, se precisa de una reforma a fondo en las instituciones políticas, empezando por los partidos.

González Carvajal aclara entonces que ciertamente no tienen la misma gravedad la corrupción política que los comportamientos inmorales privados. Aunque reafirmó que la gravedad moral, no la gravedad social de un acto, radica en la actitud interna propia del campo moral, que tiene una manifestación externa que pertenece al campo social. Advierte también que no se debe enfrentar la corrupción desde posturas psicológicas del tipo «puros-peca dores».

En referencia a la intervención del profesor Iranzo, manifestó que, si bien es necesario reducir el tamaño del Estado para evitar la corrupción, no se deben perder las conquistas sociales que ha logrado el Estado del bienestar. Es también necesario poner en práctica el principio de subsidiaridad, tomar en serio iniciativas sociales, ayudando a las sociedades sin ánimo de lucro desde el poder público, cuando sea necesario.

Juan E. Iranzo, en referencia a la última intervención de González-Carvajal, reitera su idea: un estado grande genera corrupción grande y perjudica la actividad económica y social. Repite que las subvenciones son injustas, porque siempre son discrecionales, se muestra partidario de disminuir la presión fiscal, para que individuos puedan participar en las instituciones sociales y porque el actual modelo fiscal invita al fraude. Insiste en que gobernar no puede identificarse con gastar, no son simétricos los comportamientos inmorales privados que los públicos.

Por último, aboga Iranzo por un replanteamiento del concepto solidaridad. Vivimos por encima de nuestras posibilidades y eso coarta el desarrollo de los países emergentes. También por egoísmo hay que contribuir a que se desarrollen. Con todo esto no se trata de reducir prestaciones, sino de racionalizarlas, dando entrada al sector privado.

## **LOS ASISTENTES PLANTEAN CUESTIONES DESDE EL PUBLICO**

Se inicia a continuación las intervenciones entre el público. Las inicia el Presidente de la Fundación Pablo VI, monseñor Benavent, a propósito de una afirmación del cardenal Herrera Oria: los políticos son corruptos porque están sujetos a presiones e incitaciones muy fuertes desde los sectores económicos. Se pregunta si esa afirmación del Cardenal no entra en contradicción con lo que ha aparecido en la mesa redonda.

Oscar Alzaga respondió que, efectivamente, el poder social unido a determinados patrimonios económicos conlleva un poder en el sentido pleno del término, con lo cual es posible identificar una fuente de corrupción. Sin embargo se ha avanzado respecto a la situación que vivió el cardenal Herrera, en cuanto el poder económico está controlado por el poder político. Pero, «¿quién controla al controlador?. ¿quién controla la cúpula del poder político?». Es ahí donde se van creando reductos de poder incontrolado.

Por otra parte, el poder político grande y largo en el tiempo corrompe mucho, lleva a una situación de prepotencia, y crea conciencia de impunidad. Desemboca en excesos importantes. Frente al poder político —continúa Alzaga— sólo cabe una actitud práctica, que se resume en «desconfía, que te quedarás corto». Es la filosofía que subyace en la base del derecho constitucional, que se ha quedado corto ya que estaba pensado para un estado mucho más pequeño. Los actuales mecanismos de control del poder resultan ineficaces. Es muy difícilmente controlable el gasto del Estado. El Parlamento no controla realmente el gasto del Gobierno, ya que es el Gobierno quien controla al Parlamento. Recuerda que en USA se ha planteado la reflexión de si el presupuesto deficitario debe ser inconstitucional.

El verdadero problema en el mundo occidental no es el poder económico, hoy más controlado, sino la corrupción política. El Estado que crece sin saber el porqué, conlleva una problemática de corrupción. Y esto se suma la hipocresía social: se condenan los comportamientos privados mucho más que los públicos —sí es que se condenan— que son incontrolados. Recuerda que un poder fuerte es un poder democrático si está consentido por la sociedad, mientras que un poder corrupto es poder desprestigiado, indefendible. No es, no puede ser; el poder que necesita una sociedad. Es un problema de organización de la comunidad. No se pueden aceptar ciertas dosis de corrupción.

Respecto del poder —concluía Alzaga, con ironía y humorísticamente— «desconfianza y control». Y ¿si estos son insuficientes? Pues más desconfianza y más control. Igual que con la democracia. Si ésta no funciona es necesaria más democracia. «Un poder controlado da menos juego a los golfillos y tienen más papel que jugar ciertas personas que van por la vida con mayor seriedad.»

Terminado el acto, parece que ha cumplido adecuadamente lo que se pretendía al organizarlo. No insistir en la mera denuncia, que nada añade. Se intenta diagnosticar el problema y el clima social actual. Sugerir opciones, nuevas o viejas, genera esperanzas que permiten vivir en honradez.



## NOTAS



# *Bosnia-Herzegovina: De Estado pluriétnico a Estado musulmán*

MARIA PILAR MARTIN ARRANZ\*

Después de tres años de guerra, los planes ofrecidos por la comunidad internacional y los Estados en conflicto dirigidos a poner fin a la guerra en Bosnia-Herzegovina no son más que los constantes y cíclicos acuerdos de (re)partición de la república. Repartición, favorable a la rivalidad serbio-croata; a la jurisdicción serbia, quien podría mantener los territorios tomados por las armas. Croacia sería una pequeña perdedora en este botín y Bosnia pasaría a ser un Estado de nacionalidad predominantemente musulmana en los casos de Sarajevo, Zenica, Tuzla y Doboj. Bosnia dejaría su componente multiétnico para transformarse en un Estado musulmán.<sup>1</sup>

Esta práctica fortalece el carácter ideológico de «limpieza étnica» librado por las autoridades serbias y llevadas a cabo por su milicias. A la vez, evidencia el fracaso de las políticas desarrolladas por una comunidad internacional desbordada tanto por el origen y desarrollo del conflicto como por sus propios y contradictorios intereses. Los esfuerzos diplomáticos no han hecho más que legitimar la agresión armada. No garantizan una justa resolución.

## **CRISIS DEL ESTADO FEDERAL Y RESPUESTA INTERNACIONAL**

Las acciones realizadas en el territorio de la ex Yugoslavia oscilan entre la cautela y el caos, tal ineficacia no permite abrigar un fin de los conflictos bélicos a corto plazo y ni mucho menos esperar una paz estable. La comunidad internacional ha actuado con extrema reserva y ambigüedad en un punto clave: el derecho de AUTODETERMINACION. No en vano apostó por la continuidad del Estado federal, negando su apoyo a cualquier experiencia de Confederación reclamada por cuatro de las seis repúblicas yugoslavas: Eslovenia, Croacia, Bosnia-Herzegovina y Macedonia. Mientras, Serbia y Montenegro habían decidido perpetuar el Estado Federal. Kosovo (de mayoría albanesa, es reclamado cuna de la nación Serbia y origen del nacionalismo albanés) y Vojvodina (de importante minoría húngara, sólo un 16 por ciento de la población frente a un 54 por ciento de origen serbio. El húngaro es su lengua oficial). Situadas en el interior de Ser-

---

\* Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII», Madrid.

1 La islamización de los bosnios musulmanes fue impuesta por la ideología ultranacionalista serbia, ha sido aceptada por la diplomacia internacional.

bia, que al no tener el rango de repúblicas en el Estado federal, no podían aspirar al reconocimiento de su autodeterminación. Fueron protagonistas de las tendencias recentralizadoras del nacionalismo serbio, que ya entre 1986 y 1991 aniquila la Federación Yugoslava. En 1986, la Academia de Ciencias de Serbia redacta un memorándum que incita a un fanático discurso en defensa de los intereses de los serbios. En septiembre de 1990, el gobierno de Belgrado abolió los estatutos que conferían a Kosovo y Vojvodina el rango de regiones autónomas dentro de Serbia. A partir de aquí, se prescinde de todo intento que pudiera llevar a la conversión del Estado federal en Estados libres e independientes.

La respuesta internacional dada por EE.UU. y la Comunidad Europea fue la de respaldar la acción del gobierno de Serbia, al rechazar la oferta de las demás repúblicas: conversión del territorio en una Confederación. La comunidad internacional desestimó tal ofrecimiento, aun entendiendo que la propuesta habría limado las discrepancias entre los distintos pueblos y hubiese creado un marco más justo para la revisión de las nuevas fronteras. El rechazo de la alternativa confederal es, con mucho, la más triste equivocación de una CE obstinada en defender fronteras surgidas en la Segunda Guerra Mundial. Y, por encima de todo, apoyó las líneas políticas de quienes usan las ideologías excluyentes; los totalitarismos étnicos como razones legitimadoras para establecer los cambios.<sup>2</sup>

La comunidad internacional obvió cualquier intento que preservara los derechos humanos, la justicia y la seguridad. No reunió el suficiente valor moral para dar una oportunidad a otras voces que reclamaban nuevas alternativas.

## SERBIA, ESLOVENIA Y CROACIA: TRES FUERZAS CON PRETENSIONES HEGEMONICAS

Desde que comenzó la desintegración del Estado federal,<sup>3</sup> en cada una de las repúblicas de la ex Yugoslavia se presenta una realidad diferente que intenta combatir el auge expansionista del nacionalismo serbio. En las consultas de 1990 se hizo evidente que el pluralismo ideológico se manifiesta en el interior de cada república. El pluripartidismo era una realidad; de hecho, existían unos 80 partidos, de los cuales 31 actuaban en Croacia, 19 en Eslovenia, 13 en Montenegro, seis en Kosovo, Vojvodina y Serbia y dos en Bosnia-Herzegovina y Macedonia.

El antiguo reino de los serbios, croatas y eslovenos experimentó ya en sus inicios la rivalidad entre la hegemonía de la Gran Serbia y el federalismo croata. Eslovenia no fue en realidad una prioridad para Serbia, debido a su papel periférico en la antigua Yugoslavia, ya que en su territorio no existe una minoría significativa de origen serbio. Lo que sí molestaba al gobierno de Belgrado era el llamado «europeísmo esloveno», que le hacía ubicar a la república más allá de los Balcanes.

---

2 R. PANIAGUA: *Yugoslavia: Un foco de guerra en Europa*. Analiza las formas de actuación seguidas por la diplomacia internacional en el conflicto de la ex Yugoslavia.

3 Ver C. TAMO y J. LECHADO: *Los conflictos yugoslavos. Una introducción*, Fundamentos, Madrid, 1993. Ofrece una información básica para comprender los conflictos yugoslavos.

*Serbia:* Representa el grupo humano más numeroso, se sitúa al este de la península balcánica. Su influencia cultural la toma del imperio bizantino; adopta, por tanto, el alfabeto cirílico inspirado en el griego y a la iglesia ortodoxa. Estuvo sometida a la dominación turca desde finales del siglo XII hasta mediados del XIX.

En Serbia las elecciones de 1990 se celebran en el mes de diciembre. A finales del verano se adopta una nueva Constitución. El nuevo texto sentaba las bases de un régimen democrático e identificaba a Serbia como una república perteneciente a la Federación Yugoslava. El texto fue aprobado por el 98,6 por ciento de los votantes. La tasa en Kosovo fue del 25 por ciento. El efecto fundamental era conseguir la anulación del rango de autonomía de Kosovo y Vojvodina. Como respuesta, a la supresión del parlamento kosovar, los legisladores albaneses aprobaron una Constitución en la que se otorgaba a Kosovo el *status* de república dentro de la Federación.

El Partido Socialista, con un discurso altamente nacionalista, obtuvo 194 de los 250 escaños y su representante, *Milosevic*, obtuvo el 65 por ciento de los votos en las presidenciales. El Movimiento Serbio de Renovación, que reivindicaba la restauración de la Monarquía y el proyecto de la «Gran Serbia» obtuvo el 20 por ciento de los votos. Al mismo tiempo, en Serbia, hacían su aparición otras formaciones políticas. El Partido Radical desplegaba un discurso altamente ultranacionalista y se consideraba heredero de los combatientes anticomunistas serbios, los *Chetnik*: El nacionalismo serbio sigue en ascenso.

*Eslovenia:* Se sitúa en el noroeste del territorio de la ex Yugoslavia. Forja su identidad bajo el amparo de la Iglesia católica y de Austria, que dominó desde el siglo XII hasta el final de la Primera Guerra Mundial.

En Eslovenia las elecciones legislativas y presidenciales se celebraron en abril del 90. En las primeras se impuso la Coalición DEMOS (democristianos, socialdemócratas, liberal-demócratas, verdes y campesinos). Obtiene el 55 por ciento frente al 17 por ciento de la Liga Comunista de Eslovenia. En las presidenciales, se puso *M. Kucan*, candidato comunista.

En julio del 90 las leyes eslovenas adquieren primacía sobre las federales por una declaración de soberanía aprobada por el Parlamento. El 23 de diciembre se celebra un referéndum de independencia de la república; el 94,6 por ciento de los votantes respaldan la opción independentista.

*Croacia:* Situada al oeste de la península de los Balcanes. Se caracteriza por su acercamiento al mundo latino. Tras el Cisma de 1054 entre las Iglesias de Roma y Constantinopla, los croatas se deciden por el catolicismo. Estuvo vinculada a Hungría y al imperio austro-húngaro desde el siglo XII hasta 1918. La población croata es mayoría en su república y representa un tercio de la población de Bosnia-Herzegovina.

En Croacia las elecciones se celebran en abril, dos fuerzas compiten: la Unión Democrática (HDZ), presidida por *Tudjman*, y la Liga Socialista, presidida por *Racan*. La HDZ, de marcado carácter nacionalista, obtiene 193 escaños frente a los 81 de la Liga. *Tudjman* es designado presidente de la república y, al mismo tiempo, la HDZ formaba un nuevo gobierno encabezado por *Stipe Mesic*.

Las primeras medidas adoptadas en Croacia afectan a la Constitución, se suprime el adjetivo «socialista» y se señala que «Croacia seguirá integrada en la república federal hasta que un nuevo acuerdo o hasta que el Parlamento lo decida». Croacia se adscribe al proceso de negociaciones frente a la separación de Eslovenia.

## CONFLICTOS BELICOS

La expansión del discurso étnico-irredentista por parte de las autoridades serbias provoca que fuerzas políticas que apostaban por el Estado federal acabaran optando por la autodeterminación.

En 1991 aún persistían restos del poder federal con una ya muy sesgada mayoría de oficiales de origen serbio, no era la única fuerza presente a pesar que los gobiernos de las repúblicas, y en especial Croacia, trató de desmovilizar esas unidades.

El 25 de junio de 1991, los Parlamentos de Eslovenia y Croacia declararon las independencias mutuas. Las autoridades serbias interpretaron la opción de soberanía como afrontación de los intereses de la población serbia presentes en otras repúblicas: Bosnia-Herzegovina y Croacia, principalmente. Interpretación que les lleva a no reconocer los referéndum de autodeterminación celebrados en Eslovenia y Croacia. Y a terminar con todo tipo de relación diplomática. Se encamina a la «limpieza étnica» como método activo de defensa de los intereses de los serbios.<sup>4</sup>

El día 27 el ejército federal invade Eslovenia. Los combates produjeron un centenar de muertos, en un enfrentamiento de diez días, que finalizó con el Acuerdo Brioni negociado por la CE que le permitió conservar su soberanía.

En Croacia, en cambio, los enfrentamientos dieron lugar a una guerra abierta, entre las milicias serbias, el ejército federal y las milicias croatas. En origen median los derechos de los serbios presentes en Eslavonia y Krajina, dos regiones de Croacia, que antes de los conflictos, las autoridades croatas no reconocieron ningún derecho de autonomía.

Los conflictos serbio-croatas poseen un marcado carácter ultranacionalista, basado en valores altamente paramilitares, en el caso de Serbia con los *Chetnik*, y los *Ustashe* en Croacia, que abogan por la creación de la «Gran Serbia» o la «Gran Croacia».

En julio la CE media en el conflicto y permite que las partes lleguen a un compromiso, el «Acuerdo Brioni», que exigía tres puntos *interesantes*: 1) Retirada del ejército de Eslovenia, 2) compromiso formal de Croacia y Eslovenia en aplazar tres meses los efectos de declaración de independencia, 3) *S. Mesic*, miembro de la HDZ, como presidente federal, tras la retirada del veto serbio.

En enero del 92 la CE encabezada por Alemania reconoce a Eslovenia y Croacia como repúblicas independientes. En marzo son admitidas en el seno de la Conferencia de Seguridad y Cooperación Europea (CSCE). El reconocimiento internacional se extiende al ingresar en la ONU en mayo de 1992.

Croacia, presenta varios conflictos interrelacionados que precisan de un desenlace pacífico: la guerra librada entre 1991-1992 le produjo una crítica situación humana; cerca de 7.000 muertos, 14.000 desaparecidos, 370.000 refugiados de Bosnia-Herzegovina y unas 250.000 personas desplazadas de otros territorios ocupados por las milicias serbias.

- Falta de credibilidad a la hora de reclamar a Serbia los territorios que le ocupa (Boban apoyó a las milicias croatas partidarias de la autodeterminación de la zona de Bosnia de mayoría croata; la Herzegovina con capital en Mostar).

---

4 Revista *En pie de paz*, 1993, número 27. Ver «Grupos por la paz en Eslovenia y Croacia».

- Desde marzo del 92, los cascos azules de la ONU, se limitan a mantener la situación. No han podido poner fin al problema: desarme de las milicias serbias, control de las armas pesadas, retorno de las personas refugiadas y/o desplazadas.

La ideología ultranacionalista instalada continúa siendo el principal agente de coherencia y pueda explicar las dificultades encontradas para no hallar otras formas de resolución.

*Bosnia-Herzegovina:* Situada entre la «Gran Serbia» y la «Gran Croacia». Antes de la guerra era una república de 4.400.000 habitantes, de los cuales el 44 por ciento eran musulmanes, el 32 por ciento serbios y el 17 por ciento croatas. Los resultados de las elecciones celebradas en noviembre de 1990 ofrecen la diversidad característica de la república. El Partido de Acción Democrática Musulmán (SDA) obtuvo 86 escaños. El Partido Democrático Serbio (SDS), 72, y la Unión Democrática Croata (HDZ), 42 escaños. Los tres partidos mayoritarios configuran un gobierno conjunto asentado en la idea de rotación. La presidencia corría a cargo del SDA, de A. Izetbegovic, la del Parlamento al SDS y el cargo de primer ministro al partido croata.

Es importante recordar que la comunidad musulmana, se identifica *nominalmente* con su religión, y no por su lengua o carácter étnico. Muchos de sus miembros son eslavos, croatas o serbios, convertidos al islam durante los cinco siglos de dominación otomana en Bosnia. De igual modo, conviene resaltar que al comienzo de los conflictos serbio-croatas, la población musulmana no se sumó a las comunidades serbias y/o croatas como así lo esperaba cada uno de los bandos en conflicto.

En 1991 Serbia inicia la creación de «regiones autónomas» serbias, correspondientes a la «Krajina Bosnia» con capital en Banja-Luka. Las cosas se complican en los primeros días de 1992, cuando algunos miembros serbios de la presidencia bosnia, reclaman la creación de un Estado serbio. En un mismo territorio existían dos poderes enfrentados: el de una república independiente y el de una república federal.

El 1 de abril de 1992 Bosnia-Herzegovina declara su independencia. El respaldo mayoritario a Bosnia (pese al boicot serbio) como república libre supuso convenir por un Estado multiétnico, por una convivencia pacífica entre las tres comunidades residentes, por una no fácil descentralización. Y, sobre todo, Bosnia carecería de Fuerzas Armadas propias.

En medio de las discusiones, la tensión y los enfrentamientos armados iban ganando. Se inicia una fase de genocidio y desplazamiento de la población a causa de la llamada «limpieza étnica», llevada a cabo por las fuerzas de ocupación serbias y de las milicias croatas, que por su parte dieron la misma respuesta. La comunidad internacional, EE.UU. y la CE, cuando ya la situación adquiere una realidad dramática, reconocen el 6-7 de abril a Bosnia-Herzegovina como república independiente y en mayo del 92 era admitida junto a Croacia y Eslovenia (que habían declarado su independencia en junio de 1991) como Estado miembro de las Naciones Unidas. En los últimos días de ese mismo mes de mayo, Sarajevo, capital de Bosnia, era escenario de los combates más violentos vividos en territorio europeo desde la Segunda Guerra Mundial.<sup>5</sup>

---

5 Sarajevo se ha convertido en el ejemplo de los sufrimientos que padece la población bosnia partidaria de una convivencia multiétnica, ha provocado la solidaridad de intelectuales, medios de comunicación y de movilizaciones pacifistas en torno a la capital, como la «Caravana de Paz» a Sarajevo en agosto del 93. Información en la revista *En pie de paz*, núm. 30.

La guerra en Bosnia-Herzegovina se ha convertido en una patético frenesí serbio-croata por usurpar unos territorios que garanticen el fundamento de sus ideologías: conseguir Estados étnicos puros y libres. No de otro modo la «limpieza étnica» se instala a la hora de definir los límites de cada una de las comunidades. En algunas zonas la mezcla es importante.

Desde que Bosnia-Herzegovina proclama su soberanía hasta hoy ha reducido al 10 por ciento su espacio original. El 20 por ciento en Herzegovina, controlada por croatas, y el 70 por ciento en manos de los serbios. Tal reparto asegura la viabilidad de Bosnia como «Estado musulmán», lejos ya de su componente multiétnico.

La naturaleza y el desarrollo de los enfrentamientos hacen inviable que la razón pueda instalarse. Las dificultades para establecer acuerdos resultan insalvables.

## LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

La mediación internacional es en general contradictoria, desde el principio, al mencionar de forma genérica a las «partes en conflicto», reconocía de hecho la existencia de «tres bandos en lucha». Trnka en «The bosnian Case» afirma: «Al ignorar la agresión, la CE y la ONU dieron preeminencia a que la guerra era esencialmente civil, interétnica y religiosa... Así, el gobierno bosnio fue considerado como facción. Un gobierno elegido democráticamente fue puesto al mismo nivel que estructuras de poder autoproclamadas.»

Biden, presidente del Subcomité sobre Asuntos Europeos, en abril de 1993 propone redefinir el conflicto, dejar la denominación de Guerra Civil para llamarla «agresión internacional».

El arbitraje internacional deriva entre la indecisión y el desacuerdo entre la propia comunidad internacional, que termina asumiendo cuatro objetivos: a) circunscribir la guerra a Bosnia, protegiendo así su propagación a otras repúblicas, Kosovo, Vojvodina y Macedonia, que suponen un grave riesgo de internalización de la guerra, b) (re)establecer la ayuda humanitaria a la población civil, c) lograr que Serbia transfiera a Croacia y, sobre todo, a Bosnia la mayor parte de los territorios ocupados, c) aceptación formal por parte de los musulmanes bosnios de una partición de su territorio.

En 1991 EE.UU. y la CE partieron del mismo punto. Proteger las fronteras de la República Federal Yugoslava, más tarde cada cual siguió sus propios intereses. La Unión Europea reconocía a Eslovenia y Croacia porque ve en ello la posibilidad del cese de las hostilidades y arrastrada por el entusiasmo de Alemania, que mantiene con ambas repúblicas una importante cartera comercial. EE.UU. y la ONU, con Pérez de Cuellar, no ratifican el reconocimiento de las repúblicas, continúa la obstinada defensa del Estado federal y/o en la no menos obstinada revisión de fronteras anterior a todo reconocimiento internacional.

Las acciones, en suma, se traducen en una ausencia de rigor en prevenir la guerra que ya apuntaba hacia Bosnia-Herzegovina. La política internacional, a la hora de elaborar planes que garanticen un futuro alto el fuego, ha carecido de poder de disuación. Con su inoperancia ha legitimado la «limpieza étnica»: La comunidad internacional ha logrado consolidar la idea de repartir en tres partes Bosnia-Herzegovina.

Los planes<sup>6</sup> para restablecer una futura paz en la zona legitimizan en sí mismos la agresión: el llamado Vance-Owen Peace Plan (VOPP), que ya en 1992 fue aceptado por Croacia, rechazado por Serbia y no convencía a los bosnios musulmanes. En su esencia, el plan determinaba una decena de cantones étnicos y preserva a Bosnia como república autónoma.

En mayo de 1993 se da forma al proyecto de partición de la república en tres Estados étnicamente homogéneos, a cada Estado le corresponde su étnia mayoritaria. El plan termina con toda posibilidad de una república interétnica: la comunidad internacional legitima las ideologías ultrana (z) ionalistas.

En julio, Owen y Stoltenberg presentan un nuevo plan, más restrictivo, dirigido de nuevo a los bosnios musulmanes: se asigna el 52 por ciento de Bosnia a Serbia, que debería devolver un 25 por ciento del territorio obtenido bajo las armas; el 18 por ciento a Croacia, que no se le concede el territorio de la recién surgida y autoproclamada república de Herzegovina-Bosnia, y el 30 por ciento a los bosnios musulmanes. La zona de Sarajevo, capital de Bosnia, quedaba bajo control de la ONU, y Mostar, capital de Herzegovina, bajo control de la Unión Europea. El territorio bosnio quedaba dividido en cuatro zonas. «Como manchas de tinta», escribió el periodista inglés Vulliamy.

En septiembre, el Parlamento de Sarajevo rechaza el plan, Serbia y Croacia intentan continuar con la división de Bosnia. El acuerdo hace inviable el inicio del proceso de paz; resquebraja la alianza entre musulmanes y croatas bosnios, que a su vez recibían un frágil apoyo por parte de los croatas de Herzegovina.<sup>7</sup>

El Consejo de Seguridad, por su parte, aprueba resoluciones de dudosa validez. Más bien parece decantarse por acciones que tienden a mejorar su imagen. En este sentido, crea en mayo de 1993 un Tribunal Internacional para juzgar los crímenes de guerra, crímenes contra la Humanidad y el genocidio desde enero de 1991. En realidad, esta institución no tiene capacidad de imposición. Por otro lado, la propia comunidad internacional sería quien evitara semejante figura con tal que las partes se sienten a negociar, una paz estable o un alto el fuego. Alto el fuego. Alto el fuego que todas/os esperamos fuese el definitivo. A lo largo de la guerra ha habido unos 70 sin que ninguno de ellos, lamentablemente, haya prosperado. Hecho que, además, obstaculiza hasta las ayudas humanitarias de los «Casos Azules» de la UNPROF de las zonas protegidas. Agravado, si es posible, por la propia confusión de la situación y lo accidentado de la geografía.

1995 comienza con los 1.000 días de asedio a Sarajevo y como se han iniciado todos los años desde que se declaró la guerra: con bombardeos, con amenazas de/a Serbia. Con Bosnia-Croacia combatiendo en la krajina y manteniendo frágiles alianzas. Con prácticas de «limpieza étnica» por parte de los musulmanes bosnios rebeldes de los enclaves de Bihac. Protección de la OTAN a un Sarajevo que aún le llueve la metralla; obligación del gobierno bosnio a aceptar una negociación de partición de la república. Retirada de Mostar, capital de Herzegovina, de las milicias croatas. Mediación de Rusia para que Serbia negocie un alto el fuego en la zona.

6 *Bosnia: El tiempo de la partición*, P. SÁEZ y M. AGUIRRE. Ver apartado: «La crisis yugoslava, en el debate internacional.»

7 *Alianza de la población bosnia: musulmanes, croatas, serbios, por mantener unida a la República de Bosnia-Herzegovina*. Contrarios a la partición-cantonización, a la «limpieza étnica» y al ultranacionalismo.

Pendientes los problemas de los territorios conquistados por los serbios bosnios a los musulmanes en Bosnia Oriental, de los territorios conquistados por Serbia a Croacia: «las krajinas». El recrudecimiento de los conflictos, la certeza que en Bosnia se imponga un pequeño Estado musulmán entorno a Sarajevo y algunos enclaves menores. La delicada situación de Kosovo, que se debate entre la pertenencia a Serbia, el derecho a la autodeterminación o su integración en Albania. Macedonia supone una amenaza de internalización del conflicto, avanza hacia su configuración como Estado libre, sin la aprobación internacional, de Grecia en especial, que reclama (ahora) un cambio de nombre a la república.

Sigue siendo importante no olvidar que la voluntad de acometer revisiones en el marco de las ideologías etnonacionalistas no ha sido una labor exclusiva de Serbia.<sup>8</sup>

Es preciso más que nunca diferenciar entre los pueblos y los gobiernos y comprometerse en la reconstrucción de una sociedad altamente castigada. Apostar por el futuro, que deberá, eso sí, a pasar por una exigencia de resolución pacífica de los conflictos.

Es esencial, hacer una severa reflexión sobre la gestión diplomática, porque no se adoptó una resolución eficaz, cuando ya en los inicios del conflicto los territorios se obtenían por medio de la «limpieza étnica» y los «campos de concentración».

Tres años después el saldo continúa favorable a la destrucción sistemática.

---

8 J. LABER: «Las tres partes en guerra han practicado violaciones, aunque las fuerzas serbias las practicaron más sistemáticamente» (investigadora de derechos humanos).

## Recensiones

GARCIA ARACIL, Santiago *et alii*: *La Doctrina Social de la Iglesia*. «En el I Centenario de la Encíclica *Rerum Novarum*», Ed. Seminario Diocesano, Jaén, 1993, 281 págs.

Con frecuencia se ignora o infravalora el esfuerzo económico, organizativo, intelectual y religioso que se desarrolla en centros de formación que están alejados geográficamente de las grandes instituciones docentes o de las editoriales y distribuidoras de conocido renombre. Las publicaciones anuales de las Jornadas Culturales de Sto. Tomás que organizan diversas instituciones relacionadas con la enseñanza y la pastoral de la diócesis de Jaén merecen ser conocidas por el acierto de la organización, desarrollo y publicaciones. Nos ocupamos de una de ellas que ha dado lugar a este libro.

Profesores universitarios invitados y locales desarrollan sus ponencias en alrededor de un proyecto que abarca en un primer momento la consideración del tiempo «entre la *Rerum Novarum* y el año 2000». Para ello el profesor Ruiz-Giménez Cortés ofrece con «la Iglesia en el dolor y la esperanza del mundo, ayer hoy y mañana» su exposición académica como si de una especie de «sinfonía incompleta» se tratara porque el movimiento social del siglo XIX y los acontecimientos del siglo XX nos colocan a todos ante un irrenunciable futuro que pide ser completado mediante la aportación «de nuestros deberes y nuestras responsabilidades» para que esa sinfonía tenga final.

«Los principales conflictos mundiales desde la revolución industrial hasta hoy» los expone el profesor Corona Tejada, partiendo de la Ilustración y su influencia en la revolución política europea, en el socialismo y en la segunda revolución industrial con su crisis posterior. Las dos guerras en Europa y los posteriores conflictos localizados nos colocan a las puertas de una tercera revolución industrial que debe integrar al Tercer Mundo.

Un segundo momento tiene como referente el marco andaluz de la Doctrina Social. Así se considera al aplicarlo a la realidad social de la provincia de Jaén el prof. Juan de la Poza Pérez que hace la «Descripción sociológica de la situación de Jaén en su contexto». Lo económico y lo social, espacios vitales del existir humano, tienen una dimensión moral. Y también histórica. Por eso las luces y sombras reales de los pueblos necesitan aportaciones fecundas. Una es la Doctrina Social de la Iglesia (=DSI) que debe incidir sobre esta realidad social concreta.

Insiste en la dimensión histórica de la acción social cristiana el prof. José Andrés-Gallego en «la búsqueda de la justicia social en Andalucía: dieciocho siglos olvidados». Esta ponencia considera las consecuencias sociales que la fe tienen cuando está encarnada en un pueblo. La beneficencia, el bien común como criterio de gobierno y las relaciones entre el fondo ético y la eficacia son los tres puntos que se articulan con la presentación de interesantes documentos y con los pertinentes comentarios.

Para desarrollar un tercer núcleo en torno al marco general de la Doctrina Social está el P. Ildefonso Camacho, con una conferencia: «Doctrina Social de la Iglesia: cien años de historia viva» en la que expone los aspectos dinámicos y abiertos de un proceso teórico y práctico que desarrollan los cristianos como protagonistas de ese camino histórico que también recorre la Iglesia.

El profesor y sacerdote jiennense Jesús Simón Peinado ofrece sus «Claves para la lectura de la *Centesimus Annus*» con una presentación lineal y articulada de la encíclica, sobre la que se detiene a continuación para ocuparse de la dimensión bíblica, del carácter antropológico y de la orientación pastoral de la DSI.

Como intermedio entre el marco general, la realidad concreta local y los elementos que incidán en el futuro, se transcribe una mesa redonda sobre «la cuestión social en Jaén: perspectivas y retos que nos plantea nuestra situación». Aquí afloran tanto desde los participantes, en su mayoría los mismos ponentes, más un empresario y un sindicalista, como desde el público, los problemas concretos y las soluciones que se demandan. El debate se hace vivo en determinados aspectos que afectan a la provincia.

Se completa el proyecto con el núcleo final que busca una proyección de futuro. El prof. Pedro Jaramillo Rivas estudia la «Doctrina Social de la Iglesia y comunidad cristiana». Insiste tanto en la necesidad de una recepción intelectual de la Doctrina Social como en su aplicación práctica porque considera «lo social como ámbito de gracia y de pecado» y que llaman al ejercicio de una «caridad política» en la que se dé el «signo de una Iglesia evangelizadora misionera». Porque la evangelización tiene una parte constitutiva en la promoción de la justicia, que sin agotar los contenidos

del reino de Dios, sí que abarcará la liberación integral que Dios quiere para todos los hombres. De ahí que los cristianos sientan la necesidad de llevar a cabo cambios audaces y profundos en la sociedad.

Es reconfortante leer el escrito del obispo de la diócesis, Mns. García Aracil que cierra las jornadas invitando a la sociedad, desde la diócesis, a tomar en serio la situación social, a la colaboración entre las instituciones, a favorecer la iniciativa social y a la purificación de actividades y diálogo entre instituciones y finalmente a recuperar la credibilidad social «en sus instituciones, la fiabilidad de las personas que la rigen, la esperanza en un futuro próximo y mejor y el aprecio del trabajo orientado a la defensa y promoción del bien común y de las realidades públicas».

Los lectores de esta publicación pueden beneficiarse de todo el conjunto de las ponencias o de alguna de ellas. También puede orientar esta obra a instituciones docentes, religiosas, pastorales... que quieran responder a interrogantes teóricos o prácticos planteados o demandados en ellas o para iniciar a sus miembros o a destinatarios de su acción en la DSI. La interdisciplinariedad que en esta lectura se muestra es otro aspecto a tener en cuenta para la organización y participación. Se puede decir que la obra es una muestra real del modo de recepción y de la valoración integral de la DSI.

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

GUTIERREZ MARTIN, Darío: *El hombre futuro y la nueva sociedad*. Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994, 235 págs.

El autor de este libro se acoge a una confesión dialógica: «la realidad, sin una

teoría que la explique, es un montón de deshechos. Una praxis que no esté orientada según la exigencia de la razón se convierte en pura machaconería y se empobrece en sí misma» (pág. 208). Desde esa convicción acomete una tarea digna de encomio y reconocimiento: «tender una mano al hombre de nuestros días, que se esfuerza por encontrarse consigo mismo y con los demás» puesto que «como ser singular debe llegar al desarrollo integral de sus facultades y como ciudadano de una sociedad participar de manera activa en la marcha de su progreso e integración, exigiendo sus derechos y cumpliendo con sus obligaciones» (pág. 10). Ahí radica la división que articula al libro en dos partes, que se hacen explícitas en el título mismo.

En toda la primera parte se presenta «el hombre y su entorno». Aquí el autor se detiene en explicaciones sobre el ser del hombre, en su individualidad, en su peculiaridad personal. Analiza la condición «histórica del hombre» (I) y extrae el método antropológico que aplica en el desarrollo de los capítulos siguientes. Observa que «el hombre de ayer» (II) enfrentado con la dura realidad que lo circundaba se esforzó por interpretar y dominar esa realidad. Se fija en «el hombre de hoy» (III) e intentar conocerlo bien para mejor servirlo y atenderlo en su existencia real. Más como ha descubierto ya rasgos permanentes en los más variadas situaciones en las que el hombre ha estado y sigue estando en el mundo, considera interesante ofrecer una perspectiva sobre «el hombre de mañana» (IV) e intenta favorecer esa situación abriendo vías de circulación por donde el hombre pueda moverse y llegar a descubrir y alcanzar otra meta que la juzgue como definitiva: llegar a ser plenamente humano.

El desarrollo de la segunda parte que titula «la sociedad futura», estudia, acogiéndose expresamente al paradigma social de la familia, también a través de otros cuatro capítulos, no mucho más extensos que los presentados hasta ahora. En ellos asume totalmente como eje central del estudio la dimensión social del hombre.

Como paradigma social para las relaciones que se establecen entre «el hombre y la sociedad» (I) tiene a la familia. Presenta expositivamente los rasgos más característicos que debe tener la nueva sociedad en la que insertará ese hombre que ha descrito en la primera parte. El proceso de concreción social invita a tender «una mirada sobre España» (II) que debe ser consciente de su identidad y vocación y prepararse así para la integración de España en Europa. Es este un capítulo pretencioso a primera vista, que intenta ver cual es el ser de España, «forjado a través de las circunstancias sociopolíticas y culturales por que ha pasado, (...) cómo se presenta en la actualidad para contrastar aciertos y errores y vislumbrar los caminos por donde ha de discurrir» (pág. 138).

En «el camino de Europa» (III) quiere mirar y ver los caminos que se intentan establecer para llegar a esa Europa del futuro y tomar así conciencia de una realidad tan amplia y desbordante. Es, como el anterior, también un capítulo pretencioso. Porque quiere dar una visión panorámica de un pasado, tan complejo, con tantos éxitos como fracasos, y se atreve a abrir las nuevas rutas comunes, adoctrinando por ese pasado.

Acaba con el tema «la familia humana» (IV). Es un colofón y resumen que requiere «un proceso de integración internacional y programas educativos para alcanzar tal fin. El proceso tecnológico, que camina más de prisa que el progreso hu-

mano, ha acercado a todos los habitantes del planeta. Los hombres han tomado conciencia de su proximidad» (pág. 213). Utiliza ahora el paradigma de la casa, entendida como hogar físico y espiritual, para describir la casa común universal. Para su construcción cuenta con «la educación para la comunicación, la convivencia democrática y la colaboración» (pág. 225). Destacan los atisbos de función responsable que aplica a la lengua universal.

Considero conveniente llamar la atención sobre algunos presupuestos fundantes del presente texto. Uno de ellos es el aserto clásico *nihil humanum alienum est mihi* que le consiente al autor hacer este trabajo omnicomprendivo. Evidentemente subyace una declarada antropología cristiana que considera previa y simultánea, tanto para la interpretación filosófica del hombre como para la acción social reclamada al sujeto resultante del análisis. Si la antropología filosófica desvela el ser del hombre, la ética le marca los caminos que este hombre ha de seguir para llegar a su plenitud (pág. 118)

Otro presupuesto es la consustancialidad de la dimensión social del ser humano con la que el autor se enfrenta de manera acertada al afirmar: «la cuestión social, que comenzó por resolver las injusticias y enfrentamientos entre patronos y obreros, hoy tiene también sus exigencias entre regiones pobres y ricas y entre naciones ricas y pobres» (pág. 156).

La tarea que asigna a la educación, el «e-ducere» etimológico, como responsabilidad individual, social y orgánica, se manifiesta en todos los capítulos del libro. Además de ser una finalidad asignada a cada uno de sus capítulos, entra a formar parte también del proyecto de desarrollo y del análisis de las causas que positiva y negativamente han condicionado la marcha del hombre y de su historia.

Se presente a lo largo del texto un optimismo fundamental que permite al autor integrar incluso los momentos débiles del ser humano y de la historia que ha desarrollado. Garantiza ese optimismo en la dimensión trascendente cuya existencia reconoce en el hombre y que espera siga siendo facilitada por la sociedad para evitar nuevas frustraciones. Bueno es tener esto en cuenta en los tiempos que corren.

Entre las aportaciones de este libro es importante señalar una abundancia de citas textuales de encíclicas sociales de Juan Pablo II. Nada frecuente utilizar esas citas en trabajos de este talante. Creo sea más por ignorancia que por otras causas. Con ellas confirma las afirmaciones. Afortunadamente la Doctrina Social de la Iglesia no se identifica aquí con la cuestión social entendida como cuestión obrera. Así que bien traídos estén los textos que aporta. Que estén bien utilizados y que estén todos, o los mejores, no me atrevería a afirmarlo.

El coherente el estudio en carecer de recetas concretas. El libro no es un prontuario sobre las nuevas cuestiones, tampoco un recetario contra los males, ficticios o reales, que puedan detectarse en las noticias que dedican al tema de Europa los medios de comunicación social o las manifestaciones y declaraciones de los políticos.

La síntesis que pretende ofrecer esta obra está lograda por los conocimientos que subyacen en la exposición de sus temas. Así pues, si la parte primera es un tratado de Antropología filosófica, planteado con atisbos de divulgación sería y algunas novedades y la segunda parte no evita los retos actuales y pone al hombre en el corazón de la cuestión social hoy y rechazando por sistema la privacidad de lo social.

Posiblemente exigir una elaboración más detallada y científica de cada capítulo plantearía otro tipo de planteamiento y

de resultados, lo que desbordaría los propósitos del autor. Pude ser acertada y útil esta lectura a quienes no deseen partir de cero ni acepten acríticamente las filosofías vulgares al uso. Su lectura también puede desplegar un horizonte de vasta comprensión a quienes deseen situarse atinadamente en la maraña y dispersión de las opiniones existente. El deseo de concentrarse en un punto concreto y disponer de la necesaria visión de conjunto se puede lograr. Los profesores, los maestros, los catequistas, los sacerdotes, los estudiantes y alumnos de áreas humanísticas, en general quienes busquen y quieran disponer de esquemas sólidos y a la vez claros sobre el hombre y sus tareas, o precisen de respuestas simples en apariencia a cuestiones complejas, si acuden a este libro no se sentirán defraudados.

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

CALLEJA, José Ignacio: *Un cristianismo con memoria social*. Col. «Teología Siglo XXI», 6, Ed. San Pablo, Madrid, 1993, 271 págs.

El Secretariado Social de Vitoria sostiene e inspira una Escuela Social en la que este libro ha sido experimentado durante los cursos comprendidos entre 1992-1994. El autor pretende «presentar un cuadro de claves analíticas y referencias éticas que permitan al lector una reflexión moral personalizada, mejor aún, un discernimiento de grupo y una opción social de naturaleza crítica, pública, práctica, solidaria y cristiana» (pág. 8).

La obra, que acaba rememorando cómo «en tiempos de mudanza o cambio, nada es tan pesado como la libertad moral y política» (pág. 265), se abre reconociendo «la índole esquemática» y «la rei-

vindicación continua de un opinión moral, de la necesidad imperiosa de una conversión personal» que reivindicaba en su obra anterior: *Una Iglesia evangelizadora*. «Indicadores para una "radiografía" de la sociedad». (Sal Terrac. Santander. 1990. 131 págs).

Son tres los puntos que recorre en el desarrollo expositivo: 1) la interpretación de una realidad social en cambio estructural; 2) los principios y valores próximos a la identidad creyente y 3) la necesidad de discernimiento ético en un horizonte en el que quepan todos los hombres. Atravesando todos los puntos se encuentra, como primado ético, la «opción fundamental» para entender las manifestaciones de las ideas, decisiones y acciones habituales de las personas y de los grupos. También está la componente metodológica (ver-juzgar-actuar), trenzada en el desarrollo y, por consiguiente, sin los cortes reales o supuestos de la exposición académica.

El texto se organiza con estas claves en cinco partes. La primera (págs. 17-89) presenta el «panorama global del mundo contemporáneo» en su vertiente económica, política, ecológica y cultural, con todas las incidencias que de ahí van a emerger durante esta década en el mundo, porque «las economías nacionales quedan "desnacionalizadas" en sus decisiones más importantes, a favor de organizaciones comerciales más amplias, bajo el predominio de la competencia internacional y la optimización del beneficio privado» (págs. 38-39), obligando así al capitalismo a que se reestructure.

España no goza de inmunidad, ni opera en el vacío, en esta situación: «esta realidad, analizada en un contexto de competencia internacional, nos obliga a decidir cómo adaptarnos a las nuevas condiciones de la economía mundial en todas las di-

mensiones de productividad, salarios y precios, investigación y comercio, formación y organización interna de la empresa, corresponsabilidad y calidad» (pág. 59).

La segunda parte (págs. 95-108) nos trae «otras explicaciones para comprender nuestra crisis» incidiendo en la expresión monetarista que en la misma crisis se manifiesta y en la crisis del Estado de Bienestar. Por esta vía nota cómo se esquiva «una consideración de la salida a la luz de los intereses de los países dependientes (Sur: deuda externa) y a la luz de los costes sociales de la crisis para los colectivos más desprotegidos del Norte (cuarto mundo)». Esta es la parte más breve del libro.

La tercera parte (págs. 111-171) vuelve a «Europa y su talla moral» para estudiar el significado de Maastricht, con su convergencia económica y su cohesión social, y las consiguientes secuelas en las relaciones que se dan entre la ética y la economía donde tiene que hacerse presente la moral. Hay aquí abundantes referencias a los principios cristianos, si bien «las cosas son más complicadas. Al menos requieren el añadido de dos grandes preguntas (...) ¿por qué son valiosos, definitivamente valiosos, esos valores éticos que reclamamos en la economía, en sus opciones y en sus propuestas?» y «¿cómo se construye el proceso interdisciplinar de la ética con la economía, para resolver o dilucidar, por lo general, angustiosos dilemas morales?» (pág. 146).

Ante el intento de respuesta a la cuestión europea, para salir del mundo de los principios a la praxis, «tal vez fuera necesario ponerle fecha a cada opinión (y acción), para evitar que el tiempo las ridiculice cuando, más tarde, las recibimos sin historia, pero no debemos callar en temas de tanta trascendencia» (pág. 140) como pueden ser la Europa del Mercado Único

(1993) y el Tratado de la Unión Europea (1997-1999).

«Pensando un futuro para todos» continúa la cuarta parte (págs. 177-236). El agotamiento de las soluciones marxistas y de la liberal muestra la economía global en su doble vertiente, la del Norte y la del Sur: «no hay más salida que la solidaridad efectiva y costosa para el Norte, con un sistema redistributivo, análogo al que han desarrollado los Estados de Bienestar en su interior» (pág. 234).

El futuro, que a todos nos afecta, tiene unos espacios privilegiados para crear unas estructuras políticamente adecuadas.

Finalmente, la quinta parte (págs. 241-265), recapitula y trata de «asentar firmemente el discernimiento moral» elogiando a «la solidaridad, comprendida como justicia debida y, por tanto, estructural, dialéctica e histórica, (que) ha sido una obsesión epistemológica, en el conocimiento y descripción de los hechos, y una obsesión moral, en la evaluación de los mismos y de sus soluciones» (pág. 241) a través de lo escrito y para la compasión como elemento cristiano y pre-político puesto que «del conocimiento social y de la indignación moral en su relación complementaria y dialéctica se realiza el sacramento de la conversión política» (pág. 256). Termina esta parte, y con ella la obra que leemos, insinuando pautas personales, sociales y eclesiales que moralicen lo social.

La somera exposición de los contenidos de este título nos permite recomendarlo como interesante para los tiempos que corren, en los que los teólogos tienen mucho que leer sobre los «signos de los tiempos» y sobre las consecuencias sociales del dogma, los sociólogos mucho que reflexionar sobre el trasfondo de los hechos, y los moralistas, pastoralistas, y tratadistas de las Ciencias Sociales sobre los

proyectos que elaboren, tanto en el orden personal como en el social.

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

Toso, Mario: *Famiglia Lavoro e Società nell'insegnamento sociale della Chiesa*. Col. «Ieri Oggi Domani». 16. Ed. LAS-Roma, 1994, 157 págs.

El autor enseña Doctrina Social de la Iglesia en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Es Decano de la Facultad de Filosofía. También es consultor del Pontificio Consejo «Justicia y Paz». Recientemente ha participado con dos ponencias en el VI Curso de Formación de DSI celebrado en la Fundación Pablo VI sobre «crisis económica y Estado de Bienestar» que se publicará próximamente. Tiene numerosos trabajos sobre Doctrina Social de la Iglesia. Es subdirector de la revista *La Società*, especializada en temas relacionados con la DSI.

En este texto, oportuno para el «Año de la Familia», y tras las posibles confusiones creadas con ocasión de la Conferencia de El Cairo, Toso se plantea la importancia del papel de la familia por un lado, y las carencia de una política favorable a esa familia, entendida como núcleo entero y como sujeto social y político. ¿Causas? Sin duda razones históricas, ideológicas, políticas y culturales.

La primera parte del libro pretende contextualizar la DSI, considerando su dimensión histórica, teológica y socio-filosófica y la aplica a consideraciones sobre «la familia» (págs. 15-68) de la que ofrece una panorámica amplia, según la ve la sociología actual, e indica el método que seguirá en la elaboración de su trabajo (cap. 1). Avisa sobre las connotaciones históricas de la DSI cuando enseña sobre

la familia (cap. 2) y se detiene en la prospectivas teológico pastorales de esta enseñanza (cap. 3). Otea el horizonte socio-filosófico sobre la familia (cap. 4) y termina esta parte con un interesante estudio sobre el método realista y personalista que utiliza la DSI y ahora aplica al tema de la familia (cap. 5).

La segunda parte que titula «familia, trabajo y sociedad» (págs. 71-151) es un recorrido por la enseñanza de los pontífices. Se trata de una familia abierta intrínsecamente al mundo del trabajo, a la vida social y a la sociedad política. Aquí aparecerán las relaciones e influencias, así como los condicionantes mutuos, positivos y negativos. Dedicar un capítulo a la doctrina de cada uno de los Papas. Desde León XIII hasta Juan Pablo II, con la *Gaudium et Spes* incluida, hace un recorrido teológico a través de los documentos sociales pontificios, con vistas a la evangelización, «nueva» en cuanto evangelización de lo social, encontrando un material doctrinal que se nos ofrece abierto en cuanto que no está plenamente organizado ni definido.

Esta segunda parte del libro nos permite ver que las relaciones sociales humanas más valiosas se desenvuelven como relaciones entre sociedades que se comunican entre sí, que son solidarias y convergentes y que no se comportan como instituciones sociales y culturales que actúan mecánicamente, de forma pre-determinada o evolucionistas, sobre las que no se pueda intervenir.

El libro, fácil de entender y asequible para un gran público, además de enseñar, en la práctica, un método hermenéutico para trabajar con la DSI, es valioso para disponer de materiales conexos y de visiones amplias sobre temas familiares en su total amplitud. Mantiene perfectamente el diálogo con la cultura moderna y

ofrece un ejemplar diálogo con las diversas tendencias culturales que inciden actualmente en el tratamiento de la teoría y de la praxis de la familia.

La DSI ofrece a todos una aportación que se hace patente en este libro, útil para favorecer y facilitar una adecuada política familiar, para agilizar esa pastoral social familiar que haga de la familia un sujeto activo y para quienes se consideren responsables sea en su vertiente de sociedad religiosa o en la vertiente civil.

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

ELIAS, Norbert: *Teoría del símbolo*. «Un ensayo de antropología cultural», Ed. Península, Barcelona, 1994, 217 págs.

Son preferibles las hipótesis al vacío. Esta afirmación contenida en la *Teoría del símbolo* parece ir dedicada a buena parte de los teóricos del posmodernismo, hemos asistido en este fin de siglo –todos los fines de siglo se parecen, escribió Huysmans– a la aparición de corrientes de pensamiento que, al socaire de la crisis de los sistemas metodológicos cerrados, han vuelto a privilegiar bajo una «nueva retórica de la duda» el individualismo y la irracionalidad como ejes dominantes de un nuevo discurso filosófico. En este contexto, la *Teoría del símbolo*, representa entre otras cosas, una lúcida contestación a esta tendencia finisecular.

Norbert Elías (1897-1990), eminente historiador y sociólogo, ocupa un lugar destacado dentro del pensamiento moderno, la *Teoría del símbolo*, su último trabajo, mantiene el carácter original y el peculiar estilo expositivo propios de otros libros de su autor como *Humana*

*conditio*, *la sociedad de los individuos*, *Mozart*, etc.

El libro se presenta como un ensayo de antropología cultural que desde una concepción teórica unitaria y no disgregadora asume todos los tipos de conocimiento. Para ello Elías, a partir de una crítica de los sistemas epistemológicos tradicionales –centrada en los de Descartes y Kant principalmente–, se ocupa del análisis y la comprensión de los desarrollos sociales adoptando un campo de visión extensivo que toma la Humanidad y no al individuo como escala de referencia.

El elemento que hace posible esta comprensión es el lenguaje. Sociedad, naturaleza, conocimiento y lenguaje son conceptos que para Elías, lejos de considerarse al modo tradicional como objetos aislados de estudio, están estrechamente ligados. Frente a las teorías individualistas, la *Teoría del símbolo* enfatiza la dimensión social del ser humano. El hombre es un ser de comunicación simbólica. La capacidad humana para manejar símbolos es la que distingue al hombre del resto de las especies animales y la que mejor denota su sociabilidad. El lenguaje, la razón y el conocimiento son actividades que tienen que ver, en consecuencia, con esta capacidad de utilizar símbolos.

El examen que Elías hace del lenguaje humano, de la especificidad del hombre para aprender y transmitir procesualmente conocimientos por medio de símbolos, significa un esfuerzo lúcido –y gratificante, pensamos, para el lector– por superar el escepticismo intelectual y filosófico propio de nuestra época. En este sentido, Elías borda el problema de la relación entre lenguaje y pensamiento criticando la visión tradicional que sitúa dicha relación en el hombre como ser individualizado y autónomo. Por el contrario, al

poner de relieve el carácter ineludiblemente social de la comunicación humana –los símbolos sonoros que constituyen el lenguaje están socialmente regularizados–. Elías reafirma con vigor la vida en grupo como forma normal de vida del ser humano. Para Elías, las teorías pesimistas que preconizan la asociabilidad del individuo y la desconfianza radical en la razón y el conocimiento no tienen en cuenta, por obvio que esto resulte, que el pensamiento como acto aislado del individuo sigue basándose –no podría ser de otro modo– en símbolos sonoros socialmente establecidos. El hombre que elabora un pensamiento está realizando siempre una actividad social. De ahí que la idea que presupone que la estructura interna y autónoma del individuo –idea que se fragua con la modernidad– impide a éste llegar a saber si lo que percibe es real o sólo un reflejo de su propio yo es, para Elías, «una fantasía terrorífica de individuos sumamente individualizados». Estas ideas, en nuestra opinión, sitúan a Elías cerca de la hermenéutica moderna y de la dimensión social del lenguaje que teorizara en su momento Bajtin.

Elías está lejos, pues, de tener una visión negativa del ser humano. No es optimista al modo que lo eran las ideologías liberales decimonónicas de la historia –no puede defenderse un desarrollo lineal progresivo, sino uno con adelantos y retrocesos. Sin embargo, Elías cree que en la civilización de la Humanidad aún no se ha descubierto ningún fallo estructural en su percepción y sentido de la realidad. Desde una perspectiva sociológica, la civilización humana puede contemplarse como un proceso en el que se persigue una mayor «congruencia con la realidad».

Lejos de desconfiar en el propio lenguaje y en la capacidad del hombre para

conocer el mundo y conocerse a sí mismo, Elías defiende en este libro la necesidad de seguir investigando los procesos civilizadores o descivilizadores de las sociedades humanas, desde niveles altos de síntesis y perspectivas a largo plazo: la «estructura social» debe concebirse de modo más amplio. La sociología al uso se detiene en el estado como forma última de organización social; Elías por el contrario, considera la noción de Humanidad como la unidad necesaria para poder comprender y analizar los desarrollos sociales. Desde esta perspectiva procesual pueden entenderse niveles de integración social como, por ejemplo, los que hoy se verifican en la transformación del estado-nación en proyectos continentales de estados.

*La teoría del símbolo* concluye afirmando que la Humanidad, si bien en un futuro aún muy lejano, es la síntesis final de este proceso de integración social. Sólo es cuestión de ensanchar el campo de nuestra visión tradicional de la historia: «Aún no hemos aprendido a resolver las contradicciones evidentes de nuestra época. Sabemos ya que los seres humanos son capaces de convivir de un modo más civilizado, pero no sabemos cómo introducirlo en nuestra vida en común o al menos sólo lo sabemos esporádicamente. Sabemos ya que depende en gran parte de que se alcance un mejor equilibrio entre autocontención y autoplenuitud, pero aún no hemos logrado un orden social estable que garantice ese equilibrio, no debería seguir estando fuera del alcance de la Humanidad en los miles de años que aún quedan por delante.» En definitiva, para Elías, la civilización humana es un proceso en marcha y una meta práctica posible.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. SECRETARIADO NACIONAL DE PASTORAL SOCIAL. *Un proyecto de formación social y política con énfasis en Derechos Humanos*. «Hacia una cultura de la vida» (1). «Hacia una cultura política» (2), Ed. Kimprés. Santafé de Bogotá, Colombia, 1993-94. 56 págs., y 68 págs. respectivamente.

Se puede considerar una buena muestra de lo que puede resultar cuando tienen lugar un encuentro de las necesidades de formación social, el tratamiento pedagógico adecuado y la convicción de la operatividad de la Doctrina Social de la Iglesia.

Ambos cuadernos forman parte de un proyecto más amplio en el que irán apareciendo muchos más. En cada uno de ellos se presentará un tema de entre los muchos posibles. El criterio de presentación está en el elenco de los temas imprescindibles para cualquier análisis, para cualquier discusión, para las actividades sociopolíticas y para la fundamentación y vivencia efectiva de los derechos humanos.

En los que ahora se presentan se intentan recogerse las opiniones expresadas en encuentros, talleres y encuestas realizadas por personas interesadas en la formación social. Tratan de presentar las realidades diarias tal como se viven en ambientes populares, respetando las diferencias regionales que puedan darse. Los materiales didácticos que presentan están muy bien confeccionados. Los fundamentos doctrinales que ofrecen son claros y precisos, muy adaptados a la práctica diaria de las personas normales. Evidentemente la oferta se hace desde una perspectiva cristiana.

Está organizados en torno a tres ejes. Uno *doctrinal* alrededor del cual giran los argumentos que fundamentan el tema desde la visión cristiana que se encuentra

en la Biblia y en el Magisterio de la Iglesia. El eje *pedagógico* ofrece ejercicios y propuestas de trabajo (lecturas de textos diversos, materiales de «collage», estadísticas...) para aterrizar teórica y prácticamente. Finalmente el eje *jurídico* que recopila instrumentos jurídicos nacionales e internacionales para orientar y motivar la búsqueda y consulta de otros semejantes y adaptados a la necesidad.

La enumeración del desarrollo temático del segundo cuaderno puede orientar sobre la amplitud y exactitud de los contenidos así como de la organización de los mismos: El poder y la Autoridad. El Estado. El bien común. Las comunidades. Los sujetos de derechos y deberes. La Iglesia ante el Estado y la política.

Quienes trabajen en grupos de formación, quienes pretendan acceder en una primera aproximación a estas materias, quienes busquen modelos de adaptaciones pedagógicas, profesores de instituto, monitores de asociaciones, catequistas... harán bien en leerlos y comentarlos, ofrecerlos en discusión, ampliarlos, hablar sobre los contenidos y conectarlos y compararlos con otros semejantes. Seguro que aprovecharán todos el tiempo. No olvidemos la procedencia y seamos agradecidos.

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

HERMANDADES DEL TRABAJO. FUNDACION ABUNDIO GARCIA ROMAN. *La Doctrina Social de la Iglesia, hoy*. (En el Centenario de la Rerum Novarum). Madrid, 1994, 236 págs. [Se corresponde con el núm. 71 (jul.-sept. 1994) de la revista *Corintios XIII*, editada por Cáritas].

Este libro está directamente conectado con nuestra Fundación Pablo VI. Para

al «Año de la Doctrina Social de la Iglesia», proclamado por Juan Pablo II, la Comisión Episcopal de Pastoral Social y el Instituto Social León XIII convocaron un Premio Nacional, para los trabajos realizados durante ese año en esta materia.

En ese mismo tiempo el periódico *MAS* de las Hermandades del Trabajo había publicado, mensualmente, una serie de artículos, firmados por autores cualificados (Mons. Guix y Echarren, obispos, Sánchez Jiménez, Fuente Alcántara y González-Carvajal, autor del temario, profesores de esta Univesidad, Oriol Taret, Escudero Pereda, Alonso Soto y Dfáz Mozaz, completan la lista de autores) que presentaron al premio, haciendo constar en la presentación la promesa de ampliarlos y ofrecerlos como libro de amplia difusión.

En este sentido se entiende que el mismo volumen esté muy enriquecido sobre los artículos que lo originaron. Tras cada uno de ellos aparece la «síntesis» del mismo, un «cuestionario» para someter el tema a la realidad de los lectores, algunas «orientaciones» y «referencias doctrinales» sobre el tema y una bibliografía, pequeña y accesible, «para consulta y ampliación» de la materia que por otra parte se encuentra en su mayor parte referida a los materiales elaborados y publicados por la Fundación Pablo VI Instituto Social «León XIII» en *Cien años de Doctrina Social*. «De la *Rerum Novarum* a la *Centesimus Annus*». Volumen que recoge las ponencia y comunicaciones del Simposio que celebró con motivo del mencionado «Año de la Doctrina Social de la Iglesia» y que al igual que el libro anteriores, se corresponde con el núms. 62/64 *Corintios XIII* (abril-dic. 1992). Madrid, 934 págs. Se cierra el libro con una «Breve bibliografía general», en la que echa-

mos en falta nuestro *BERNA et alii Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Col. «BAC-maior», 43. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos-Fundación Pablo VI. Madrid, 1993, XXXIV-814 págs., si bien los de 1966 y 1967.

La cualificación de los autores con exime de variedad al texto que está además sometido a la variedad de los tiempos en que va apareciendo. Variedad que crecerá a medida que los lectores y usuarios del mismo se adentren en sus páginas y traten de utilizarlas con los fines que pretendieron sus editores y autores: dar a conocer la riqueza y actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia como parte de la ciencia teológica y de la práctica pastoral. Como elemento esencial de la evangelización.

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

FERNANDEZ-CARVAJAL, Rodrigo: *Retorno de la Universidad a su esencia*. «Una propuesta ingenua para la recuperación de nuestra enseñanza superior.» Ed. Secretariado de Publicaciones de la Universidad, Murcia, 1994, 155 págs.

El libro está escrito a partir de conferencias en y sobre el entorno académico de este Emérito de Derecho Político en la Universidad de Murcia y experimentado en las universidades de verano de la Rábida y del Mar Menor. Hace análisis, críticas, exposiciones superadoras, diversas sugerencias... generalmente de sentido «regeneracionista», al situarse «ante el deterioro de nuestra enseñanza superior. Deterioro que será irreparable cuando los nuevos planes de estudios de la LOGSE y de la LRU permitan cursar en dos años el Bachillerato y en cuatro algunas de las Licenciaturas universitarias» (pág. 22).

El contenido y núcleo del libro los adelanta en un primer momento: «las dolencias de la Universidad y sus remedios» (cap. I). Diagnóstica las dolencia que aquejan a la Universidad, y las califica de «graves». Entre ellas destaca la *masificación*, del alumnados que, como multitud no ordenada de alumnos, en desconcierto, es incapaz de regir los propios actos. A los profesores les afecta la manifestación en cuanto incide en los vicios del sistema de selección y promoción hoy establecido (pág. 28). No es menor dolencia el *pragmatismo utilitario* que sólo se interesa por el resultado del aprobado. La *pasividad del alumnado*, tras la lección, entendido esto en sentido amplio, dificulta el diálogo, finalmente apunta el *desentenderse de la cultura general* en cuanto fuerza que unifica y aglutina.

Pasa después a desarrollar recetas de «sanación» o remedios que pretenden no sean caseros, al considerar «el ideal y la realidad actual de las universidades de verano» que tienen la pretensión de depurar los comportamientos de las materias universitarias pero que caen en el exceso de temas a tratar. Desde esa visión intenta avanzar hacia el objetivo propuesto, teniendo presente al «estudiante universitario con su pobre "cultura general" dejada en barbecho desde el final de COU o engrosada a tientas en robinsonescas lecturas, con su caminar por el túnel de una carrera de cinco o seis años que de inmediato le capacita quizá en un oficio pero que le empobrece como persona cultivada, y a la larga *también como profesional*» (pág. 40).

Para ello mira al pasado y se enfrenta «con los problemas vivientes» del presente de la Universidad acudiendo a la historia como el médico acude al historial clínico a fin de mejor conocer al «paciente».

En el «origen y desarrollo de la Universidad en general y conclusiones apli-

cables a las universidades de verano» (cap. III), la presencia positiva de las «letras» está en su régimen pedagógico como «escuela de altos estudios terminales y profesionales» para los oficios clericales, jurídicos y médicos.

La apertura teórica de las universidades típicas y tópicas de Italia, Francia, España y Alemania, se nota en el trasiego geográfico de sus profesores. Por eso entiende que «*la endogamia o política de puertas cerradas atenta mortalmente contra la idea misma de Universidad*» (pág. 50). Pero si «una Universidad "democrática", gobernada por la base del alumnado y aún del personal administrativo o compuesta de tal modo que los *juniores* en estado de promoción –o rivalizando mucha veces entre sí– decidan sobre cuestiones esenciales no es concebible si no se repiten (cosa hoy impensable) las circunstancias de la antigua Bolonia» (pág. 55).

Tales circunstancias son imposibles porque «*existe hoy una especie de difuso acuerdo nacional en no subir un mínimo el listón del deber y de la dificultad*: si yo no te pido a ti que te esfuerces más y mejor tampoco me lo debes pedir tu a mí». Así, «el resultado de este pacto no es una situación de progreso sino de decadencia» (pág. 59).

«Pero lo que sí se mantiene es el olvido de que toda ciencia, es además de sistema lógico, *disciplina*, ¡algo que es objeto de tradición entre personas vivas, esto es, de aprendizaje y enseñanza!» (pág. 65). En esta decadencia se perdieron los antiguos Colegios Menores. Después se perderán las «letras» porque aparecerán las «ciencias», olvidando que «sirve ésta (Universidad) para todo a condición de que, por de pronto, de amplia entrada y prestigio a *lo que no sirve para nada*» (pág. 69). Añade que «el vaciamiento de las Facultades, reducidas a los puros hue-

ses administrativos, y la transformación de nuestra Universidad en un tejido de Departamentos muchas veces artificiales y siempre congestionados por un cúmulo de heterogéneas atribuciones de investigación, promoción académica y docencia son sus principales fallos. Agravados hasta un punto alarmante por la LRU de 1983» (pág. 70, nota 39).

Considerar la importancia de «los “Estudios Generales” como cursos de formación general» (cap. IV) para reflexionar sobre la docencia, métodos e intenciones, así como sobre los logros, de los estudiantes en sus años previos al ingreso en la Universidad.

Estaría bien que la Universidad, en cual tal, se ocupara de sí misma si tuviera función propia. Aunque carece de ella porque se ha convertido, con sus Facultades, en una prestación de servicios que, aunque necesarios, son «ajenos a la vida propiamente académica, en el sentido radical que antes asigné a este término» (págs. 89-90).

Desea que la Universidad «restaure en sí el *desinterés alegre y admirativo* (...) que debería enhebrar a todas las Facultades y Escuelas y servir de tejido conector en la simbiosis con el *interés profesional*» que encarnan (pág. 89). Que utilice los recursos que le quedan, p. e. en la inauguración del año académico, que cuide el «preparatorio» que está llegando a convertirse, con la convivencia de Departamentos y créditos, en posibilidad «para que impartan Derecho, quienes no se han Licenciado previamente en esta ciencia» (pág. 93), que, con «tres cursos en la Facultad de Derecho, por ejemplo, con titulación y “salidas” propias, propendería fatalmente a transformarse, antes o después, en un mazacote enciclopédico de todo el derecho positivo, la relegación de lo “inútil” y esponjoso al segundo ciclo, o quizá

al tercero, será la consecuencia fatal de tal condensación» (pág. 94).

El pensamiento que Ortega en su *Misión de la Universidad* sirve, en «la “Facultad de Cultura” de Ortega y las artes liberales» (cap. V), para exponer unas críticas y acotaciones a las cuatro ideas-clave de dicha obra. Las corrupciones y corruptelas, la ineficacia del sistema docente universitario, las continuas intervenciones que desde el exterior padece, la desaparición de la médula que la estructuró en la historia, la ausencia de las semillas que la renovaron, las acotaciones al concepto «cultura». Todo esto sólo puede salir de un emérito que se ha gastado en función de la venerable institución universitaria.

En un intento de «esclarecimiento del concepto de “cultura”» (cap. VI), así como en la aplicación y concreción que hace en «las dos direcciones de la cultura y nuestro “plan de estudios”, humanidades y naturalidades» (cap. VII), lo explica como un apropiarse de lo mejor pensado o dicho y plasmado en humanidades que exteriorizan pensamientos o sentimientos, mediante palabras o signos de cualquier clase, equivalentes al antiguo *trivium* y como un apropiarse del resto de la realidad, que se sustrae a nuestra acción libre mediante las «naturalidades», equivalentes al antiguo *quadrivium*. *Para el logro se necesita una cierta idea de orden.*

El anexo recoge una intervención dirigida a los profesores eméritos sobre «la Universidad como forma de vida» con motivo de la fiesta de Sto. Tomás de Aquino, finalizan el libro.

Quienes estén preocupados e interesados, o despreocupados, por la formación de la juventud en la Universidad, quien reflexione sobre la posibilidad o imposibilidad de intervenir en tamaña institución, por masiva y por omnideseable,

quien se plantee la eficacia o ineficacia de los gastos públicos o familiares que acarrea su mantenimiento, quien desee armonizar y equilibrar el saber especializado con una formación básica, quien desee asomarse al verdadero ser y concepto de cultura, quien necesite una visión rápida, ceñida, experimentada y exacta de los vaivenes de la misma, a través de la geografía y de la historia universitaria, quien tenga experiencia de cursos de verano... así como los que aún valoren y defiendan la validez y necesaria presencia de un pensamiento humanista, que lea este libro, que ha sido escrito *cum mica salis* que lo hace apetitoso y muy digestivo.

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

CORTINA, Adela: *La moral del camaleón*, «Ética política para nuestro fin de siglo», Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1991, 133 págs.

A este trabajo le han sucedido ya otros. Pero éste nos ofrece rasgos superficiales, en apariencia, a los que no nos tiene acostumbrado la autora.

En determinado momento del libro escribía –y vale ahora con más razón– que «la moral está de moda. En los medios de comunicación, en la jerga política, en la retórica social. Los “nuevos predicadores” pueblan los pulpitos de las pantallas televisivas, las ondas radiofónicas, la prensa, los mítines, y nos lanzan seculares admoniciones, sermones seculares sobre cómo debemos desear ser felices, cómo debemos desear conducirnos. Poseen ellos el secreto de nuestra felicidad, y no porque hayan recibido una especial revelación, ni porque lo hayan estudiado en sesudos libros, sino “porque se puede”, que decimos por estos lares: por-

que se puede salir en esos medios; lo demás –el saber qué decir– viene por añadidura» (pág. 115).

Comienza el texto diciendo que como «vino a nosotros el reino de la democracia liberal» (cap. I), donde, al ser la libertad «un sueño frágil, vulnerable, se hace preciso –dicen nuestros nuevos profetas– defenderla llevando a cabo el desencantamiento del mundo» que inició «la modernidad, abrumada por la experiencia de las guerras de religión, ansiosa de un mundo tolerante en que cada quien viviera privadamente su fe, sin empeñarse en imponerla universalmente» (pág. 12).

Aquel desencantamiento se ha convertido en emotivismo (dogmatismo, manipulación), en una moral para el té de las cinco (cap. II), puesto que «se ha extendido subrepticamente entre nosotros, como inconsciente *conditio sine qua non* de la moral del camaleón, el *emotivismo moral*» que es capaz de analizar la moral imperante de nuestro tiempo (pág. 18), pero que es «impotente de raíz para engendrar autonomía o respetarla». Por eso el emotivismo va «a la caza del *slogan oportuno*, de la *expresión con impacto*, del *contagio subliminal*. Para que un público *crédulo quede persuadido*, que no *convencido*» (pág. 23).

Así que estamos pasando «del socialismo científico al emotivismo político» (cap. III) al reconvertirse un buen número de antiguos marxista al *racionalismo crítico* que es como un marco filosófico de virtud probada. El progreso de esos, que antaño pasaba por la fe en la cosmovisión del materialismo histórico y más tarde, tomado sólo como método de análisis de la realidad, «pasa ahora por la tecnología social y la abolición del holismo» En consecuencia –para ellos– que se condene por irracional y místico a quien no apueste por este nuevo marco moral (pág. 26).

En esta nueva etapa social «es todo un *ethos* lo que se propone» a quien apuesta por el racionalismo crítico. Pero —se pregunta ahora la autora— «¿es una forma de vida realmente adecuada para un socialismo democrático? E intenta responder, en diálogo con algunos socialistas españoles que pretendían diseñar un marco teórico para el socialismo del futuro (Quintanilla, Vargas-Machuca, Paramio, E. Díaz).

«Parece, pues, que la *extensión y profundización del Estado democrático* será el elemento distintivo del socialismo del futuro, frente a un presunto neoconservadurismo» que aboga por reducir el Estado a un mínimo y por potenciar la sociedad civil cuyo concepto y expresión continúa dando obras readaptadas como la de Víctor Pérez Díaz. (*La primacía de la sociedad civil*. Alianza Editorial. Madrid, 1993, 395 págs.). ¿En qué consiste esta profundización política y esta extensión de la participación democrática a la economía y a toda la vida social como distintivo del socialismo modernizador? (pág. 29).

La *economía* y de la *tecnología* son ahora los modelos de racionalidad de donde toman sus principios los restantes saberes, incluida esa ética social (pág. 30) para la que el Estado no sería más que un método para resolver problemas al modo económico y tecnológico. «En el contexto de escasez de medios en que vivimos, precisamos una unión de dominación, cuyo brazo administrativo reclame para sí con éxito el monopolio de la aplicación legítima de la fuerza. Pero esta afirmación no conlleva la legitimación del Estado, porque es simplemente una tesis de *tecnología social*» (pág. 31).

Y al haber rechazado las utopías dogmáticas, estos mentores «no creen oportuno sustituirlas por ideas regulati-

vas, sino por *utopías racionales*» que al caracterizarlas «entran también, a un modo de ver, en un callejón sin salida» (pág. 34). puesto que la utopía racional afirma que «el papel de los idearios morales inscritos en las ideologías políticas, en las declaraciones de principios de los partidos, consiste en *arropar* a las propuestas políticas con un marco de referencia valorativo, que haga posible su legitimación» (pág. 37). Y es que en el emotivismo político la *ideología* aparece como imagen de una sociedad pero «en la moderna ciencia política más aparecen las ideologías como instrumentos del poder político que como representación es de objetivos reales».

Las ideologías influyen en «el *proceso electoral* de los países democráticos» donde son indispensables para distinguir respecto a una amplia gama de cuestiones, sin esforzarse en alcanzar información. Así «la ideología que el partido parece defender le permite tomar un “atajo” y decidirse por uno u otro sin entrar en estudios y cálculos» porque «a los electores racionales les interesa influir en el comportamiento de los partidos políticos, *no en sus declaraciones*». De este modo «el elector que siga votando a un partido por su ideología, aunque en el comportamiento no se distinga de otros, será únicamente el *dogmático*» (pág. 38).

Se llega así a conformar un individualismo de izquierdas ante el que se formula si esa será la moral del 2000 (cap. IV) al afirmar que estamos en «una situación moralmente desmovilizadora» que se ampara en la muerte de las ideologías, el fin de la utopía, el fracaso de la Ilustración, el afianzamiento de la ofensiva neoconservadora o los innumerables “post”. No se puede ignorar la crisis de la izquierda y el ascenso del individualismo frente a cualquier forma de colectivismo.

Desde ese lugar moral sí que cabe una solidaridad sin fundamento (Programa 2000 del PSOE) o una ética como amor propio (F. Savater). La carencia de fundamento se suplente con los apelativos. Lo de «carcas» y «progres» es un arsenal emotivista. A estos los convertirá, por real decreto, en «cumplidos caballeros, dignos de ser recibidos en cualquier salón», mientras que a aquellos se les habrá propinado «esa estocada, por la que se reconoce a un villano donde se le encuentre». Y eso vale también para las personas, cuando se quiera quitar a alguien de en medio y se carezca de razones objetivas. Pero —meridiana y cumplida advertencia!— «es recomendable a quien quiera conservar sobre sus sienes el laurel de la progresía estar muy atento, que donde pintaron bastos, pueden pintar oros, y de la noche a la mañana el cumplido caballero puede despertar felón» (pág. 65).

En el calor de ese establo (cap. VIII) «solo los subnormales pueden creer que la democracia *se identifica* con las reglas de las mayorías, y que la profundización en la democracia significa la extensión indiscriminada a todo lugar de la decisión por mayorías. Y si no son subnormales, es que son aprendices de Circe, que es el más difícil escollo para llegar a Itaca» (pág. 70).

Es ahí (págs. 75-79) donde realiza un feroz ataque a determinados aspectos de los universitarios. Noto que éstas páginas ya venían anticipadas en una nota amplia a pie de página (*Ética sin moral*, págs. 24-25, nota 12). Por otra parte es coincidente con la obra del profesor Fernández Carvajal. (*Retorno de la Universidad a su esencia*. «Una propuesta ingenua para la recuperación de nuestra enseñanza superior.» Ed. Secretariado de Publicaciones de la Universidad, Murcia, 1994, 155 págs.). Quien esté interesado en el proble-

ma específico de la moral social en la Universidad, que lea estos comentarios.

En este tiempo de rebajas estudia la amistad (cap. VIII). Pero ésta «interesa si es interesante y poderoso (el amigo), y una *amistad* coloreada por la utilidad se convierte en *relación*» (pág. 82). Lo que importa es tener más que «buenos amigos, buenas relaciones. A no ser que ensayemos el difícil experimento de injertar la relación en la amistad o viceversa, cosa que muchos intentan sin éxito», porque son incompatibles entre sí y el resultado no puede sobrevivir. En consecuencia, están trasnochados los principios y convicciones, los puntos fijos y lo de tener personalidad. Porque «lo que hay que tener es muchas y buenas relaciones-amistades depauperadas por la utilidad» (pág. 83). Partiendo de esa base «algunos empezaban ya a colocarse por medrar en el futuro, y no por convicción ideológica, que así creo yo entendieron la guerra de posiciones. Por eso nunca tuvieron, ni tienen, problemas de conciencia, porque la estrategia y la relación piden, antes que nada, poner de patitas en la calle a la conciencia» (pág. 84).

Y porque «todo anverso tiene un reverso» y «algo se muere en el alma cuando un amigo se va», se necesita linimento para el pueblo, si no se le puede dar opio (cap. IX). El único comportamiento moral legítimo «sería tomarse en serio la autonomía y discurrir rabiosamente cómo realizarla. Pero aún para los métodos de quienes rehúsan recurrir a este expediente, me parece la religión civil idea poco feliz», por muy norteamericana que sea. «No creo que nuestra célebre casa común europea pueda caldearse con el tibio brasero de la religión civil. Más éxito creo que tiene y tendrá el suave calorcito del bienestar o, al menos, de su promesa» (pág. 92).

Lo que en realidad se necesita son buenas dosis de felicidad (cap. X). Y ahí «el reino de los medios para ser feliz es el reino moral de la invitación y el Consejo, el de una *magna moralia*, no el reino mínimo del mandato, la *ética mínima* del deber. Para incitar a otros a traspasar sus umbrales no cabe hablar sino desde la experiencia vivida, sea propia o ajena» (pág. 95).

Hay que «recordar que mientras no todos tengan acceso a ello (la felicidad) —lo que elijan es cosa suya— no estaremos en una sociedad justa, en una Humanidad justa. Que hay otras fuentes de autorrealización desaprovechadas en los caminos que la experiencia humana ha ido abriendo desde mucho antes de la tercera y la cuarta generación. Que una cosa es en economía el máximo beneficio y otra el beneficio suficiente, y que los hábiles optan por el segundo. Que una sociedad uniforme ha dado esquinazo al individuo y al misterio que anida en la individualidad. Que el hombre prudente —el que sabe lo que le conviene— se cuida muy mucho (...) de ser unilateral» (pág. 98).

Es que en la grandeza moral está la verdadera oposición al raquitismo moral (cap. XI). «Cuentan que algunos intelectuales norteamericanos se sintieron obligados a recluirse en el silencio tras la guerra del Vietnam, sencillamente porque aquella confrontación con la cruda realidad les dejó sin palabras. Habían creído en los valores morales, pero sobre todo —he ahí el error— habían creído que su nación era *la* llamada a defenderlos» (pág. 105).

«Por eso, más que tiempo —creo yo— de andar alardeando de identidades espirituales universalistas heredadas en exclusiva, que para lecciones de humildad ya hemos recibido bastantes, más vale que nos aprestemos a servir a la causa de tan ensalzados valores, aunque no sea *la*

nuestra, sino la de todos los que quieren entrar a su servicio». No como bufones, ni tampoco como caballeros andantes, sino como maestros de obras, constructores de comprensión, mediadores del entendimiento mutuo (pág. 107).

Los senderos de la paz (cap. XII) los ha roto la violencia institucionalizada de nuestras sociedades. Es la «que pretende llevar a sus espaldas el aval de la legitimación política y es —por eso mismo— la más culpable de todas; la violencia económica, que a unos roba sus posibilidades de Humanidad plena, a otros quita la vida, a otros condena al borreguismo del consumo; la violencia terrorista, que no siempre es una salida difícilmente evitable ante una situación desesperante, sobre todo si las condiciones políticas del diálogo están puestas; la violencia de los ejércitos invasores, la réplica desmesurada de quienes intentan —dicen— liberar a los invadidos, y, *sobre todo*, la violencia impune de quienes vendieron armas a unos y otros, viviendo a costa de su dolor y de su muerte» (pág. 110).

Los pobres de la tierra plantean el desafío a la ética contemporánea (cap. XIII). En un simposio simulado sobre el tema, escribe y describe la autora: «ni siquiera a ellos —aprovechó un español rortiano, de los que fueron sucesivamente de la liga comunista, del partido comunista y, trasplantados más tarde a los aldaños del PSOE (ahí donde se vive de él, pero sin militar, por supuesto), han cambiado el marxismo-leninismo por el liberalismo rortiano; pero eso sí, siguen siendo “progres”—. Eso de los fundamentos sólo interesa a los que desean tener un lugar seguro desde el que pontificar. Pero ya va siendo tiempo de que cambiemos la filosofía por la política: que igual que en las democracias occidentales hemos privatizado la religión, privaticemos también

las convicciones filosóficas. Todo al servicio de la democracia» (págs. 117-18).

Considero que es buen final, para ponernos en el epicentro de la cuestión, entendida en términos filosóficos. Leer este párrafo: «en estos tiempos que corren, salpicados de conferencias, simposios, cumbres, de diálogos nacionales e internacionales, habría que levantar en alguna plaza visible un monumento al interlocutor potencial que nunca lo fue real: al hombre, a fin de cuentas, desconocido» (pág. 127).

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

CAMARA BOTIA, Alberto: *El contrato de trabajo aeronáutico*, Ed. Civitas, Madrid, 1995, 232 págs.

Es este el primer estudio sobre un contrato de trabajo tan específico que se hace en el campo del Derecho laboral español. El profesor Cámara, que enseña en la Universidad Complutense y también en esta Facultad de Sociología desarrolla sistemáticamente el trabajo que distribuye en seis capítulos.

En el capítulo primero, que estudia la «especificidad del contrato de trabajo aeronáutico», revisa las diversas teorías formuladas sobre un contrato de trabajo tan singular como es el aeronáutico.

En el segundo capítulo, «el trabajo en la navegación aérea como objeto de regulación jurídica: evolución normativa», identifica las fuentes normativas de esta relación laboral. Trata una cuestión que, siendo habitualmente simple en las relaciones laborales, aquí adquiere gran complejidad. El análisis histórico que el autor realiza, le permite distinguir los grandes períodos de su regulación para hacer una correcta comprensión de las fuentes reguladoras.

Analiza, en el capítulo tercero, el «ámbito subjetivo de la relación laboral aeronáutica». Estudia la normativa laboral y aeronáutica sobre el personal de vuelo. Primero intenta mostrar la fuerte influencia de lo que son requisitos técnicos de la navegación aérea y las exigencias que el ordenamiento jurídico impone para garantizar la seguridad de la navegación. Después estudia la posición especial que ocupa el comandante de la aeronave. Es una figura compleja por su función propiamente laboral y por su carácter público. Sobre la figura del empresario aeronáutico centra el análisis particularmente en la naturaleza y régimen jurídico de la llamada «banalización de tripulantes».

Para las prestaciones básicas que integran la relación laboral aeronáutica elige la regulación de la jornada de trabajo y el salario. La primera, en el capítulo cuarto, aparece fuertemente influida por los aspectos técnicos y de seguridad de la navegación que imponen una serie de limitaciones al tiempo de trabajo de los tripulantes para que esa prolongación no ponga en peligro el vuelo. La necesidad de prestar servicios al público en horas determinadas y discontinuas, impide distribuir el tiempo de trabajo al modo manera típica. Aparece entonces una forma especial de organización, la «programación».

El estudio del salario, en el capítulo quinto, presenta especial interés después de la reciente ley 11/1994, de reforma del Estatuto de los Trabajadores, pues la determinación de la estructura salarial se remite a la negociación colectiva, o en su defecto, al contrato individual. Precisamente la comprensión de la actual estructura salarial en el sector lleva al autor a realizar un análisis histórico, dando cuenta de las razones de su formación. Escoge

el ordenamiento de USA que fue el primero en hacer frente al problema.

Concluye, con el capítulo sexto, con lo que llama «cese temporal y definitivo en vuelo». Determinadas inicialmente las funciones a que se obligan los tripulantes, básicamente una serie de operaciones que, de modo muy global e impreciso pero ilustrativo denomina «volar», pueden sobrevenir una serie de circunstancias que, en cuanto determinantes de la suspensión o terminación del vuelo, repercuten sobre la relación de trabajo, generando la correspondiente modificación, o en su caso, extinción del contrato. Dedicamos especial atención a la que internamente se viene llamando «regla de los sesenta años». Estudiamos su fundamento, reseñando el derecho de USA sobre esta materia, y su naturaleza en el ordenamiento español.

Como señala el hermoso prólogo, escrito por el Catedrático Montoya Melgar, nos encontramos ante «no sólo una excelente monografía sobre un concreto y peculiar contrato de trabajo, sino una contribución decisiva a la teoría del contrato de trabajo» que deberán conocer cuantos están interesados por el espíritu y la letra del Derecho laboral, particularmente interesante en los problemas de regulación y racionalización que nuestra compañía nacional de aviación lleva a cabo en los días en que esta obra se publica y reseña.

JUAN MANUEL DIAZ SANCHEZ

SOPEÑA MONSALVE, A.: *El florido pensil. Memoria de la escuela nacionalcatólica*, Crítica, Barcelona, 1994.

Quiénes hemos cumplido ya los cincuenta años, leyendo estas páginas, tenemos la oportunidad de recordar y revivir

nuestra historia escolar e infantil, no sólo lo sucedido al interior de las aulas sino todo el acontecer político-social, que siempre se ve reflejado en la escuela.

El libro recoge una variada selección de textos utilizados para el aprendizaje de la lectura y de contenidos teóricos, con acompañamiento de grabados, dibujos e ilustraciones, tan prolijos en la época que se nos describe.

El autor del libro, que es en la actualidad profesor universitario en Granada, muestra haber asimilado minuciosamente o sufrido pacientemente la educación inculcada en los años del franquismo. En forma de relato autobiográfico, evoca, con detalles puntuales y anecdóticos, «el sutil adoctrinamiento», «el apasionado patriotismo», «la ferviente religiosidad» transmitidos en la escuela durante el largo período de la posguerra.

Hace una descripción detallada y humorística, a veces sarcástica, de la teoría y la praxis escolar del nacionalcatolicismo, cuyas claves definitorias eran: patria, familia, Dios; y las materias fundamentales: urbanidad, historia nacional e historia sagrada. Lo que, en lenguaje moderno, se denomina análisis curricular: curriculum visible e invisible.

Va pasando revista a las diversas materias de estudio. En la primera parte, con el título de «Pilarín, Periquillo y todo lo demás», describe la enseñanza de las matemáticas, la religión, la urbanidad y el territorio. En la segunda, «al fin jueves», comenta los inicios de la radio, los comics, y el Nudo. En la tercera titulada «¡Qué trajín!», repasa la historia con el nacionalismo exacerbado, el imperio y el adoctrinamiento ideológico. Se completa con un apéndice que reproduce portadas de los libros de lecturas más utilizados en la escuela y de páginas de los cuadernos de escritura.

Las páginas reflejan plásticamente no sólo el medio escolar, sino la vida y las costumbres del franquismo. Su lectura, a veces nos provoca festivas sonrisas o vergonzante bochorno, cuando nos muestra el dualismo reiterativo de buenos y malos, lo nacional y lo extranjero, lo moral y lo amoral..., el abuso de estereotipos sobre los extranjeros o las clases sociales... Cuando transcribe aseveraciones como: «España ha sido colocada por Dios en el centro del mundo», «España es la única nación del mundo que ha podido más que los comunistas.» «Rodeada por el mar en su mayor extensión y embellecida con los mejores regalos de la providencia, España lo contiene todo y es una de las naciones más completas del mundo.» «Todos los hombres querrían vivir en España.»

Curioso y significativo es también la referencia a las reglas de urbanidad, cortesía, buenas costumbres, refranes, máximas y ejemplos: «El rico es para el pobre el administrador de la Providencia», «El rencor lleva el castigo en su venganza», «Los excitantes, como el café, el tabaco, el alcohol, los periódicos, la política, el cine y el lujo minan sin cesar nuestro organismo». Las instrucciones más complicadas eran las referentes a la práctica de la limosna: «Quien al pobre da, a Dios presta», «por oír misa y dar cebada, no se pierda la jornada», «nada busques con ansia y con anhelo, sino el camino que conduce al cielo».

Quizá lo más sorprendente que volvemos a recordar, era el uniformismo de contenido y metodológico en todo el ámbito nacional (esto poco ha cambiado hoy), y el lenguaje formalizado y simbólico, plagado de diminutivos y moralismos, que no entendíamos nada, pero que interiorizábamos rutinaria y mecánicamente.

Escrito con soltura literaria, con amenidad e ironía, no es de extrañar que *el florido pensil* haya sido ampliamente divulgado por todos los medios de comunicación y sea uno de los libros más vendidos en los últimos meses. Pero lo atisbamos disimuladamente tendencioso al resaltar parcialmente contenidos y métodos, y no hacer notar la evolución, tanto ideológica como didáctica, verificada en la escuela a partir de la apertura liberalizadora del ministro Ruiz Jiménez. Creemos también que el libro sólo puede ser comprendido e interpretado con precisión por quienes vivimos o sufrimos en propia carne, aquel tipo de educación.

J. J. SANCHEZ DE HORCAJO

C. TORRES ALBERO: *Sociología política de la ciencia*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1994.

La atención al estudio de la sociología de la ciencia ha sido escasa en el ámbito de la sociología hasta hace apenas una década. De los varios miles de clases dedicadas a una u otra rama de la sociología en los colegios y universidades norteamericanas, apenas un puñado estaban referidas a la sociología de la ciencia. Igualmente, el número de sociólogos americanos plenamente dedicados o interesados explícitamente en la sociología de la ciencia era notoriamente reducido. También en nuestro país los trabajos dedicados a esta temática han sido muy contados y casi siempre centrados en cuestiones de orden metodológico. Sin embargo, en los últimos años, esta materia está tomando carta de centralidad tanto en las instituciones docentes como en el mundo editorial. Buena muestra de ello es este libro que reseñamos, junto a otros varios publi-

cados recientemente por prestigiosos profesores universitarios.

Precisamente el profesor C. Torres Albero, autor de esta obra, ha centrado la mayor parte de sus trabajos académicos en el ámbito de la sociología de la ciencia. En estas páginas, partiendo del marco general de la teoría sociológica y especialmente a la sociología política, de la que aborda un conjunto de problemas que se pretenden simétricos, ofrece una guía teórica para la discusión sociológica del quehacer científico.

Trata de integrar la perspectiva tradicional de la sociología de la ciencia, centrada en la problemática de la ciencia como institución social, con la nueva corriente sociológica ocupada preferentemente en los procesos de producción del conocimiento científico. Por otro lado, pretende conjugar una presentación en gran medida histórica con una aproximación analítica del tema.

Inicia el estudio destacando el programa mertoniano de la sociología de la ciencia, que configura la ciencia organizada como institución social, con el conjunto de imperativos institucionales que forman el ethos científico y el eje de ordenación de la comunidad científica. Hace posteriormente una breve, pero aquilatada exposición de las corrientes posmertonianas en sociología de la ciencia.

Centra su esfuerzo en reflexionar sobre los tres grandes temas sociológicos del quehacer científico: El problema del orden científico, la cuestión del poder y autoridad en la vida científica y el de la diversidad y cambio en el campo científico. Pone de relieve la estructura normativa y valorativa de la ciencia, mostrando la orientación común de la conducta científica en términos de normas y valores morales, pero también la consideración de las pautas de conducta de los científicos con arreglo a

criterios utilitarios para el establecimiento del orden científico. Se trata de dilucidar la cuestión dilemática de la ciencia como vocación, que señala Weber, frente a la ciencia como profesión. El propio Weber establece la idea de que en los momentos iniciales de la revolución científica, y dentro del marco geográfico de los países protestantes, el trabajo científico se consideraba como camino hacia Dios.

Respecto a la cuestión del poder y la autoridad en el campo científico, pasa también revisión a los distintos tipos de poder y autoridad científica, tanto en el contexto macrosocial como microsociológico. La consideración clásica weberiana de autoridad y poder, carismático, legal y tradicional, es aplicada a las categorías de la ciencia. Se detiene en el análisis de la forma carismática de autoridad en la ciencia, por la especial relevancia que toman los inventores y los genios.

Trata de aplicar también la teoría sociológica moderna sobre el cambio y conflicto social al ámbito científico, haciendo revisión crítica del modelo pluralista del cambio científico y especialmente de la tesis de Kuhn sobre la estructura de las revoluciones científicas.

El libro viene, en definitiva, a conectar con la temática y el carácter, ya clásicos, de la sociología del conocimiento con el estudio de los marcos y contextos sociales del conocimiento, referidos ahora al ámbito específico del conocimiento científico.

Estamos ante una obra de imprescindible referencia para el estudio de la sociopolítica de la ciencia, aunque hemos de hacer notar que la densidad conceptual de la exposición y la complejidad analítica hacen pesada la lectura para los profanos en la materia.

JUAN B. VILAR: *Intolerancia y libertad en la España Contemporánea. Los orígenes del Protestantismo Español Actual*, Istmo, Madrid, 1994, 452 págs.

Nada mejor a la hora de reseñar esta importante obra del catedrático de Historia Contemporánea de la U. de Murcia que citar el juicio con que *sir Raymond Carr*, prologuista de la obra, la presenta y la resume:

Estamos ante un libro importante. Importante por la luz que proyecta sobre el denodado combate por la conquista de la libertad religiosa en la España contemporánea, la última de las libertades por no haberse logrado prácticamente hasta nuestros días...

Aun entre los habituales historiadores de la Iglesia en España no es corriente la referencia a estas otras «creencias» e Iglesias, puesto que el peso oficial de la Iglesia católica, refrendada en las Constituciones y defendida, cuando no impuesta, en la sociedad y en las conciencias apenas les ha permitido atender a otros análisis y a otras fuentes. Aquí precisamente la sola presentación de las fuentes, tanto inéditas como impresas, recogidas en las páginas últimas de la obra (289-400), termina abrumando, en el mejor sentido de esta palabra. J. B. Vilar ha buscado en Londres, Oxford, Tübingen, París, Lausana, Pau, Oloron, Madrid, Simancas, Pamplona, Murcia, Cádiz, Segovia...; y ha logrado la *mejor obra*, no sólo para conocer la trayectoria protestante sino el *involucionismo del régimen isabelino*, una vez resuelta y reafirmada la buena marcha de una *uniformidad religiosa* favorecida de forma segura gracias al apoyo incondicional y mutuo entre Jerarquía eclesiástica y el omnipotente Partido Moderado.

Téngase en cuenta que cualquier *disidencia* acaba pagándose con ocho años de presidio, o con el destierro a Canarias o Filipinas, aun cuando a los ojos de Europa los desterrados a apresados se llegaran a convertir en «*mártires*» de la intolerancia. Sin ella, sin la *intolerancia*, difícilmente podría explicarse el desarrollo y peso del *integrismo* —*esc fundamentalismo católico*, de que habla F. Velasco— en los años de la Restauración, del que el propio Papa León XIII termina paternalmente «avisando» en su carta «Cum multa».

*El renacimiento protestantismo español ochocentista* —indica el autor (pág. 20)— *será de alguna forma religión de marginados*. No podía, ni lo *dejaban*, servir a minorías privilegiadas ni a las incipientes burguesías urbanas. Para ellos no quedaba sino la *ilegalidad y el esoterismo*. Ni siquiera los intelectuales españoles del mediados del XIX sintieron curiosidad o intentos de aproximación: o eran católicos, o vivían lejos de la confesión oficial, en posiciones próximas al agnosticismo. Era, consiguientemente, una «religión» para «pobres» que oficialmente no podrán ser vistos como «pobres de Cristo»:

Apuntaba —indica el profesor Vilar— a los campesinos y a los pobres de las ciudades, siendo al propio tiempo un mensaje de redención frente a la postración y olvido en que se hallaban inmersos. De ahí la acusación de conivencias entre protestantismo y socialismo para subvertir el orden socio-político y religioso establecido, uno de los mitos más tenaces que hubo de afrontar la reforma en la España isabelina... (pág. 20-21).

Con razón el autor ve la *uniformidad religiosa*, también ideológica, como *uno de los vectores de la historia de España*, uno de los más *destacados y perdurables*.

*La uniformidad religiosa* –comentará más adelante– *se eleva al rango de dogma político*.

Resulta además modélica la ordenación y desarrollo de los capítulos: las misiones metodistas, bautistas, evangelistas, a partir de la *emigración británica* de los españoles; la descripción de la *aventura peninsular* de G. Borrow; la atención a Gibraltar como *foco de irradiación protestante*; la visión de Andalucía, *cuna de la libertad religiosa en España*; los avances de la *reforma* en Cataluña, Baleares, Valencia y Murcia; o la presencia del *protestantismo en Madrid* y su difusión por *focos marginales periféricos*; esto es, por Galicia, Asturias, Cantabria y País Vasco. Finalmente, ya en los años sesenta, el autor recrea la *ofensiva reformista* por Andalucía oriental, y más específicamente por Málaga y Granada. Son ya los prolegómenos de la *Revolución de septiembre* y la *aurora de la libertad religiosa en España*.

En una introducción igualmente lograda, escrita necesariamente con la obra ya concluida, J. Bautista Vilar sintetiza con su acostumbrada maestría y perfección, en no más de cinco líneas lo que, como historiador atento a todas las variables, esta actividad «heterodoxa» debió generar entre sacerdotes católicos, ajenos a la renovación europea de otras confesiones e iglesias. Para este lector y comentarista, el juicio no resulta tan optimista cuando se trata de contrastar esta rica y sugerente monografía con la actuación oficial y oficiosa que *pautas y formas de religiosidad* de la época permiten concluir:

En suma, entre 1812 y 1868 un puñado de esforzados propagandistas protestantes pusieron en jaque, o se prefirieron, con su ejemplo y labor sirvieron de estímulo, a varios millares de sacerdotes católicos, sacándoles de su secular

sopor y contribuyendo así al reavivamiento intelectual y pastoral de la Iglesia española contemporánea (pág. 33).

JOSE SANCHEZ JIMENEZ

J. C. PEREIRA CASTAÑARES y P. A. MARTINEZ LILLO: *Documentos básicos sobre la historia de las relaciones internacionales (1815-1991)*, Edit. Complutense, Madrid, 1995, 731 págs.

Sólo el esfuerzo de recoger los 291 textos que aquí se seleccionan es digno de atención y alabanza por el magnífico, extraordinario además, servicio que supone el buscarlos, ordenarlos tras la correspondiente selección, y servirlos perfectamente encuadrados en una división por épocas o períodos, precedidos de la correspondiente introducción.

En el prólogo que abre la obra, escrito por el embajador, ex-Director de la Escuela Diplomática, R. Armengol López, se comienza indicando que las «relaciones internacionales» están «en plena moda», y se alaba, como no podía ser menos, el esfuerzo aquí recogido en favor de «la democratización de un saber que no debería ser únicamente de expertos». Con ser verdad y certera la afirmación del Embajador, este lector y comentarista cree que la obra que se reseña encierra mucho más. Indica no sólo un esfuerzo sino también, y sobre todo, el resultado de una «dedicación» que sobrepasa aspectos puramente académicos.

Esta selección, este orden, y la concantenación interna que los documentos ofrecen se orienta, en definitiva, a la mejor interpretación y explicación –si es que cabe– de una «realidad humana» cada vez más condicionada, de unas ideas, relacio-

nes e instituciones supranacionales que reducen visiones y orientaciones, y que, a fuer de formalmente nacionalistas, cabría, sociológicamente al menos, interpretar como «localistas» y «aldeanas». Ayuda, por último, a comprender cómo en los tiempos más recientes la *sociedad internacional* en sí y otras muchas formas de ejercicio de *soberanías compartidas* no logran superar las realidades de *dependencia* y las todavía más graves disfunciones, que son básicas a la hora de interpretar los múltiples conflictos —manifiestos o larvados— ni suficientemente encauzados ni mínimamente resueltos.

Cada vez más las explicaciones económicas, sociales, políticas o culturales de nuestro entorno pasan por instancias superiores, y necesitan la mirada atenta a un pasado en el que frecuentemente se olvidaban las relaciones internacionales so pretexto de reales o aparentes conflictos diplomáticos, cuando no de enfrentamientos bélicos. El mundo, sin embargo, se manifiesta hoy como aquella *aldea global* que las *nuevas tecnologías* ayudaron a controlar.

Hoy, y mañana aún más, este conocimiento y esta apuesta necesitan mirarse en un pasado. El impulso que el estudio de las Relaciones Internacionales hoy tiene es en gran medida debido a la más sana de las reacciones frente a la vieja confusión entre Historia Diplomática e Historia de las Relaciones Internacionales, que llevó a dejar en penumbra, cuando no a olvidar, el peso de las *fuerzas materiales* y de las *motivaciones ideológicas, políticas y culturales* en las relaciones entre Estados y en las correspondientes y alternativas relaciones e intercambios entre hombres, empresas, instituciones y entidades supranacionales.

El pasado pesa, aunque a veces no se indique, en el presente. Y ese pasado, por

suerte en primer lugar para todos los que enseñamos, queda aquí eficaz y rentablemente compendiado.

JOSE SANCHEZ JIMENEZ

J. PAREDES ALONSO (Coord.): *Historia Universal Contemporánea*. Ediciones Tempo, Madrid, 1994, 677 págs.

El esfuerzo es muy digno; verdaderamente encomiable por muchos motivos. El resultado, sin embargo, se queda corto, desdibujado y, en algún momento, en entredicho, por muchas y muy complejas razones.

El hecho de coordinar a treinta y cinco personas dedicadas a la enseñanza de la Historia Contemporánea en niveles universitarios y de bachillerato de la más variopinta procedencia —aunque se dejan fuera, y no cabe explicarse la razón, otras muchas que mantienen una trayectoria muy digna en la preparación de manuales universitarios—, ya supone casi «conseguir el milagro». Este, sin embargo, no se da; o al menos no se obtienen los efectos esperados en la presente obra; precisamente porque el resultado al que aquí se llega no justifica ni testifica tal objetivo.

En la práctica no se coordinan; simplemente se «adosan». Y se explica que así sea, puesto que, conociendo mínimamente la trayectoria profesional y publicística de todos ellos, se puede colegir con grandes posibilidades de acierto el *puzzle* finalmente resultante.

Hay un conjunto de capítulos excelentes. Pero, junto a ellos, se imprimen otros que apenas han superado, tanto por su contenido como por la bibliografía que aportan, los años sesenta. Concretamente diez autores ofrecen en la bibliografía final síntesis y monografías que apenas se asoman

a los primeros setenta. Son veinticinco años; muchos, por no decir demasiados, sin atender a novedades, críticas, avances, nuevos prismas de visión y relación.

Esto es especialmente significativo si se trata de capítulos referidos a las revoluciones, a las transformaciones económicas y en parte también a las más lejanas relaciones internacionales.

Junto a ellos destacan —y es de justicia indicarlo— síntesis excelentes, en gran parte porque se han realizado pensando en la claridad y en el mejor servicio a los estudiantes universitarios: las referidas a la revolución industrial, a las nuevas potencias emergentes, a la Iglesia en el mundo liberal; algunas referencias a economía y sociedad, a la desintegración de la URSS, al protagonismo estadounidense en el mundo reciente o a las más recientes formas y procesos de las relaciones internacionales. Y fallan, por su orientación posiblemente, las que al final de la obra atienden a las formas culturales y de religiosidad contemporáneas, precisamente porque se actúa y se hace hincapié en una y no en todas las formas en que cultura y religión vienen actuando en un mundo que, como recientemente señalara J. L. López Aranguren, resulta cada vez más religioso y menos eclesialístico.

¿Por qué la ausencia de los nuevos movimientos culturales, los únicos o los preferentes al menos, que atraen y suscitan la curiosidad de las juventudes actuales, bien se trate de una vuelta a la naturaleza, una mirada con buenos ojos a la Humanidad, un descrédito de la política en ejercicio o de las formas y estrategias de poder? ¿Por qué no se hace la menor referencia al peligro fundamentalista, aun el más eufemístico y cercano? ¿Cómo no se habla de las «formas modernas de religión», de la «religión de la Humanidad», de la «ética civil», etc?

La Historia puede y debe servir a la vida, y la vida más cercana, el «cada día», no es precisamente la más evidente y directa de las motivaciones, realidades y proyectos aquí sintetizados o definidos.

JOSE SANCHEZ JIMENEZ

Joan STRUCH: *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*, Herder, Barcelona, 1994.

Los orígenes de la investigación los sitúa Estruch en una sugerencia de Peter Berger, tras un comentario del autor sobre la posibilidad de demostrar la relación existente entre la ética del Opus Dei y el «espíritu del capitalismo». El Institute for the Study of Economic Culture, del que Berger es director, subvencionó el estudio.

El informe se divide en dos partes. En la primera se configura una aproximación histórica y sociológica al Opus Dei, llevada a cabo, al mismo tiempo, al entender que en el ámbito de las Ciencias Sociales el conocimiento implica la combinación paritaria de ambos elementos. La segunda está dedicada a dilucidar la relación entre la ética del Opus Dei y el «espíritu del capitalismo».

El trabajo se estructura en torno a una triple tesis, lo que permitiría llegar a comprender el Opus Dei: 1) refiriéndolo a la figura de su fundador; 2) situándolo en el contexto histórico en que nació y se desarrolló; 3) poniéndolo en relación con los jesuitas.

En cuanto a la metodología el trabajo se ha realizado a partir de la utilización de una doble fuente informativa: la documentación escrita y las entrevistas, utilizadas fundamentalmente para la construcción del objeto de la investigación. La

fuente básica del conjunto del estudio la constituye la documentación escrita, sobre todo, y en la medida de lo posible, dice Estruch, a partir de materiales que emanan del propio Opus Dei, por lo que se refleja menos la relativa pluralidad de posiciones de sus bases que la notable homogeneidad de una minoría creadora y transmisora de su ideología, pero es un precio inevitable al privilegiar una información «desde dentro» que permita el máximo de comprensión.

Respecto a la primera parte del trabajo, y pese a que la literatura «oficial» no parece muy dispuesta a admitirlo, en su origen y evolución el Opus Dei es fruto de una época y unas circunstancias determinadas (principio de «especificidad histórica») y se ha ido adaptando a las situaciones cambiantes con notable éxito. Esta afirmación, dice Estruch, constituye uno de los escollos más difíciles de superar en cuanto se intenta la comprensión del Opus Dei, porque tanto las fuentes «oficiales» como los «adversarios» niegan la evolución interna y, como consecuencia, no hay una historia fiable, sólo aproximaciones fragmentarias y reconstrucción del pasado interpretado desde el presente. Por todo ello, el análisis que hace Estruch tiene que recurrir, como dice el propio autor, a la «analogía del iceberg», la «parábola del puzzle» y la paradoja epistemológica de tener que utilizar métodos propios de Sherlock Holmes o del Padre Brown.

Con todas estas consideraciones, y en once capítulos documentadísimos, estudia Estruch la figura de Monseñor Escrivá, la Fundación e implantación del Opus Dei en España, su expansión internacional y su posterior consolidación.

La parte segunda del texto, más breve pero tal vez más profunda y explicativa, relaciona la ética del Opus Dei y el «espí-

ritu del capitalismo», teniendo en cuenta las tesis de Max Weber, el desarrollo económico español de los años sesenta, la «tecnocracia», la formación de empresarios y la dirección de empresas, así como el ascetismo intramundano del Opus Dei, para concluir con un capítulo en que se estudian las paradojas de la obra (que recoge el subtítulo del libro). Su propia historia es una sucesión de paradojas, que se explican por la no correspondencia entre las intenciones y la voluntad de los actores sociales; pero hay otro tipo de paradoja en la que Estruch profundiza más: la percepción del Opus Dei como una institución al tiempo «reaccionaria» (o «integrísta») e innovadora. Una institución con características sectarias (o fundamentalistas) pero sin veleidades cismáticas; elitista, pero que dice estar formada por «cristianos corrientes»; con intención participativa en las instancias («nobles») de la sociedad, pero que al mismo tiempo quiere pasar desapercibida; que dice que el espíritu de «verdadera pobreza» consiste en renunciar al dominio sobre las cosas, pero intenta establecer una relación de dominio sobre las cosas, pero intenta establecer una relación de dominio sobre ellas mediante el trabajo; con ideales como: «sois libérrimos» y una estructura de «organización total». Y así, dice Estruch, podría continuarse casi indefinidamente.

Posiblemente, uno de los aspectos más interesantes e innovadores del Opus Dei es su combinación, paradójica en principio, de un talante religioso tradicional con la racionalidad y la modernidad de los medios que emplea. El tradicionalismo se concreta en la defensa de creencias y valores de forma intransigente, mientras que el carácter innovador se deriva de la flexibilidad y del criterio de racionalidad instrumental. Estruch explica esta cuestión a fondo, aludiendo a Weber

y a su distinción entre «ética de las convicciones» y «ética de la responsabilidad». La primera se basa en la fidelidad absoluta a unos principios y su defensa a ultranza sin considerar las consecuencias y la segunda obliga a sacrificar los principios –momentáneamente– para evitar males graves derivados de acciones sólo orientadas por las convicciones.

La tesis con que concluye Estruch es que el Opus Dei combina –paradójicamente– modernidad y tradicionalismo porque en determinados ámbitos aplica la ética de las convicciones (en lo que respecta a valores y principios espirituales) y en otros la ética de la responsabilidad (en cuestiones políticas y laborales), lo que al aplicarse a la vida cotidiana lleva a sus miembros a comportarse como «santos» y «pillos» al mismo tiempo, según frase de su fundador que da título al libro de Estruch, el cual, a pesar de la modestia de resultados que el propio autor proclama parafraseando a Weber («todo trabajo científico está destinado a ser superado»), también éste –dice Estruch– y cuando antes mejor), entendemos que va a constituir un punto de referencia ineludible para cualquier estudioso del Opus Dei, o del más amplio ámbito de la relación entre espíritu religioso y conducta económica y, en definitiva, de la sociología de la religión.

LUIS V. DONCEL FERNANDEZ

LOPEZ JIMENEZ, Angela Dir (1994): 1993. *La Juventud en Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura.

Las décadas de los sesenta y setenta constituyen un hito histórico respecto a la población juvenil española. Durante estos años la juventud se organiza, milita y exi-

ge el compromiso político y social de todos sus miembros. La identificación de este colectivo generacional con la idea de cambio, transformación y, por qué no decirlo revolución, para sustituir el viejo sistema político y social por otro democrático en el que los valores de libertad, igualdad y convivencia sean la base sobre los que se fundamente la sociedad española. El optimismo y los planteamientos utópicos son generales. Son los hijos del desarrollo y su vida transcurre en un cierto ambiente de bienestar económico y sin apenas dificultades en el momento de su incorporación a una actividad laboral. Su interpretación de la vida social contrasta con los planteamientos políticos de su época, de ahí su inconformismo y su propuesta alternativa de una sociedad distinta. Esta rebeldía y deseo de emancipación se traslada desde el entorno familiar al marco social, educativo o laboral y político.

La juventud de la década de los ochenta y noventa tienen una experiencia distinta. Han nacido en una sociedad democrática, libre, no represiva desde el punto de vista ideológico y policial, en la que se reconocen una serie de derechos fundamentales, pero cuyo ejercicio choca con la realidad socioeconómica del momento: no pueden decidir el cuándo de su emancipación familiar, ni el lugar donde quieren vivir, no tienen libertad para elegir trabajo, y se consideran afortunados si consiguen uno, tampoco, pueden optar, en muchas ocasiones, por aquella profesión o carrera universitaria para la que se sienten más capacitados,... Es una libertad teórica, que en muy pocas ocasiones es real. Tienen, por tanto, unas señas de identidad distintas a las de las generaciones anteriores: el paro, la dependencia del hogar paterno como la única forma de poder seguir manteniendo su bienestar per-

sonal, y en otras ocasiones como único medio de subsistencia, producen su desengaño respecto a la misma sociedad y a las oportunidades que ésta les pueda ofrecer. El planteamiento ideológico y las posturas combativas de sus padres les parecen trasnochadas y fuera de contexto. El conformismo es casi su única alternativa y su objetivo prioritario es disfrutar y pasarlo lo mejor posible. Los comportamientos altruistas y los distintos compromisos sociales, como la lucha por la paz y la no violencia, el reconocimiento de los derechos humanos, la defensa del Medio Ambiente, campaña del 0,7 por ciento del PIB en favor de los países subdesarrollados,... a pesar de ser valorados por la mayor parte de los jóvenes, son muy pocos los que finalmente se comprometen con este tipo de opciones.

Esta compleja realidad, tal y como la experimentan, sienten y viven los jóvenes constituye una de las materias objeto de la reflexión sociológica. Los estudios sobre sociología de la Juventud comienzan a tener una mayor incidencia en España a lo largo de las dos últimas décadas, y entre ellos encontramos los de Angela López Jiménez<sup>1</sup>. El análisis sociológico de

la juventud aragonesa constituye una de sus líneas de investigación, y dentro de ella habría que incluir la que aquí se presenta, 1993. *La Juventud en Aragón*, realizado bajo su dirección y con la colaboración de José Angel Bergua y Oscar García Villares, investigadores todos del Departamento de Psicología y Sociología de la Universidad de Zaragoza.

La problemática planteada en *Los jóvenes de Aragón, mil y una senda para el futuro*, se analiza nuevamente en este trabajo, pero desde una perspectiva distinta y reflejando la realidad del momento presente, ya que durante el tiempo transcurrido entre aquella investigación y ésta, a pesar de no ser amplio, se han producido cambios importantes en la sociedad española, y concretamente en la aragonesa, que han afectado al sector juvenil, a sus actitudes, valores, comportamientos y expectativas.

El estudio consta de dos partes diferenciadas, cada una de las cuales contiene cinco capítulos. En la primera de ellas se presentan las condiciones de vida de los jóvenes aragoneses, y tras una descripción de sus características demográficas y familiares, se analiza la problemática surgida en torno a su dependencia familiar y posible emancipación, a su actividad (estudios y peculiaridades de sus empleos) y a la movilidad geográfica intergeneracional como resultado de la misma emancipación. Se trata de un análisis minucioso de las condiciones económicas, políticas y sociales en las que se desarrolla la vida de los jóvenes aragoneses, y que condicionan el momento y las circunstancias de su posible emancipación, y el conjunto de interdependencias que se producen entre los jóvenes y su familia a raíz de los emparejamientos. Se analiza el papel que el joven otorga a aquellas instituciones, que a su juicio, deben facilitar y contribuir a

1 *Entre la domesticación y la libertad. El tiempo libre de la juventud zaragozana* (1985) editado por la Delegación de Juventud del Ayuntamiento de Zaragoza; *Los bienatados. Jóvenes en el Casco Viejo de Zaragoza* (1986), editado por la Institución Fernando El Católico (CSIC) de Zaragoza; *Los jóvenes de Aragón, mil y una sendas para el futuro*, (1987) publicado por el Departamento de Sanidad, Bienestar Social y Trabajo de la Diputación General de Aragón; «El desempleo juvenil» en MORENO, L. y PÉREZ YRUELA, M.: *Política social y Estado de Bienestar* (1994), Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales; «Ritos de paso y rituales juveniles de espera» en GINER, S. y DÍAZ DE SALAZAR, R. (ed.) (1994): *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial.

su proceso de transición de joven a adulto, y su integración en la comunidad.

El conocer dónde, con quién y cómo viven los jóvenes hasta su emancipación es, utilizando palabras de Angela López Jiménez, «un factor clave para entender la dinamicidad intra e intergeneracional y ayuda a descifrar, a través de las fases del proceso, la evolución cultural de la familia, y la interacción entre las instituciones primarias de parentesco, vecindad, paisanaje y amistad por una parte, el Estado y sus instituciones de administración y gestión, por otra, el mercado y sus demandas por una tercera y la jerarquizada organización de clases, géneros y generaciones, por una cuarta».

La independencia respecto a los progenitores, en su dimensión laboral y residencial, constituye el paso e integración en la sociedad del adulto, y la consecución de la mayoría de edad real. La precariedad del mundo laboral es un impedimento primordial para que ésta se lleve a término, e incluso en el caso de producirse, en bastantes ocasiones y durante el período inicial de vida autónoma, subsiste un cierto nivel de dependencia económica respecto de los padres. La prolongación del período de convivencia paternofamiliar ha modificado el clima de relación existente dentro del ámbito familiar, introduciéndose unas formas de relación más participativas en la cotidianidad del quehacer doméstico y en las principales decisiones que afectan al conjunto familiar, reproduciéndose las pautas de comportamiento democrático vigentes en la sociedad.

La falta de posibilidades laborales y la dificultad de consecución de empleo para aquéllos que no dispongan de un nivel de cualificación intelectual y profesional medio, o medio alto, ha contribuido a la prolongación de los períodos formación académica, especialmente en el caso

de la mujer, cuyas alternativas laborales se ven relajadas por razón del sexo. El origen familiar constituye otro determinante de la duración del período educativo, ya que los jóvenes intentan mantener el *status* y bienestar que han disfrutado en su familia de procedencia, por lo que sus intereses van a estar también condicionados por las expectativas que los padres les hayan ido inculcando durante las primeras etapas de socialización.

En la segunda parte, dedicada al comportamiento cultural, valores y creencias juveniles, se considera la integración de la población juvenil en la vida social a través de la valoración que ellos mismos hacen de las instituciones sociales, del sistema político, de los movimientos organizativos y de su función, de su identificación con nuestro modelo social y de las posibles señas de identidad que van encontrando en su relación y valoración del mundo de los «adultos», de sus formas sociales, creencias y prácticas religiosas, etc., los autores realizan una profunda reflexión sobre la importancia que los jóvenes aragoneses otorgan a las instituciones y organizaciones sociales y al propio sistema democrático, sus actuaciones en la definición de sus intereses y en la elaboración de estrategias para su defensa, y su participación en las organizaciones y movimientos sociales como medio de identificación con el espacio sociopolítico, cultural y étnico-territorial. La cultura del ocio y consumo, y la complejidad de sus implicaciones entre los jóvenes, es analizada desde la perspectiva del uso de tiempo libre. El estudio finaliza con una reflexión sobre el grado de satisfacción general que los jóvenes aragoneses tienen de su propia existencia, en función de las variables anteriormente consideradas, resultando ésta más positiva y optimista al ir consiguiendo la estabilidad afectiva y autonomía económica, es

decir, conforme se va produciendo su proceso de emancipación familiar.

La visión que los jóvenes aragoneses tienen de la sociedad española se refleja en la valoración que ellos mismos hacen de las instituciones que la representan, priorizándose aquéllas que ejercen una representación simbólica política, como la Corona, seguidas de las que son responsables del orden social, como la policía, y ocupando los últimos lugares las representativas del poder y los titulares del mismo. Su opinión positiva de las organizaciones sociales, su conformidad con estrategias reivindicativas pacíficas y disidentes, su interés creciente por lo cultural y recreativo, su apoyo a los movimientos ecologistas y grupos a favor de la naturaleza, contrasta con el descrédito manifiesto hacia los partidos políticos, y su indiferencia respecto a las instituciones en los que se desarrolla la actividad política.

Este trabajo se completa con tres anexos que contienen el planteamiento metodológico utilizado en la investigación, el diseño del cuestionario y los resultados obtenidos.

Estamos ante un estudio, perfectamente diseñado, resultado de una investigación empírica, analítica de las condiciones y modos de vida de la juventud que habita en Aragón, en el que se incluyen nuevas vetas de interpretación, a través de la utilización de una serie de indicadores, que permiten desvelar la vivencia de la realidad social de los jóvenes, por medio del estudio del recambio biológico, de la estructura y cambio social y político, del lugar de procedencia y las trayectorias de emigración, de la identificación con el territorio y espacio en el que viven, de la pertenencia a una generación, y de la percepción subjetiva de la clase social con la que se identifican.

La rigurosidad tanto metodológica como en la exposición de los resultados obtenidos no es óbice para que su lectura y consulta sea del interés no sólo del educador, profesional, político, sino también, sea comprensiva para los mismos jóvenes que son asimismo sus destinatarios.

Con esta nueva publicación, Angela López, en esta ocasión con un equipo de profesores de su Departamento universitario, continúa la línea de investigación iniciada hace años sobre la juventud aragonesa, y de la que es pionera, aportando datos de actualidad y una exhaustiva reflexión sobre la compleja realidad de este grupo social.

CARLOS GOMEZ BAHILLO

P. THOMPSON, Edward: *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995, 607 págs.

En el momento en que se publicaba en castellano, en el pasado mes de marzo, esta obra del ya fallecido historiador británico E. P. Thompson, el profesor J. Fontana, en las páginas del diario *El Mundo* (4 de marzo de 1995), se refería al autor como *un incómodo testigo del pasado*, pese a su aun reciente «puesta de moda» entre un mundo académico que no llegó a aceptar plenamente a un hombre que no se preocupaba por «hacer carrera» y que, desde 1975, se dedicó sobre todo al *Movimiento por la Paz*:

Su regreso con *Costumbres en común* causó desasosiego, por la firmeza con que reafirmaba sus puntos de vista, pero su fallecimiento en 1993 acalló la batalla que sin duda se hubiera producido para dar paso a las aliviadas necrologías que le dedicaron quienes despedían con él a un incómodo testi-

go de su propio pasado, empeñado en ir contracorriente y en mantener los principios de un socialismo humanista.

Fontana sigue insistiendo en la apatía y el desaliento que los *medios académicos* vienen generando en una juventud que observa cómo se siguen legitimando *un presente de desesperanza y abyección*; y acaba refiriéndose a *Costumbres en común* como una *invitación a recuperar la mirada lúcida e independiente*. Porque sólo la *comprensión renovada del pasado* va a hacer posible *entender mejor el presente*.

*Costumbres en común* recoge un conjunto de artículos, antiguos y recientes, desde 1967 hasta 1991, y todos, como el autor señala en su prefacio, *con la intención de que fueran un solo argumento estrechamente relacionado*.

Aunque puede resultar útil la lectura de cada uno de ellos sin mantener el orden aquí apuntado, hay que advertir al lector que es mucho más productivo y gratificante, cualquiera que sea el orden o sistema más aptecible, interesarse previamente por lo que en la *introducción* pretende transmitir: su interés, su preocupación y su inquietud por las *costumbres de los trabajadores ingleses* que desde la segunda mitad del siglo XVIII se hallan sometidas a unas *presiones desde arriba* que llevan al *enfrentamiento* entre su heredada «economía de solidaridad» —*economía moral*— y la nueva *economía de mercado* que llevaba en su seno mismo la ruptura de las viejas formas de aprendizaje y aculturación; la *vieja transmisión oral* que aseguraba una *cultura oral* frente a la *cultura literal* a que habían de quedar sometidos para poder incluso subsistir *los pobres que trabajan*:

Las tradiciones se perpetúan en gran parte por medio de la tradición

oral, con su repertorio de anécdotas y de ejemplos narrativos [...]

No pocas veces, la cultura conservadora de la plebe se resiste, en nombre de la costumbre, a las racionalizaciones e innovaciones económicas... que pretenden imponer los gobernantes, los comerciantes o los patronos (págs. 20 y 22)

Se rompe, de esta manera, y con estas alternativas cuyo uso entre nosotros no siempre responde a los motivos y objetivos *thompsonianos*, la usual forma de Historia Social más reciente, que opta por el relato, reduce categorías teóricas y metodológicas, se acomoda a los «mensajes» más o menos subliminarios procedentes de «mandarines» (*J. Chesnaux* dixit) académicos o políticos y acaba intoxicando, minusvalorando o prescindiendo sibilina y eufemísticamente de cuanto pueda ayudar o impulsar a la comprensión y explicitación del cada día más complejo *conflicto social moderno* (*R. Dahrendorf*).

El capítulo 3, referido a *costumbre, ley y derecho comunal* continúa desarrollando esta jugosa consideración en torno al trasvase de unas pautas culturales a otras. Juega con el contenido de las *costumbres*, con su alma de *praxis* y con su capacidad de generar *derecho* con fuerza de *ley* que se sobrepone a las «costumbres locales» y asegura, por su carácter general, el equilibrio, la «justedad» y la justicia que resplandece en los tribunales. Es magistral —como siempre— la exploración de las «áreas de fricción» entre *la ley y las ideologías dominantes* por una parte, y el juego de *los usos del derecho comunal y la conciencia consuetudinaria* por otra, en momentos tan capitales para el desarrollo y triunfo del sistema capitalista como los de «cerramiento de tierras comunales», encierro bajo llave de una bomba de agua pública o de todo cuanto

se podía interpretar como *ofensa* a la naturaleza y a la comunidad: la agricultura industrializada, la privatización del agua y otras múltiples formas de convertir a los *pobres en extraños en su propia tierra*.

Los capítulos 4 y 5 se centran respectivamente en la clásica referencia de *Thompson a la economía «moral» de la multitud* y en la *revisión* de la misma justificada en parte por las críticas y exigencias de ampliación desde su publicación primera en 1971.

Encierran ambos, por su contenido, su método y su finalidad, reafirmaciones siempre útiles, de aplicación positiva aunque condicionada y de toma de conciencia de que no son lo mismo las *realidades* que las *interpretaciones* que el investigador plantea y más adelante pública. Se comprende así que el autor acabe enfadándose cuando reafirma que sus conclusiones, *fruto de mucho trabajo*, no concuerdan con *objecciones triviales* que le ha podido llevar a *perder la paciencia*:

Quedan todavía algunos positivistas ineducables que... proponen que sólo es necesaria una serie de explicaciones directamente económicas de los motines de subsistencias [...]

El motín no tiene porque ser siempre el procedimiento favorito dentro de la cultura de los pobres [...] El motín suele ser una respuesta racional y no tiene lugar entre las personas desamparadas o sin esperanzas, sino entre los grupos que se percatan de que tienen un poco de poder para ayudarse a sí mismos [...]

No hay un respuesta única, sencilla «animal» al hambre... El hambre de verdad (es decir, cuando realmente no hay existencias de alimentos) no suele ir acompañado de motines, ya

que hay pocos objetivos racionales para los amotinados (págs. 295-304).

El argumento vivo, en uno y otro capítulos, es que el *avance de la nueva economía política de libre mercado* lleva inexcusablemente, aunque nunca de forma lineal y absoluta, al *desmoronamiento de la antigua economía moral de aprovisionamiento*, que había de tardar aún mucho tiempo en morir, y que quiso en más de una ocasión ser resucitada cuando se trataba de dar respuesta utópica a los problemas de presente y del futuro con mecanismos del pasado (pág. 292).

El capítulo 6, titulado *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial*, reitera el triunfo, tras los conflictos nunca ausentes, de la *nueva economía política*. La *industria* necesita superar no sólo la medición eclesiástica del *tiempo*, sino incluso el llamado por *Le Goff tiempo del comerciante*, que define mucho mejor la organización urbana medieval, pero que tampoco llega a aquilatar ese valor concretado en forma de productividad y rentabilidad económicas que caracteriza, como medida y como sistema, la *disciplina laboral* del emergente *capitalismo industrial*:

Los que son contratados experimentan una diferencia entre el tiempo de sus patronos y su «propio» tiempo. Y el patrón debe utilizar el tiempo de su mano de obra y ver que no se malgaste: no es el quehacer el que domina sino el valor del tiempo al ser reducido el dinero. El tiempo se convierte en moneda: no pasa sino que se gasta (pág. 403).

*Thompson* se extiende desarrollando una amplia y profunda consideración sobre la fabricación de relojes, su conver-

sión de adornos a instrumentos exactos de medida precisa, la subdivisión del trabajo en esta industria, la producción a gran escala y el abaratamiento del producto. Porque lo más importante es, una vez que la producción se complica, aumenta o se vuelve especializada, acabar con las viejas resistencias, reducir el número de los días festivos, enterrar definitivamente el *San Lunes*, y proceder a las correspondientes transformaciones de conducta y de cultura a través de la *sincronización del trabajo*. Esto era signo de *disciplina*; y con ésta subsumida internamente hasta convertirla en hábito se reduce la necesidad de asegurar la *sincronía* que, a la vez, refrendaba la consecución de objetivos propuestos:

Todas las mañanas a las 5 el vigilante debe tocar la campana para el comienzo del trabajo, a las ocho para el desayuno, media hora después para trabajar otra vez, a las doce para el almuerzo, a la una para trabajar y a las ocho para dejar el trabajo y cerrar (pág. 431).

Los tres capítulos restantes, el 2 titulado *Patricios y plebeyos*, el 7, *La venta de esposas*, y el último, que lleva el sugestivo título de *La cencerrada*, atienden a unas formas de estructuración de las sociedades en «mitades»: la «*gentry*» y los «*pobres que trabajan*» (campo/ciudad), *la dominación masculina frente al pequeño espacio para la afirmación personal de la mujer* (relaciones de género) y *la censura social que busca reducir o anular la «transgresión» de normas comunales* (la visión judeo-cristiana del pecado, y el

perdón y redención mediante el *chivo expiatorio*).

La última, *la cencerrada*, conlleva una sugestivo análisis de la condena moral y social de todo tipo de «indecencias» mediante el *ruido*, la exposición pública, el fuego expiatorio, el aislamiento, etc. Cambian las formas de expresión conforme evolucionan las pautas culturales; pero siempre se mantiene —y los ritos lo aseguran— el disfrute por parte de la comunidad de formas de autocontrol que no debe delegarse ni convertirse en burocráticas:

La cencerrada pertenece a un modo de vida en el cual alguna parte de la ley pertenece a la comunidad, que es la encargada de hacer que se cumpla... Indica modos a autocontrol social y de sometimiento a la disciplina de ciertas clases de violencia y de faltas antisociales (insultos a las mujeres, abuso de menores, pegar a la esposa) que en las ciudades de hoy puede que estén en vías de extinción (págs. 587-88).

Este enfoque, esta visión de la *historia vista desde abajo*, pese a las variadas críticas procedentes de unas teorías y metodologías oficialmente dominantes pese a su contenido superficial, *light* en definitiva, puede resultar sugestivo, rentable, útil en definitiva, para una *comprensión renovada del pasado* que ayude, aunque sea modestamente, a la superación del desencanto y la labilidad psicosocial que hoy tratan de perdurar aunque no parecen ofrecer a cambio algo más positivo.

JOSE SANCHEZ JIMENEZ



## BOLETIN DE INTERCAMBIO

Deseamos iniciar y mantener intercambio con la Revista SOCIEDAD Y UTOPIA, de la que deseamos recibir ..... volumen(es) anual(es), y que, salvo aviso en contrario, renueven automáticamente el intercambio para cada nuevo volumen. Publicación semestral.

Nombre .....

Universidad/Organismo .....

DNI/CIF ..... Teléfono (.....) .....

Dirección .....

Población ..... C.P. .... País .....

A cambio, les remitiremos automáticamente ..... volumen(es) anual(es) de la Revista ....., que se publica trimestral/semestral/anualmente (táchese lo que no proceda), a partir del número ....., para lo que les enviamos junto con este Boletín un ejemplar gratuito de muestra.

Renovaremos el intercambio para cada nuevo volumen mientras ustedes no den orden en contrario.

La propuesta de intercambio que aquí les solicitamos estará sometida a la aprobación del Consejo de Redacción de la Revista SOCIEDAD Y UTOPIA.

Enviar a: SOCIEDAD Y UTOPIA.  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII».  
P.º Juan XXIII, 3.  
28040 MADRID.

 Este Boletín de Intercambio puede fotocoparse para pedidos adicionales.

## BOLETIN DE SUSCRIPCION

Desco suscribirme a la Revista SOCIEDAD Y UTOPIA, de la que recibiré .....  
..... volumen(es) anual(es), y que, salvo aviso en contrario, renueven  
automáticamente mi suscripción para cada período.

Publicación semestral.

Nombre/Universidad/Organismo .....

.....

DNI/CIF ..... Teléfono (.....) .....

Dirección .....

Población ..... C.P. .... País .....

Marque con una X la forma de pago elegida por usted:

- Pago contra reembolso (sólo para España).
- Adjunto cheque a nombre de SOCIEDAD Y UTOPIA. Fundación Pablo VI.  
P.º Juan XXIII, 3. 28040 Madrid.

PRECIO DE SUSCRIPCION (2 números): 2.000 ptas.

NUMERO SUELTO: 1.250 ptas.

Al coste total del pedido se añadirán como gastos de envío 200 ptas. para España y  
300 ptas. para cualquier otro país por cada unidad de suscripción.  
Estos precios tendrán validez durante el año 1994.

Enviar a: SOCIEDAD Y UTOPIA.  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII».  
P.º Juan XXIII, 3.  
28040 MADRID.

 Este Boletín de Suscripción puede fotocopiar para pedidos adicionales.